R. P. RODERICI
DE ARRIAGA,
E SOCIETATE IESV,
CVRSVS
THEOLOGICVS
Octo Voluminibus comprehensus.

R. P. RODERICI
DE ARRIAGA
E' SOCIETATE IESV,

LVCRONIENSIS HISPANI, S. THEOLOGIÆ Doctoris, & in Cæsarea, Regiáque Pragensi Vniuersitate olim Professoris, nunc eiusdem Vniuersitatis Cancellarij;

DISPVTATIONVM THEOLOGICARVM
in primam Partem Diui THOMÆ,

TOMI DVO,

Quorum primus tractat de Deo Vno, & Trino; Secundus verò de Angelis, de Opere sex dierum, & de vltimo Fine, seu Beatitudine hominis.

EDITIO NOVISSIMA CÆTERIS CORRECTIOR.



LVGDVNI,
Sumptibus LAVRENTII ANISSON.

M. DC. LXIX.

CVM PRIVILEGIO REGIS.

FERDINANDO III.

AVSTRIACO

ROMANORVM IMPERATORI

AVGVSTISSIMO.

MAIESTATEM TVAM adhuc non Sacram, Regiam, non Imperatoriam, SACRATISSIME CÆSAR, tametsi à Parentibus, à duodecim Cæsaribus Majoribus Tuis, à Natura, Prudentia, Iustitia, Pietate, à Virtutibus omnibus, à communi populorum acclamatione, à bonorum denique omnium expectatione Imperio consecratam, mea ambiuit Philosophia; Liber etsi adhuc non sacer, sacris tamen ab Auctore destinatus; vt quem, non nisi ad facilem æqualémque pro sacris Theologicísque Veritatibus indagandis sternendam viam, multorum prudentum judicio inductus, præmittendum decreui. Quid igitur sacra iam ipsa mea Theologia, nisi sacram Tuam requireret Imperatoriam Majestatem? Ad TE ergo, INVICTISSIME FERDINANDE TERTIE, mea secundò veniunt studia, quem vt præsentem semper coluit animus. Et verò sub cuius nomine audaciùs prodiret Theologia, quàm sub illius, qui vt Philosophia sine rubore se comparuisse, & haud ingratam omnibus extitisse gloriaretur, solus effecit? Cui autem majori titulo Tomus hic *de Deo Vno & Trino*, terræ cœlíque supremo Moderatore, quàm Tibi terreni culmen Imperij meritissimè possidenti, Tibi summa Iustitia & Pietate summi Gubernatoris partes omnes gloriosissimè complectenti; Tibi (liceat vel ex ipsis vocibus ratiocinari) ipso *Tertij* nomine Deum etiam vt *Trinum* repræsentanti debebatur? Ne verò quis inane hoc è vocibus objiciat esse argumentum, fidenter respondebo, haud sine singulari Dei Prouidentia in *Te* & *Ferdinandi* & *Tertij* nomen concurrisse. Quid ex felicissimis Ferdinandis omnibus majoribus Tuis, tam Hispanis quàm Germanis, de Te licuerit præsagire, mea tetigit Philosophia: vt verò attingam quid numerus Tertius ipse promittat occasio exigit præsens. Id sanè in Prædecessoribus Tuis Hispaniarum Regibus, & graui dignum reperio consideratione, & maximum Tuæ gloriæ præmissum symbolum. Nullus sui nominis Tertius inter omnes, eósque diuersissimos extitit, qui singulari vel Prudentiæ, vel Fortitudinis, vel Pietatis, vel Iustitiæ laude cæteros alterius numeri Reges non antecesserit. Vndecim ipsos Alphonsos Castella vidit; solus tamen Tertius ob bellicam Fortitudinem, ob Pietatem, ob Iustitiam, ob fortunatissimá per quadraginta sex integros annos Regni administrationem, Magni cognomine claruit. Nec suis etiam Alphonsis caruit Aragonia; Verùm de solo Tertio, hæc in grauissimo quodam Historico lego: *Erat Alphonsus Pietatis ac Religionis officiis supra modum deditus, naturæ verò dotibus, quæ in maximo Principe desiderari possunt cumulatissimè exornatus.* Quinque Sanctij Castellæ habenas rexêre; solus tamen Tertius ab eximiis animi corporísque Virtutibus, quibus omnibus red-

¶ 3 debatur

debatur amabilis, velut orbis deliciæ dici debuit Desideratus. Agnouit & Nauarra Sanctios; sed quis illorum Major dici per excellentiam poterat, nisi Tertius? Ille qui primus acclamatus est omnium applausu Hispaniarum Imperator: Cùm enim in Castellæ Regnum ob maternam successisset hæreditatem, Sarracenos omnes vno impetu, velut Aquilo nubes, dispulit, & in vnum Bæticæ Prouinciæ angulum, è quo facilè deinde in Africam exigerentur, gloriosè compulit: ille prædecessores omnes etiam diuturnitate Imperij longè superans, quinquaginta quatuor annis felicissimè Hispaniam administrauit. Taceo Bermudos, Ordonios, Ramiros Tertios, ab Historicis omnes laudibus ad cœlum euectos, in vnum propero & Tertium & Ferdinandum; in eum inquam Ferdinandum Sarracenorum flagellum, Hispaniæ restauratorem, sanctitatis prodigium, quem in Diuorum numerum breui referendum speramus certò; ille titulos in aliis dispersos vnus omnes promeritus est; ille Magnus, ille Major, ille Maximus, qui Maurorum è Nobilissimarum vrbium ceruicibus excussit; qui Castellam Legioni fortunatissimè & indissolubiliter connectens, quod nunc videmus Imperium Hispanicum stabiliuit, Ni TVA me, ô CÆSAR FERDINANDE TERTIE, modestia retineret, excurrerem fortè fusius quàm dedicatoria patitur, vt Te non solo sanguine, nomine & numero, sed multò maximè Prudentia, Iustitia, Pietate, Virtute bellicâ, morum suauitate ita viuaciter illum exprimere ostenderem, vt iure merito, quam ille Rex Ferdinandus Tertius præstitit Hispaniæ pacem, splendorem, gloriam; eandem ex TE CÆSARE FERDINANDO TERTIO tota sibi polliceri debet Germania. Ex quâ si Tertios etiam proferre vellem, copiosam in idem propositum illa mihi materiam suppeditaret; ne tamen ingratus eam videar omninò transiuisse, Otto Tertius effecit; qui ob Imperij digestos Ordines ob Electores septem constitutos, ob ingenij promptitudinem & singularem prudentiam obtinuit vt Mundi mirabilia diceretur. Hoc vt potiori iure de Te dicendum credamus, nónne quæ hucusque in te vidimus, persuadere meritò poterunt? Sed nimiùm me traxit procul vel ipse Tui nominis numerus. Ad meum redeo libellum. Cui iterùm, quæso, inscrutabilem Dei Prouidentiam in homines, & singularem in electos prædestinationem declarans meliori titulo poterat offerri, quàm Tibi, quem Deus ab vtero Matris ad Coronas segregatum, adeò stupendâ futuris sæculis prouidentiâ ad apicem Romani euexit Imperij, vt vnicum Te tanto muneri sufficientem vnicè Reipublicæ bono necessarium, vnicè ad Germaniæ & Orbi Christiano desideratissimam pacem reducendam prædestinatum, clarissimè demõstrarit? Quis enim non reuereatur manum illam fortiter suauitérque à fine ad finem omnia disponentem, dum sacratissimæ ac gloriosissimæ memoriæ Parentem Tuum FERDINANDVM SECVNDVM, continuis morbis, molestiis laboribúsque interiùs ita debilitatum, vt naturaliter eum pridem mori debuisse Medici cum stupore testati sunt; illum, inquam, ad eam solam miraculosè conseruatum horam, in quâ necessarium erat, vt Tu ei secundus Atlas sustinendo Orbi substitueveris? Vt Te eo solùm minorem, quia filium, gloriosissimum sui cerneret successorem; vt cum sanctissimo Simeone potuerit cygneis vocibus exclamare; *Nunc dimittis seruum tuum Domine, quia viderunt oculi mei salutare tuum, quod ad Orbis Christiani reparationem præparasti.* Quis non Dei singularem suspiciat Prouidentiam in turbulentissimo Germaniæ totius statu, strepentibus vndique Hæreticorum, furentibus inimicorum animis, Imperiali Te Diademate omnium consensu pacificè coronatum? Quis non admiretur Electores prudentiâ & canitie multis coronis dignissimos diuinâ Prouidentiâ adeò directos, vt Te ætate Iuuenem nominando, quilibet non secùs exultaret, quàm si seipsum crederet electum? Adeò omnium

omnium

omnium animos in te attraxeras; adeò Te illis probaueras; adeò senioribus ipsis Iuuenis placebas Prudentiâ, Iustitiâ, Pietate. Cui liber hic infinitam Dei Sapientiam, sanctissimam eiusdem Voluntatem, æquissimam Iustitiam, perfectissimam Pontentiam complectens dedicari priùs debuerat, quàm Tibi, cuius ingenium ab ipsis cunis suspexit Germania; cuius ad omia etiam à Regia Majestate & grauissimis Orbis regendi occupationibus aliena studia sese exdentem Sapientiam admiramur omnes; cuius Pietatem, cuius Iustitiam non tam symbolum, quàm ipsa facta testantur? cuius fortitudinem, cuius potentiam sensere rebelles illi, suâ opinione Gigantes, qui tamen eo solùm tempore Bohemiam inuadere tentauerunt, quo tota ob occupatum alibi militem præsidiis nuda tota pateret prædæ, quo Ratisbona à Vvaidmario occupata, quo Hæreticorum valido exercitu Catholica signa infestante, conclamatum iam de Austriacâ Domo, cóque ipso de Catholicâ Religione in Germaniâ triumphatum videbatur. Sed Tua, ò FERDINANDE, dextera supremi tamen Imperatoris, eam iam tunc ad imperium edocentis, fortitudine roborata, Ratisbonam pristinæ restituit libertati, eò ferè momento temporis, quo Tui Duces procellosam à Suecicis montibus exortam in Bohemiâ tempestatem gloriosissimè dissipabant. Ea dextera, quæ paucis interpositis diebus innumeras Hæreticorum, eásque fortissimas cohortes, ad Norlingam fudit, cecîdit, deleuit, haud sine manifestis indiciis Dei à Tuis Castris contra Perduelles pugnantis, & simul Mundo ostendentis, in cœlum illo tela jacere, qui in Te Dei personam meritissimè repræsentantem insurgere non formidant. Quem verò nostrum hoc (Tuum fortè meliùs multis dixerim titulis) Societatis IESV Collegium libri huius patronum requireret, præter TE FERDINANDVM TERTIVM; quem idem Collegium eò maximè tempore sui sensit beneficentissimum defensorem, quo eiusdem Societatis æmuli, sublato in cœlum FERDINANDO SECVNDO, totam è Pragiâ, è Bohemiâ, è Germaniâ, vix non ex Orbe toto eliminandam Societatem, tantùm non è Cathedris detonuerunt. Sed quàm illi turpiter decepti, tam nos omnes in Te suauissimi FERDINANDI SECVNDI erga Societatem amorem tenerum, quem reflorescentem noueramus priùs, in vberrimos tunc fructus erumpentem, summâ cum societatis voluptate, nec æmulorum inuidiâ minori experti sumus. Ad quem denique cum hoc leui munusculo accurrerem liberiùs ego quàm ad Te? Cuius à multis annis, ab eo ferè tempore quo Germaniam vidi, magnam in me beneuolentiam, haud sine ingenti meo rubore cognoui sæpè. Vt enim nullum erga sacram Tuam Majestatem vel leuissimum in me obsequium agnosco, ita tuam gratiosissimam mei memoriam vehementius admiror, sed illa gratiosa esse non poterat, si tota non fuisset liberalis. Accipe ergo, gratiosissime CÆSAR, leuissimum hoc Tui Pragensis Collegij honorarium donum, accipe mei ad Tibi constanter inseruidum paccatissimi affectûs signum, non quod Tuam diceat Maiestatem, sed quod à mea potest separari tenuitate. Viue felix Orbi toti, Viue Germaniæ, Viue Societati, Viue Collegio Pragensi, Viue mihi inter sinceros Tui famulos minimo, indignissimo. Pragæ ex Tuo Cæsareo Regióque Societatis Iesu Collegio xxj. Iunij, anno Domini M. DC. XLII.

Tuæ Sacræ Cæsareæ Regiæque Maiestati,

Æternum deuotus,

RODERICVS DE ARRIAGA
è Societate IESV.

Facultas

Facultas R. P. Prouincialis Prouinciæ Bohemiæ.

EGo Daniel Kircher Societatis IESV in Prouincia Bohemiæ Præpositus Prouincialis, potestate ad hoc mihi facta ab admodum R.P. nostro Mutio Vitellesco Præposito Generali, facultatem concedo, vt *Tomi duo Theologicarum Disputationum in primam Partem D. Thomæ Aquinatis à R.P. Roderico de Arriaga Societatis nostræ in Vniuersitate Pragensi Doctore Theologo, ac eiusdem Professore ordinario compositi, & à grauibus Societatis nostræ Theologis lecti & approbati*, typis mandetur. In horum fidem hisce subscripsi, & officij mei sigillum appressi. Pragæ 21. Ianuarij, 1637.

DANIEL KIRCHER.

CENSVRA OPERIS.

NOs infrascripti testamur, nihil nobis in his Operibus Theologicis *R.P. Roderici de Arriaga*, è Societate IESV S. Theologiæ Professoris, prorsus occurrisse à bonis moribus, & Catholica fide, Theologorúmque placitis alienum. In cuius rei fidem hoc testimonium manu nostra subscriptum dedimus. Lugduni die 10. Aprilis, 1642.

IOSEPHVS GIBALINVS. CAROLVS DV LIEV.

Facultas R. P. Societatis IESV, *in Prouincia Lugdunensi.*

IOANNES GAYETVS, Prouincialis Societatis IESV in Prouincia Lugdunensi, iuxta Priuilegium eidem Societati à Regibus Christianissimis Henrico III. 10. Maij, 1583. Henrico IV. 20. Decembris, 1606. & Ludouico XIII. nunc regnante, 14. Februarij, 1611. concessum, quo Bibliopolis omnibus prohibetur, ne libros ab eiusdem Societ. hominibus compositos, absque Superiorum permissione imprimant: Permitto LAVRENTIO ANISSON, Bibliopolæ Lugdunensi, vt *Opera Theologica R.P. Roderici de Arriaga*, nostræ Societatis, à duobus Patribus eiusdem Societatis recognita, imprimere, ac liberè diuendere possit. Datum Lugduni 11. Aprilis. 1642.

Summa Priuilegij à Christianissimo Galliarum Rege concessi.

LVDOVICI XIII. Galliæ, & Nauarræ Regis authoritate sancitum est, ac præsentibus Literis cautum, ne quis in Regno suo, aliísve locis ditioni suæ subiectis, intra proximos annos decem à die impressionis primæ inchoandos, ac numerandos, excudat, vendat, excudendum, vendendúmque quouis modo & ratione curet, *Opera Theologica R.P. Roderici de Arriaga*, è Societ. IESV S. Theologiæ Professoris, præter LAVRENTIVM ANISSON, Bibliopolam Lugdunensem, aut illos, quibus ipsemet concesserit. Prohibitum insuper eadem authoritate Regis omnibus suis subditis, eadem Opera extra Regni sui limites imprimenda curare, vel quenquam, vbicunque fuerit, ad id agendum impellere, ac instigare, sine consensu dicti LAVRENTII ANISSON. Idque omne sub confiscatione librorum, aliísque pœnis originali Diplomate contra delinquentes expressis. Datum Lugduni, die 31. Augusti, 1642.

De mandato Regis. Signatum,

FAVVRE.

R. P. RODE

R. P.

RODERICI DE ARRIAGA, E SOCIET. IESV,

TRACTATVS PROOEMIALIS DE THEOLOGICA DOCTRINA,

IN QVÆSTIONEM I. D. THOMÆ.

AGGREDIMVR, diuinâ iuuante gratiâ, profundiſſima Fidei ſacræ Myſteria, quæ in Scholaſticâ Theologiâ diſquiri ſolent. Priùs tamen,quàm eius obiecta diſcutiamus, oportet in hac diſputatione de Theologiâ, ſeu ſcientiâ ipsâ, quæ ad ea myſteria terminatur, reflexè diſputare. Si vim nominis attendamus, idem eſt Theologia ac ſermo de Deo, vnde Fides meritò dicitur Theologia; iam tamen vſus obtinuit, vt non Fides ipſa, ſed illa ſcientia quæ partim ex reuelatis per fidem, partim ex aliis principiis naturaliter notis diſcurrit, tum ad alias veritates, tum ad ipſorum myſteriorum Fidei confirmationem, & explicationem, Theologia nominetur. Hæc autem ſcientia non requiritur in omnibus: vnde Paulus 1. ad Corinthios 12. dixit: *Numquid omnes Doctores?*

Theologia ex vi nominis quid.

Fides Theologia nominatur.

Qua ſcientia nunc dicatur Theologia.

Non requiritur in omnibus.

Fides omnibus ad salutem necessaria.

Doctores? cùm tamen prima illa, id est Fides, omnibus necessaria sit ad salutem.

Theologiam, seu doctrinam Fidei primo modo, antiquiorem esse omnibus aliis profanis disciplinis, ostendit fusè P. Valentia 1. p. quæst. 1. puncto 1. eò quòd Moyses, qui doctrinam sacram litteris consignauit, præcesserit omnes profanos scriptores de quibus nunc est memoria. Hoc tamen argumentum non multùm vrget, quia potuerunt, & sine dubio fuêre ante Moysem scientiæ aliquæ medicæ, v. g. Philosophiæ, &c. licet nobis de earum Auctoribus non constet, vt tandem ex Augustino lib. 18. de Ciuitate Dei, c. 37. idem Valentia fatetur, & Scriptura ipsa id insinuat; dum Moysem docet fuisse eruditum omni sapientiâ Ægyptiorum: & Ioseph multò antiquior Moyse de se dicit, *Non scitis, quòd non sit similis mei in augurandi scientiâ.* An autem præter Theologiam primo modo dictam, id est, Fidem, fuerint semper aliqui, qui eam secundam, quæ propriè vocatur scientia Theologiæ, calluerint, dubium est: illud certum, eo rigore, quo in lege gratiæ à sanctis Doctoribus, etiam ante Magistrum Sententiarum, tradita fuit, non fuisse in lege veteri, multò minùs ante Moysem. Probabile tamen est, semper aliquos saltem diuinitus à Deo fuisse magis illustratos, qui ea mysteria explicare, & credibilia ostendere possent. Sic enim Exodi 18. Iethro Sacerdos Madian suasit Moysi genero suo, vt ipse tantùm esset ad respondendum populo in his quæ ad Deum pertinebant, id est, in ordine ad ea quæ credere & exequi deberent, si inter eos aliqua circa hæc difficultas oriretur. Nec est credibile, Deum non prouidisse semper populo suo, vt haberet qui explicare & declarare posset ea quæ rudiores non intelligerent: illa autem maior scientia in tali esset aliqua Theologia, licet imperfecta; vnde semper illam fuisse maiorem, aut minorem, videtur valde rationi consentaneum.

Scientia ante Theologiam.

Semper erant qui res fidei demonstrarent.

Aliqua Theologia semper fuit.

Theologia triplex.

Scientia hæc sacra diuidi potest in Positiuam, Scholasticam, & Moralem; licet fortè hæc vltima sit pars Scholasticæ. Positiua ea dicitur, quæ potissimùm occupatur in explicandâ sacrâ Scripturâ, ponítque principia seu præmissas, quibus posteà vtitur Scholastica; ideò appellata, quia aliarum scientiarum more, quæ in scholis tradi solent, variis vtendo argumentis ac rationibus, & confirmat mysteria, & deducit varias ac nouas veritates. Moralis ea dicitur, quæ magis decidendo, quàm disputando casus conscientiæ tractat. De Scholasticâ agendum erit in primâ disputatione, nam de Positiua & Morali non est animus nunc disserere: facilè enim, quæ de Scholasticâ dicuntur suo modo, aliis applicari queunt. Dico *suo modo*: nam cùm illæ non sint propriæ scientiæ, sed quasi glossa aut interpretatio Scripturæ, vel traditio præceptorum, non habent proprias qualitates scientiæ.

Scholastica tantùm est scientia.

DISPV

DISPVTATIO PRIMA.

DE THEOLOGIA.

SECTIO I.

Quid sit Theologiæ obiectum.

Scientia non nisi ex obiectis indaganda. QVIA, vt in Proœmialibus Logicæ disp. 1. sect. 1. notaui, scientiæ omnes nobis vix notæ sunt, nisi ex obiectis, ad quæ terminantur, non meliùs cuiusuis scientiæ notitiam aggredimur, quàm ex eiusdem obiecto: quod ipsum de Theologiâ nostrâ certissimum iudico, ideò ab illius obiecto, Deo dante, sumam initium.

SVBSECTIO I.

Quædam supponuntur.

Obiectum quid sit. ADVERTE circa vocem *obiectum*, variè hîc & alibi, sæpè multos laborare; omnes autem de solo nomine. Quidam enim obiectum vocant non nisi prædicatum, id scilicet, quod de aliquo affirmatur; subiectum verò id, de quo affirmatur. Alij (& meo iudicio meliùs, quidquid Vasquez cum Durando reclamet) *Etiam subiectum est obiectum.* vtrumque dicunt esse obiectum. Id verò meliùs dici, ostendo è nominis etymologiâ: non enim solum prædicatum, sed etiam ipsum subiectum obiicitur intellectui, seu cognoscitur ab intellectu: ergo vtrumque est obiectum illius, subiectum enim non est correlatiuum obiecti: sed prædicati; est autem obiectum genus respectu vtriusque.

4 *Diuisio obiectorum.* Diuisi disp. citatâ Logicæ à num. 2. obiectum Primò, in *formale* & *materiale*. Illud est, quod per se cognoscitur, vt obiectum præmissarum; hoc, quod propter aliud: tale est obiectum conclusionis. Secundò, in *totale* & *partiale*; hoc est pars earum rerum quæ in aliquâ scientiâ tractantur; illud verò complectitur quidquid ad illam scientiam pertinet. Rursus *Attributionis obiectum.* Tertiò, *formale* diuisi in *obiectum attributionis*, vel ad cuius exactam notitiam cetera eiusdem scientiæ obiecta diriguntur; & in *attributa*, quæ sunt reliqua obiecta ab obiecto attributionis. Vnde non benè *obiectum attributionis* cum obiecto adæquato confunditur ab aliquibus, qui malè inde probant, Deum esse obiectum adæquatum Theologiæ, eò quòd hæc omnia tractet in ordine ad Deum: inde enim solùm sequitur, Deum esse obiectum attributionis, quod vt tale, partiale potiùs est, quàm totale.

Materiale. Tandem materiale diuisi in *proximum* & *remotum*; hoc solet dici denominationis, & in re non est obiectum, sicut paries respectu visionis: verè enim & propriè non attingitur à visu, sed ab albedine visâ, & in eo receptâ denominatur visus; illud autem est, quod verè & propriè attingitur, licèt non propter se primariò. Hæc in rigore non est bona diuisio, quia non datur per duas proprias species, sed solùm quoad modum loquendi. Aliam diuisionem obiecti formalis in *quod*, & *quo*, quæ est communissima inter omnes, reieci alibi efficaciter; *Quod, & quo non admittitur.* eò quòd non consideratur ab vllâ potentiâ obiectum aliquod particulare sub ratione communi, sicut solet dici *coloratum vt sic*: ostendi enim, quemlibet actum respicere suum obiectum sub particulari eius obiecti formalitate, 5 nec alias rationes communes distinctas re vel ratione ex parte obiecti ab omnibus indiuiduis simul sumptis admittendas esse monstraui. Quod de luce & colore solet dici, est abusus vel vocis vel conceptus: nam color non videtur in luce, quasi in speculo, aut in obiecto priùs cognito, sed tam immediatè lux videtur quàm color; licet color non possit sine luce, hæc verò sine colore fortè videri queat: è quo aliqui vocant lucem obiectum formale *quo*; sed malè, quia vtrumque est *quod*, licet vnum independens ab alio, & non è contrario. quòd si hoc tantùm intenditur significari, in re sumus concordes. Acriùs autem inuectus sum in alteram distinctionem obiecti, quam nonnulli Thomistæ tradunt, scilicet, in rationem formalem *sub quâ* *Formalitas sub quâ reiicitur.* scientiæ, quam dicunt esse ipsam scibilitatem, & finitatem seu abstractionem à materiâ. Alij aliis vocibus eamdem rem obscurant. me vide eâ disp. 1. à num. 23. vbi ostendi, scibilitatem *Scibilitas quid.* esse denominationem in obiecto ab ipsis actibus scientiæ prouenientem: vnde infertur, eam scibilitatem non respondere ex parte obiecti; lumen verò habitus multò minùs posse, quia habitus non reflectit supra se, sed obiecta sua considerat. Finitas autem seu abstractio, vt summum possunt esse conditiones ex parte obiecti, vt pertineant ad aliquam scientiam. De ratione verò *sub quâ* nihil ad rem, quia illa non distinguitur ab obiecto formali iam explicato.

SVBSECTIO II.

Respondetur quæstioni propositæ.

HIS positis, facillimè explicabitur Theologiæ obiectum.

PRIMA CONCLVSIO. Obiectum totale Theologiæ sunt ea omnia, de quibus Theologus tractat, Deus, Angelus, gratia, peccatum, actus humani, &c. hæc non egent maiori explicatione. *Obiectum totale.*

6 *Obiectum communitatis reiicitur.* Circa illam tamen aduerte, aliquos docere, dari in totâ Theologiâ *obiectum vnum communitatis*, quod dicunt esse vel Ens in totâ suâ latitudine, prout respicit Deum; vel Ens diuinum, quia in omnibus obiectis Theologiæ ea ratio reperitur, quatenus omnia ea obiecta diriguntur ad Deum. Verùm hic vltimus modus loquendi est valdè improprius: nam peccata, pœna, actus humani naturales vel indifferentes,

Angeli, homines, &c. non sunt Ens diuinum; neque item omnia, quæ sunt in Theologiâ, in se ordinantur ad Deum, vt patet in peccato; licet benè eorum cognitio ordinetur ad cognitionem de Deo, quod longè aliud est. Quod autem primi dicunt de Ente vt sic, seu in totâ suâ latitudine, etiam displicet. dicam enim infrà, licet Fides habeat quantum est ex se, pro obiecto omnia Entia tam positiua quàm negatiua, quia omnia à Deo reuelati possunt; Theologiam tamen se non ita extendere: hæc enim habet se per modum scientiæ, quæ non propriè tractat de indiuiduationibus in particulari, & rebus disparatis. quod clarè ostendo: nam etiamsi de facto tot ac tam variæ historiæ, & earum circumstantiæ in Scripturâ sint reuelatæ; non proptereà omnes ad Theologiam, de quâ nunc, spectant. Theologus enim, vt condistinguitur à Scripturistâ, non considerat quoto anno Saul incepit regnare, aut vbi habuit hastam, quando ad eum noctu Dauid venit, & innumera his similia.

Ens vt sic non est obiectum.

Propria obiecta Scholastica.

Hinc colligo, ad Theologiam pertinere ea mysteria ex reuelatis, quæ speciali aliquo modo ad Dei notitiam spectant, qualia sunt gratiæ mysteria: item ex non reuelatis ea, quæ ad hæc alia mysteria ordinantur, vel eis opponuntur, qualia sunt peccata, actus humani in communi, &c.

7 Dixi, *propriè spectant:* non enim placent aliqui, qui ex eo quòd omnes creaturæ dicant ordinem ad Deum, & dependentiam ab eodem, arbitrantur, eas omnes pertinere ad Theologiam. Hoc, inquam, valdè displicet, quia in hoc sensu omnes scientiæ mathematicæ, medicæ, &c. essent Theologicæ: semper enim agunt de rebus, quæ sunt effectus Dei, seu de creaturis. Non ergo res hæc ita consideranda est; sed attendendum vltrà rationem illam generalem & communem Dei creatoris, quæ vel ex vnâ creaturâ solâ cognoscitur: & consequenter ex aliis nihil noui in hoc puncto deprehenditur: attendendum, inquam, quæ genera aut species declarent de Deo speciale aliquod attributum, & illæ pertinebunt ad Theologiam, eiusmodi autem sunt creaturæ ordinis gratiæ: item vitia, & pœnæ, Angeli, &c. Est ergo in quolibet ex his obiectis partialibus Theologiæ, proprius & specialis ordo ad Dei notitiam, ratione cuius pertinet ad Theologiam.

Specialiter tantùm ordinata ad Deũ Scholasticus considerat.

Omnes creaturæ, vt in Deo, non sunt obiectum.

Magis autem displicet aliorum doctrina, qui dicunt, omnes creaturas debere esse obiectum Theologiæ, eò quòd qui penetrat diuinam essentiam, potest omnes in illâ cognoscere. Displicet, inquam: nam hîc loquimur de Theologiâ, quæ est scientia abstractiua, & quæ nullo modo potest esse comprehensio Dei, aut cognitio creaturarum in Deo, sed è contrario, Dei ex creaturis: ergo non est ad rem, quòd omnia in Deo videri queant. Secundò, quia quòd in aliquo medio quædam possint cognosci, non facit vt cognitio horum ordinetur ad illius medij cognitionem; sed potiùs è contrario, vt medium ad cognitionem horum, vnde hi potiùs faciunt creaturas obiectum attributionis respectu Dei: quod est contra omnes, quàm è contrario, Deum respectu creaturæ.

8 SECVNDA CONCLVSIO. Obiectum attributionis Theologiæ, ad quod ceterorum obiectorum cognitio ordinatur, est Deus in se. Hæc est communissima, pro quâ multos refert Auctores P. Tanner. disp. 1. quæst. 3. dub. 1. Probatur autem manifestè, quia quæcumque in Theologiâ tractantur, ordinantur ad cognitionem Dei, vt discurrenti patebit; nec est aliud obiectum, ad quod ordinari possint alia obiecta Theologiæ, ergo.

Obiectum attributionis est Deus in se.

Dixi, *Deum secundùm se*, contra aliquos, qui Deum præcise, quatenus glorificatorem, contendunt esse obiectum attributionis, eò quòd dicat S. Paulus, *Omnis doctrina vtilis est ad docendum*, &c. & *Fidem esse sperandarum substantiam rerum*; quibus videtur innuere, Theologiam solùm habere pro obiecto præmia futura. Verùm hæc non vrgent: nam (vt dixi in materiâ de Fide) aliud est loqui de fine extrinseco, seu de effectu, ad quem ordinatur Theologia, aliud verò de obiecto intrinseco vltimo, in cuius cognitionem exactam deuenit per aliorum obiectorum cognitionem, & de quo nunc inquirimus præcise. Fateor ergo libenter, Fidem & Theologiam ordinari, vt ad effectum extrinsecum ad consecutionem nostram vitæ æternæ ac præmiorum, & eam dari à Deo tamquam à glorificatore; quod probat obiectio facta; nego autem inde sequi, obiectum illud, cuius exactam cognitionem generat cognitio aliorum obiectorum, esse ipsam salutem, aut Deum præcisè vt glorificatorem: est enim Deus secundum se. Adde, *τὸ Esse glorificatorem*, posse considerari vt prædicatum intrinsecum Dei, & sic eius cognitionem pertinere ad cognitionem Dei secundùm se, id est, secundùm omnia sua attributa.

Theologia extrinsecè tantùm ordinatur ad Deum vt glorificatorem.

Obiiciet autem fortè quis, Fides (vt docui in eius materiâ) non habet propriè obiectum attributionis, ergo nec Theologia. Patet consequentia, quia hæc semper accipit pro præmissis vnam veritatem Fidei. Nego tamen consequentiam. Disparitas est manifesta: nam ideò habitui Fidei negaui obiectum attributionis, quia habitus Fidei, quantum est ex se, non habet certa vlla obiecta; sed extenditur ad reuelata siue connexa, siue non connexa inter se. neque ipsa Fides elicit ex eis obiectis cognitionem alterius alicuius obiecti, neque est discursiua, nisi vt summum ex reuelatione ad obiectum reuelatum. vnde non potest habere obiectum attributionis proprium. At Theologia, quia per modum scientiæ discurrendo & accipiendo varias præmissas non solùm reuelatas, sed etiam non reuelatas efficit vnam aggregationem veritatum inter se vnitarum: ex illis autem deuenit in cognitionem Dei, ideò potest habere propriè obiectum attributionis. Vnde paulò antè dixi, non accipi indiscriminatim omnes veritates reuelatas pro præmissis Theologiæ, v. g. Saul dormiens habuit ad caput suum scyphum aquæ, aut mortuus est tali & tali anno: quia similes veritates non possunt pertinere ad componendam vnam quasi scientiam. solùm ergo illæ accipiuntur, quæ causant veritatem aliquam generalem vtilem ad scientiam & cognitionem Dei, v. g. quæ de statu supernaturali hominis, de pœnis peccato debitis, de creatione, &c. respectu quorum benè potest dari obiectum vnum attributionis, licet omnibus vniuersaliter obiectis, prout à Fide creduntur, dari non queat. 9

Fides non potest habere obiectum attributionis.

Theologia attributiuè vt scientia vnit veritates.

Hinc infero, casu quo Fides diuina de Deo nihil reuelasset, vt potuit, sed sola v. g. principia illa, quæ iam pertinent ad Physicam, futuram tunc aliam specie diuersam scientiam, quæ 10

Theologia sine fide de Deo qualis.

ex

ex illis præmissis discurreret ad obiectum Physicæ, eámque tunc habituram pro obiecto attributionis idem quod iam habet Physica nostra; etiamsi scientia illa esset diuersa à Physicâ nostrâ, quia hæc habet præmissas naturales & euidentes; illa verò haberet supernaturales & obscuras, fortè ex vi modi cognoscendi. Ita Pater Granadus hîc, qui addit etiam tunc eam scientiam, quatenus in diuinam reuelationem & veracitatem sua principia vltimò resolueret, habituram etiam Deum pro obiecto formali. quod verum reputo, si de obiecto quasi extrinseco intelligatur; secùs si de intrinseco. Declaro id ita, etiamsi obiectum mouens ad assentiendum esset Deus; at non esset ille, de quo immediatè ageretur: quod per se est clarum, nec eget maiori probatione: ergo non esset obiectum attributionis intrinsecum.

SVBSECTIO III.

De vnitate obiecti Theologici.

Communis ratio obiectiua indiuisibilis non datur.

TERTIA CONCLVSIO. Theologia non habet vnam eamdémque rationem indiuisibilem obiectiuam, quæ reperiatur in omnibus illius obiectis, ratione cuius pertineant ea omnia ad vnam eamdémque scientiam, quæque dicatur ratio *sub quâ* Theologiæ, vt nonnulli videntur supponere. Probatur, quia vel obiecta considerantur secundùm prædicata intrinseca; tunc autem sicut hæc sunt omnino distincta inter se, etiam specie & genere, vt patet inter virtutem & peccatum, odium & amorem; ita etiam ratio *sub quâ* erit diuersa, non autem eadem indiuisibilis in omnibus: si verò considerantur

11 secundùm aliquam rationem extrinsecam, v. g. quatenus sunt reuelata (quod vt summum in

Reuelationes non vniuntur in vno intrinseco.

Theologiâ potest habere locum) adhuc non considerantur sub vnâ eadémque indiuisibili ratione, quæque reperiatur in omnibus: tum quia non est eadem reuelatio de hac & de illâ veritate; sed distinctæ numero, vel fortè etiam specie reuelationes, iuxta diuersitatem rerum reuelatarum: tum quia, licet omnia reuelarentur vnicâ reuelatione (quod fortè in reuelationibus materialibus omnino repugnat) adhuc tamen à Theologiâ non considerantur præcisè quatenus reuelata sunt, id enim habet Fides; sed etiam quatenus iuuant ex suâ intrinsecâ naturâ ad cognitionem de Deo: hæc enim conducibilitas est extrinseca cuilibet, & consequenter iuxta diuersitatem rerum etiam est diuersa ea virtus conducens in Dei notitiam; ergo in obiectis Theologiæ non est vna ratio *sub quâ* nisi fortè specie aut genere, & coalescens ex aggregatione omnium rationum particularium, vt dixi in vniuersum disp. 7. Physicæ à num. 21. de potentiis omnibus respectu suorum obiectorum, & de caussis respectu effectuum: quod absque dubio eodem modo de scientiis aggregatis ex diuersis habitibus dicendum est: si enim sunt multi habitus, ergo & multa obiecta; quodlibet autem habebit suam diuersam entitatem, quâ terminet actum.

Contraria iam dictis refutantur. & Primò, deductio naturalis.

Iam hinc facilè reiicientur diuersæ falsæ opiniones in hoc puncto. Primò enim reiiciuntur, qui rationem discursus seu naturalem euidentiam conclusionis dicunt esse rationem *sub quâ*

12 Theologiæ, quod inde constat esse falsum, quia illa deductio non tam est ex parte obiecti, quàm ex parte modi illud cognoscendi; illatio enim formalis non distinguitur ab ipsis actibus. Obiectiua autem illatio, seu connexio duorum extremorum cum vno medio, non potest esse ratio *sub quâ* Theologiæ: est enim etiam communis Fidei, quæ siue vnico siue duobus aut tribus actibus semper eam connexionem obiectiuam cognoscit, & quidem per discursum formalem, vt ostendi suo loco. Et quidquid sit de Fide, certè omnes aliæ scientiæ habent in suis obiectis, quæ discurrendo cognoscunt, eam connexionem obiectiuam: ergo ea non est propria Theologiæ. Constat Secundò id esse falsum, quia illa illatio etiamsi se teneret ex parte obiecti, adhuc non esset vna eadémque in omnibus obiectis, sed distincta, prout sunt distincta extrema; & medium, cui ea identificantur, & actus, qui constituunt formalem illationem.

Reiiciuntur Secundò alij, qui nescio quibus terminis in re nihil significantibus ponunt finitatem esse rationem *sub quâ* ex parte actus, non verò ex parte obiecti: quia, inquiunt, actus Theologiæ finitus est, non eius obiectum. Reiiciuntur, inquam, quia finitas est ratio communis omnibus scientiis nostris. omnes enim in se sunt quid creatum & finitum. Secundò, ex parte obiecti Metaphysica est infinita, imò & Physica, quæ etiam agit de infinito: Theologia verò multa obiecta habet, quæ non sunt infinita, omnia scilicet, Deo excepto, in quo cum Metaphysicâ conuenit. Tertiò, quia ea finitas non consideratur à Theologiâ: ergo abs re huc truditur, vbi agimus de motiuis seu de rationibus quæ considerantur per actus.

Secundò, finitas actus refutatur.

Reiiciuntur Tertiò illi, qui docent, rationem *sub quâ* Theologiæ esse principia Fidei, vt lumine naturali seu fide humanâ cognoscuntur; quorum illud est fundamentum, quòd Theologia, cùm sit opinatiua, procedere solùm debet ex principiis fide humanâ, aut probabiliter cognitis. Hi, inquam, reiiciuntur, quia quidquid iam sit de suppositionis veritate (de quâ sect. 2.) certè ea non est ad rem: nam illud lumen naturale non est aliud, quàm ipsa naturalis cognitio eorum principiorum; ea tamen cognitio est actus ipse Theologiæ, non verò obiectum illius; vnde non potest ea ratio probabilitatis reduci ad rationem obiectiuam *sub quâ*. Confirmo & explico. Nullus actus Theologicus dicit: *Hoc obiectum est verum, quia cognitum est ab actu intellectus nitente testimonio humano*; sed directè dicit, *Ergo Christus est risibilis, ergo constat animâ & corpore*, &c. ergo obiectum Theologiæ nunquam est ipsa cognitio per lumen naturale habita, quod tam clarum reputo, vt nisi faciendo quæstionem de nomine, à nemine vel probabiliter posse de eâ re dubitari, non dubitem. Deinde hæc ratio non est vna in omnibus, sed diuersa iuxta diuersitatem actuum realium, per quos ea obiecta cognoscuntur; ergo adhuc non assignatur vna ratio indiuisibilis in omnibus obiectis.

Tertiò, contra lumen naturale circa res Fidei. 13

Hinc Quartò, eodem modo refutantur ij, qui à contrario docent, rationem assentiendi supernaturalem esse rationem communem obiectiuam Theologiæ. Reiiciuntur, inquam: nam hæc ratio vt summum potest se tenere ex parte actuum, quatenus hi sunt supernaturales. At tamquam motiuum assensus nullo modo potest concurrere sicut enim dixi paulò antè, Theologiam non dicere, *Christus est risibilis, quia actu naturali cognoui eum esse hominem*; ita nec dicit,

Quartò, contra assensum supernaturalem.

dicit, *Christus est risibilis, quia actu supernaturali hoc à me est cognitum*; sed sine reflexione infert, *Quia Christus est homo*: ergo hæc supernaturalitas non pertinet ad rationem obiectiuam *sub quâ*, de quâ hîc est sermo. An autem omnes conclusiones Theologiæ sint de Fide, dicemus infrà.

Obiectio prima.

Obiicies tamen contra nostram conclusionem cum Tannero hîc disp. 1. quæst. 3. dub. 20. Si in Theologiâ non esset ratio *sub quâ* omnium actuum, vel ipsa naturalitas, vel saltem supernaturalitas, vt secundi dicebant, sed sola & omnia obiecta, quæ in præmissis ponuntur; ergo habitus duo Theologici circa eamdem conclusionem, quorum vnus eam inferret ex duabus præmissis reuelatis; alter verò ex vnâ reuelatâ, & altera de Fide; hi, inquam, habitus essent specie diuersi, quod est contra communem sententiam Doctorum. Sequela verò probatur, quia illi duo habitus procederent ex diuersis principiis.

Solutio. Duo habitus circa eamdem conclusionem in Theologiâ, possunt esse diuersæ speciei.

Respondeo, concedendo sequelam, negando autem consequens, esse contra communem sententiam. Imò dico esse iuxta communem sententiam, exceptis fortè tribus aut quatuor: nam habitus ille inferens in rectâ figurâ conclusionem ex duabus de Fide, in sententiâ ferè omnium est ipsemet habitus Fidei, vnde conclusio inde illata in ferè omnium sententiâ est de Fide. At habitus inferens ex vnâ reuelatâ, & alterâ naturali conclusionem aliquam, non est in communi sententia habitus Fidei, sed Theologiæ; quia consequens inde illatum non est de fide, sed Theologicum, vt fusè in materiâ de Fide ostendi, & infrà tangam: ergo illi duo habitus diuersi sunt specie. Et hoc idem tenetur fateri:
15 siue enim naturalitas siue supernaturalitas sit obiectum formale Theologiæ, certum est, diuersam specie esse supernaturalitatem in gratiâ à supernaturalitate visionis, quia ea supernaturalitas est ipsamet essentia gratiæ, & visionis; quæ sine dubio specie inter se differunt. Et idem à fortiori dico de naturalitate: quis enim negabit, naturalitatem Angeli esse specie diuersam à naturalitate hominis? ergo per has naturalitates, vel supernaturalitates non vitatur tota ea diuersitas habituum.

Obiectio secunda.

Secundò obiicies, Impossibile est vnum habitum simplicem specificari per duas rationes formales toto genere & ordine diuersas, quarum vna sit naturalis, altera supernaturalis: ergo non potest idem habitus habere pro obiecto & veritatem reuelatam, & præmissam naturalem.

Responsio.

Respondeo, hoc argumentum esse debile: Primò, quia iam supponit esse vnicum habitum, qui concurrat ad eum assensum, quod est valdè dubium: potest enim dici, duos eos habitus vtriusque præmissæ simul concurrere ad assensum conclusionis; quia tamen posteà debet generari aliquis habitus simplex ex assensu indiuisibili circa conclusionem, & saltem ille haberet pro obiecto obiectum vtriusque præmissæ; ideò aliter respondeo, nullum esse inconueniens, si ab eodem habitu, imò ab eodem indiuisibili actu, duo obiecta, quantumuis inter se diuersa & opposita, tangantur, & consequenter si à quolibet specificetur inadæquatè. sic ostendi in libris de Animâ, indiuisibilem actum posse esse scientiæ & fidei, & certè quoad obiecta disparata, ego non video, quomodo hac de re vllus dubitare possit. cùm enim dico, *Deus non est creatura*, iste actus indiuisibilis habet habet pro obiecto cognito & specificante non solùm Deum, sed etiam creaturam, quæ sunt inter se magis diuersa obiecta, quàm res reuelata, & propositio naturalis: & quando dico, Lux & 16
tenebræ opponuntur, etiam habeo pro obiecto specificante duas res contradictorias. Quod idem potest ostendi exemplis aliis innumeris, sed hæc sufficiant; quia illa propositio, quam aduersarij supponunt, nullum pro se fundamentum habet, nisi admirationem: scilicet *quomodo possint duo obiecta inter se in esse entis disparata, respici vno actu vel habitu?* quæ statim apparet haud bona dubitatio, quia intellectus & voluntas possunt vnico actu cognoscere, aut amare ea, quæ inter se sunt diuersa; quòd si idem actus attingere ea potest, etiam habitus ad illum actum inclinans à fortiori poterit, quia maior est habitus extensio, quàm actus.

Vnicus habitus, imò & actus, diuersa obiecta simul attingit.

Retorquetur obiectio.

Adde, quod in præcedenti obiectione notaui, etiam aduersarios eâ vrgeri: nam siue naturalitas sit obiectum Theologiæ, siue non, certè ipsamet diuersitas vitij à virtute, ab Angelis, ab homine, consideratur ab habitu Theologico: ergo necessariò debent fateri vnum habitum posse respicere diuersa, quà diuersa. Secundam & quartam obiectionem Tanneri omitto, quia ambæ incidunt in idem, & fusè alibi disp. vlt. Logicæ, sect. 3. eas reieci. eæ autem sunt. Quotiescumque in Syllogismo vna præmissa est de Fide, eo ipso intellectum assentiri tamquam de fide ei conclusioni, & alteram præmissam esse solùm conditionem, sicut motiua ad credendum fide diuinâ non sunt nisi pura conditio. Hanc doctrinam ibi & ab absurdo, & à ratione à priori reieci, ostendique repugnare, vt conclusio, in quâ ipsummet obiectum præmissarum attingitur, sit certior, quàm sint ambæ præmissæ, quidquid sit de credulitatis motiuis: quæ quia non attinguntur per actum ipsum fidei, possunt fortè non tam certò cognosci, 17
quàm ipsa reuelatio; non posset autem assensus fidei in omnium sententiâ esse certior, quàm assensus circa motiua, si intrinsecè attingeret ea ipsa motiua. vide quæ ibi fusè dixi, quæque ex parte infrà repetam.

Conclusio nequit esse certior quàm ambæ præmissæ.

Concluditur quid sit obiectum Theologiæ.

Constet ergo ex dictis, rationem obiectiuam, seu obiectum Theologiæ, vel quod per actus ipsius attingitur, siue sit obiectum *quod*, siue *quo*, non esse rationem aliquam supernaturalitatis aut naturalitatis; sed mysteria illa, siue veritates reuelatas, & principia alia naturalia, quæ illis coniunguntur ad inferendas conclusiones Theologicas, & vt summum, inadæquatè etiam pertinere ad rationem obiecti reuelationem Dei circa ea obiecta, quæ ex fide tamquam principia sumuntur à Theologo. Quòd autem hæc obiecta cognoscantur actu naturali aut supernaturali, non pertinere ad obiectum Theologiæ, sed ad modum intrinsecum tenentem se ex parte ipsorum actuum, non verò ex parte obiecti.

SECTIO II.

An Theologia suum obiectum respiciat scientificè.

EXPLICATO obiecto Theologiæ, iam ad modum, quo illud attingit, discedendum est; & Primò, an scientificè, in hac sectione; dein, an practicè, in sequenti.

SVBSE

SVBSECTIO I.

Deciditur difficultas.

ARBITROR, in hoc puncto vix posse esse differentiam de re, & omnes qui inter se hic valdè concertant, solo nomine differre, vt iam ostendo. Dicunt ergo aliqui, Theologiam esse scientiam, eò quòd licèt principia non sint ab ipsâ euidenter cognita, illatio tamen seu consequentia est euidens. Alij verò Secundò, inter quos Granadus hic disp. 4. sect. 6. dicunt ideò eam esse scientiam, quia licet nos non cognoscamus scientificè ea obiecta, Beati tamen, quorum scientiæ Theologia nostra subalternatur, habent euidentiam de eis obiectis. Alij verò è contrario negant eam esse scientiam, quia non cognoscit sua principia euidenter. Ecce omnes hi tres de re conueniunt, a nobis non cognosci clarè principia omnia conclusionis Theologicæ; nullus etiam negat, consequentias multas euidenter cognosci à Theologo; omnes item affirmant, eas veritates à Beato cognosci euidenter. Hæc de re omnino sunt certa, iam autem an propter euidentiam consequentiæ, an propter euidentiam Beatorum, Theologia dicenda sit scientia, quis non videat, purè ad quæstionem de nomine circa significationem vocis *scientia* pertinere? non ergo oportet rem hanc, nisi vt de nomine accipere; priùs tamen, quàm modum loquendi in hac quæstione declarem,

De scientiæ nomine litigatur.

Granadus.

18

Euidentia Theologiæ qualis.

Aduerto Primò, nos posse loqui vel de Theologiâ nostrâ, quam hîc in viâ habemus, vel de Theologiâ quam habent Beati, siue illa sit diuersa specie, siue non; verum tamen est eam propriè non pertinere huc, sed ad quæstionem de visione Dei, vel ad quæstionem de beatitudine: dicam tamen breuiter de illâ aliquid, cùm, quid de nostra sentiendum sit, explicuero.

Theologia nostra & Beatorum.

Aduerto tamen, improbabilem esse sententiam Francisci de Marchia, apud Valentiam & Tannerum, aientis nostram Theologiam in se esse euidentem, eò quòd Theologo fidei principia fiant euidentia virtute ipsius fidei & intellectus; falsam, inquam: constat enim contrarium ipsâ experientiâ, vt cuilibet intuenti, & supra se reflectenti, patebit. Quis enim habet euidentiam de mysterio Trinitatis, eò quòd illud credat? Deinde aduersatur Scripturæ, nos hîc per ænigmata & obscurè ea mysteria cognoscere docenti, item fidem esse argumentum non apparentium. Eam Marchiæ opinionem fusiùs reieci in materiâ de Fide.

Franciscus Marchia.

Fides nō dat euidentiam Theologo.

19 Aduerto Tertiò, licet de re inter omnes sit certum, principia Fidei non cognosci euidenter à nobis, malè tamen id à non nemine inde probari, quia si Theologia haberet euidentiam de eis principiis, non esset necessaria Fides de illis ad salutem, quod est contra Paulum & veritatem Catholicam. malè, inquam, inde probari, quia etiam de existentiâ Dei necessaria Fides, cùm tamen de eâ habeatur euidentia: non enim Fides ideò requiritur, quia de eo obiecto sine illa non possumus habere cognitionem, nam saltem per fidem acquisitam omnia ea mysteria cognoscere possumus: requiritur ergo, vt sit proportionata supernaturalis cognitio de obiecto per actum etiam supernaturalem voluntatis amandum, de quo in materiâ de Fide & Gratiâ fusiùs. Vnica ergo probatio obscuritatis Theologiæ in se, inde desumitur, quòd supponat sæpè pro præmissis veritatem solâ fide cognitam, v. g. *Deus est trinus & vnus, Deus est supernaturalis remunerator*, &c. His positis,

Theologia cur obscura.

Dico Primò. Modus loquendi Granadi non placet: planè enim nomine abutitur ille qui meam obscuram cognitionem vocat scientiam, non ob aliam rationem, quàm quòd ab alio illud idem obiectum cognoscatur scientificè. Imò probo in hac re, ipsum sibi repugnare: nam Fides non dicitur ab ipso scientia, & meritò: omnes enim ad vnum Fidei negant nomen scientiæ. At Theologia non subalternatur scientiæ Beatorum, nisi ratione Fidei: Fides enim est quæ, vt sic dicam, percipit ea quæ Beati vident: ergo ob hanc subalternationem non benè Theologia potiùs quàm Fides vocatur scientia. Confirmo, quis vnquam dixit, me habere scientiam propriam & euidentem de morte alterius ex eo, quòd alter, cui ego dicenti credo, de eâ re scientiam & euidentiam habeat? 20 Certè hic est improprius valdè loquendi modus: quid enim iuuat, vt ego sciam aut videam rem, quòd alter eandem sciat, si inde nulla in me deriuatur scientia, sed cognitio quædam obscura per fidem?

Locutio Granadi non placet.

Adde, hanc subalternationem Theologiæ ad Beatorum scientiam esse impropriam, dixerim meliùs, nullam, etsi videam, illam communiter doceri, quia res non benè examinatur: quomodo enim Theologia aut Fides pendet a Beatis; numquid antequam vlla creatura bearetur (pone Angelos & homines non fuisse beandos, nisi in fine mundi) numquid, inquam, in eo casu nostra Fides suis obiectis non assentiretur eodem modo quo iam? numquid Theologus non inferret omnes suas conclusiones cum eadem certitudine quâ iam? vel quid meum discursum Theologicum iuuat, Salomonem in gloriâ esse, aut non esse? quod eodem modo de aliis Beatis dici posset. Imò addo, Etiamsi concederetur per impossibile, Deum à nobis non posse videri clarè, aut non posse vnquam euidenter cognosci mysteria reuelata, adhuc nos possemus ea credere, & ex eis per discursum inferre conclusiones Theologicas, vbi est ergo subalternatio?

Theologia nostra, Beatorum non subordinatur.

Ratione à priori hanc subalternationem reiicio, quia in tantum, v. g. Physica dicitur subalternari Metaphysicæ, in quantum Physicus accipit à Metaphysico ea principia, quæ ipse Physicus euidenter cognoscit: alioquin enim Physicus, vt talis, non procederet scientificè. At nostra Theologia, nec accipit à Beatorum scientiâ sua principia, quia hæc accipiuntur ex sola Dei reuelatione. Secundò, neque si accipiat, ea cognoscit clarè, sed purè obscurè, sicut dixi paulò antè in homine audiente ea quæ alius narrans viderat, vbi ex ea narratione nulla audienti communicatur propriè scientia, sed cognitio obscura nitens præcisè alterius testimonio: ergo 21 nulla subalternatio ibi intercedit. Nec eò quòd Fides nostra ordinetur ad obtinendam Beatorum gloriam, seu visionem & scientiam, Theologia dicenda est subalternari scientiæ Beatorum. Hoc enim potiùs reiicit eam subalternationem, quia scientia subalternata non ordinatur ad subalternantem, sed (vt sic dicam) è contrario subalternans ad subalternatam: debet enim subalternans supponi iam acquisita ante subalternatam, vt ei submittat quasi instrumenta, seu principia, quibus subalternata vtatur, hîc autem è contrario contingit, vt obiectio contendit:

Theologia nō accipit à Beatis sua principia.

Subalterna quomodo inuicem ordinentur.

priùs enim supponitur adepta Theologia, & præcise ideò dicitur subalternari, quòd procedat & ordinetur, ad obtinendam scientiam Beatorum; quod magis causat subalternationem in ipsâ scientia Beatorum, quàm in Theologiâ.

Quomodo Theologia ordinetur ad gloriam.

Respondeo ergo absolutè obiectioni, Theologiam vel Fidem ordinari ad gloriam non in genere, vt sic dicam, scientiæ; sed in genere moris & meriti, quatenus Fides iuuat ad efficienda opera bona, quibus gloriam consequamur. Hoc autem planè est impertinens ad subalternationem in genere scientiæ. Imò Theologia fortè non subalternatur etiam in hoc sensu, quia ea non conducit immediatè ad benè operandum. Hoc enim præstat Fides, sed vel pro ingenio acuendo, vel pro instructione populi, pro confutatione hæresum, &c. Et hæc obiter circa eam subalternationem.

Euidens illatio non sufficit scientiæ.

Dico Secundò. Neque etiam placent, qui Theologiam ideò vocant scientiam; quòd inferat euidenter conclusionem, licet ex præmissis obscuris: nam, iuxta communem acceptionem huius vocis *scientia*, requiritur vt præmissæ sint euidentes; alioquin etiam ob eamdem rationem Fides ipsa deberet dici scientia (quod ta-

22 men nullus admittit.) Probo autem sequelam: nam etiam Fides nititur bonitati consequentiæ, seu habet consequentiam euidentem (siue vnico, siue tribus actibus id fiat, de quo iam non disputo:) nam euidenter ex eo, quòd *Deus sit in omnibus suis dictis verax*; & *hoc sit à Deo dictum*; concludit, *hoc esse verum*, vt fusè in materiâ de Fide ostendi: ergo Theologia non est dicenda scientia ob euidentiam consequentiæ. Ex his

Theologia non est propriè scientia. P. Vasquez. P. Tanner. D. Thomas.

Dico Tertiò. Probabilior est sententia eorum, qui Theologiam nostram dicunt non esse propriè scientiam. Pro quâ varios Auctores refert P. Vasquez disp. 4. c. 6. Tannerus disp. 1. quæst. 2. dub. 3. vbi eam ipsi defendunt, & probant ex D. Thomâ, qui quæst. 2. de veritate art. 3. ad 6. agens de Geometria dicit, Memoriter tenens conclusiones Geometriæ, si non propter media geometrica ei assentiatur, non habebit Geometriæ scientiam. Huius conclusionis probatio non aliunde petenda est, quàm ex acceptione communi vocis *scientia*, quòd scilicet significet cognitionem euidentem ex euidentibus præmissis deductam: quod non habet procul dubio Theologia, vt & aduersarij fatentur: ergo non est propriè scientia.

SVBSECTIO II.

Obiectiones solutæ, & quædam doctrina reiectæ.

OBIICIES Primò, Theologia habet multos Syllogismos, in quibus vtraque præmissa est euidens: quandocumque enim assumitur in Syllogismo veritas aliqua reuelata quæ aliunde nota est euidenti ratione, v. g. *Deus est vnus*, & pro minori assumitur altera etiam naturaliter euidens, tunc consequens scientificè noscitur, ergo & Theologia habet aliquas cog-

23 nitiones scientificas. Responderet fortè quis, illum Syllogismum, in quo assumerentur duæ præmissæ de Deo euidentes, non futurum Theologicum; sed vel ad Metaphysicam, vel ad aliam scientiam spectaturum. Sed contra, quia si veritas reuelata, quando est obscura; potest esse præmissa Theologica; cur eadem veritas non erit etiam præmissa, quando est clara? claritas enim non videtur obesse, quo minùs à Theologiâ accipiatur ea propositio.

Euidens tantùm vt reuelatum assumitur.

Meliùs ergo respondetur Primò, eam veritatem non assumi à Theologiâ secundùm se, sed vt reuelatam, vt sic autem cognoscitur obscurè, quia medium, id est, reuelatio est nobis obscura: illa ergo præmissa, *Deus est vnus*, prout ad Theologum pertinet, est talis, *Deus est vnus, quia ipse hoc reuelauit*, & vt sic est planè obscura.

Pauca sunt scientifica in Theologiâ.

Secundò potest responderi, admittendo aliquas valdè paucas cognitiones in Theologiâ scientificas, negando tamen propter illas posse dici Theologiam simpliciter scientiam, quia licet aliqua de Deo ex solâ ratione naturali demonstrentur, & fortè ea vt sic etiam ad Theologiam, & non ad Metaphysicam spectent; sunt tamen tam pauca, vt vix possibile sit sine Fidei subsidio aliquid à nobis benè doceri.

Euidens reuelatio facit speciè aliam Theologiam.

Obiicies Secundò, Si quis haberet euidentiam in attestante, haberet propriè scientiam de mysterio reuelato, etiamsi niteretur testimonio Dei: ergo Theologia potest esse scientia. quòd enim non habeamus euidentiam in attestante, est per accidens, ad Theologiam nostram. Respondeo, eam cognitionem mysterij cum euidentiâ in attestante futuram quidem scientificam; diuersam tamen in specie ab eâ, quam nos habemus in nostrâ Theologiâ, & de quâ hîc loquimur. Quid autem sit de Theologiâ eorum qui Deum vident, vel audiunt reuelantem, dicam paulò pòst.

Contra Vasquez. & Caietanum.

Aduerte, P. Vasquez disp. 4. cap. 4. ex Caietano docuisse, Theologiam nostram, si consideretur, non quatenus est in nobis obscura, sed sine imperfectione obscuritatis, esse propriè scientiam; quia si possent demonstrari ea principia, generaret scientiam, numquam tamen Theologiam posse propriè scientiam generare: nam qui de principiis Theologicis euidentiam haberet, necessariò deberet Deum clarè videre; hic autem non posset discurrere, ergo nec habere scientiam. Hanc Vasquez doctrinam reiicit

P. Tanner.

Tannerus suprà num. 6. quia Theologia etiam vt præcisa ab imperfectione obscuritatis, non est cognitio euidens, ergo neque erit scientia. Verùm hæc impugnatio non mihi satisfacit: nam si semel concedatur, eam scientiam præscindi seu separari ab obscuritate, debet esse necessariò euidens: separatio enim (de quâ hîc Caietanus & Vasquez loquuntur) non est solius rationis, sicut quando cognoscitur animal non cognoscendo, an sit rationale vel irrationale. in hoc enim sensu, si cognitio Theologica consideretur, quatenus præcisè est cognitio, seu secundùm rationem cognitionis, vt sic abstrahendo ab eo quòd sit obscura vel clara, in hoc, inquam, sensu non potuit Caietanus vel Vasquez, ne quidem somniare eam esse scientiam; sicut nec potuit dicere, animal vt præcisum à rationali & irrationali, esse rationale seu hominem: non ergo in eo sensu Caietanus & Vasquez loquuntur, sed de præcisione & separatione reali ab imperfectione obscuritatis; & consequenter deberet intelligi ea cognitio cum perfectione claritatis & euidentiæ. quod ita ibi explicat Vasquez, vt, si ea principia cognoscerentur clarè, generarent scientiam, vt paulò antè dixi ex ipsius mente.

Præcisâ obscuritate, necessariò est euidens.

Euidentia

Meliùs ergo ex hoc ipso capite redarguitur hæc doctrina, quia vel nihil dicit, vel certè quid 25

obscuritas est essentialis suo actui. quid repugnans. Pro quo suppono (quod non videtur hic à Caietano & Vasquez consideratum) euidentiam & obscuritatem cognitionis non esse accidens aliquod illi superadditum, aut denominationem extrinsecam separabilem ab illâ; sed esse prædicatum essentiale identificatum cognitioni, non aliter quàm homini rationalitatem. Vnde fit, vt nec per diuinam potentiam queat cognitio vlla, quæ semel est euidens, fieri obscura; aut è contrario, quæ obscura, reddi euidens: licet enim, qui per vnum actum cognoscit obscurè obiectum, possit illud idem cognoscere clarè per alium actum, ipse tamen actus obscurus non potest clarus euadere: semper enim in se obscurus manet, sicut probabile argumentum non fit in se euidens, eò quòd ego habeam alia argumenta euidentia de eâdem veritate. Nec quia ego habeam euidentiam de existentiâ Dei, ideò actus Fidei, quo eam existentiam cognosco obscurè, redditur in se clarus. Hac ergo certâ doctrinâ positâ, clarè reiicitur Caietani sententia: nam dum dicit, *Si Theologia separetur ab obscuritatis imperfectione*, idem est, ac si diceret; Si Theologia esset euidens, & scientia esset scientia; quæ propositio vera quidem est, sed nugatoria, & ex illâ malè infertur propositio alia absoluta de inesse, id est, Theologia est scientia, ac si quis diceret, *Equus est homo, quia si separaretur per impossibile ab irrationalitate, & daretur ei rationalitas, esset homo*; certè esset malus modus loquendi. Quòd si secundum sensum intendat, scilicet, posse ab ipsâ Theologiâ separari obscuritatem, & dari ei claritatem, dicit rem impossibilem, vt ex proximè dictis constat. Quòd verò aliæ scientiæ, seu Theologiæ ab hac diuersæ careant obscuritate, parum iuuat istam, de quâ nunc agimus: sicut parum iuuat equum, vt sit homo, quòd alia animantia ab eo diuersa discursu & ratione polleant, qualia nos sumus. Constat ergo, non posse propter eam abstractionem vllo modo Theologiam nostram dici scientiam, magis quàm equus dici possit homo.

Explicatio propositionis conditionalis Caietani.

26

Contra Banez. Hinc obiter reiiciendus est Bañez apud Granadum aiens, conclusionem Theologicam nunc obscuram, reddendam in cælo claram, sicut actus bonus potest fieri malus, aut è contrario. Reiiciendus, inquam, ex dictis, quia claritas est essentialis illi actui; exemplum autem de actu malo non est ad rem: nam, vt alibi ostendi, malitia prouenit & à libertate, & à prohibitione, quæ sunt extrinseca actui; vnde idem actus in substantiâ manens, potest mutari ex indifferenti in malum, & è malo in indifferentem: at claritas, cùm sit ipsamet essentia cognitionis, non potest mutari manente eâdem actus essentiâ.

Dico Quartò, Prophetæ, & illi omnes qui euidentiam habuerint in attestatione circa res reuelatas, possunt habere euidentiam de conclusionibus Theologiæ ex eâ reuelatione & aliâ præmissâ naturali euidenti illatis, & consequenter possunt habere scientiam, diuersam tamen à nostrâ, iuxta paulò antè dicta.

P. Vasquez.

Cum euidentiâ attestantis stat discursus. Hæc est contra Vasquez opinantem, eum, qui habet euidentiam de principiis Fidei, non posse discurrere, & consequenter fieri non posse, vt sit aliquis discursus Theologicus scientificus. Probatur autem conclusio ex his, quæ in materiâ de Fide docui contra ipsum, scilicet, quando quis habet euidentiam de veritate Dei in suis dictis, & reuelatione, etiam habere euidentiam de illius obiecti reuelati existentiâ, & syllogismum illum non esse minùs scientificum, quàm si ab existentia vnius relationis inferretur existentia alterius, quæ essentialiter comitatur priorem; & quàm si caussæ existentiâ probaretur ex effectu. Ergo cùm sit connexa necessariò reuelatio Dei cum existentiâ rei reuelatæ, qui ex reuelatione euidenter cognitâ infert existentiam rei reuelatæ, certè scientificè & euidenter arguit: ibidem autem solui quod 27
Obiectio soluta. Vasquez obiicit, scilicet, eam euidentiam solùm esse per medium extrinsecum, quod ad scientiam non sufficit: dixi enim & eam, quæ fit ab effectu ad caussam, & è contrario à caussâ necessariò ad effectum, esse per medium extrinsecum, & tamen esse veras demonstrationes, quia fiunt per res connexas, vt etiam ex vnâ ad alteram relationem, casu quo distinguerentur, esset argumentum euidens, per medium tamen extrinsecum: sola enim demonstratio porissima propter quid, quæ fit per definitionem essentialem, petit esse per medium intrinsecum.

Per extrinsica connexa verè demonstratur.

SVBSECTIO III.

Quid de Theologiâ Beatorum.

Beati habent propriam scientiam de Deo. DICO Quintò, Etiam Beati in cælo possunt habere scientiam Theologicam proprio modo dictam, specie tamen à nostrâ distinctam. *P. Vasquez.* Hæc etiam est contra Vasquez citatum, eam *P. Tanner.* tamen defendit Tannerus num. 8. vbi aliquos *P. Molina.* pro eâ refert, Molina item 1. part. quæst. 1. artic. 1. disput. 1. Probari potest facilè respondendo obiectioni, quâ videtur ostendi repugnare in eis talem scientiam, quæ suprà tacta est ex P. Vasquez. Beati videndo Deum non possunt circa illum discurrere, quia immediatè est illis notus; neque circa mysteria Fidei, quia omnia sunt illis immediatè nota per proprias species inditas, sicut Angelis sunt notæ res naturales: ergo sicut Angeli circa naturalia non possunt discurrere, neque Beati circa supernaturalia: ergo non possunt habere scientiam Theologicam propriè dictam.

Probatio ex obiectionis solutione.

Beati non omnia immediatè vident in Deo. Respondeo Primò, Beatos non semper omnia quæ reuelata sunt, videre in se immediatè: nam de die iudicij, de aliis etiam rebus non habent notitiam immediatam, ergo ex hoc capite benè possunt ipsi discurrere. Secundò, aliud esse eos non discurrere circa mysteria reuelata, quia illa clarè vident: quod solùm probat ratio P. Vasquez, & in hoc sensu, neque fortè nos in 28
viâ discurrimus circa ea mysteria vt reuelata. Aliud verò esse, quòd ex mysteriis illis quæ clarè & immediatè vident, non discurrant ad alia quæ non vident, sicut nos ex mysteriis quæ credimus, discurrimus ad ea quæ non sunt reuelata, & in discursu euidenti ex his quæ immediatè videmus, discurrimus ad ea quæ non videmus: malè ergo ex cognitione immediatâ circa mysteria reuelata negatur Beatis omnis discursus; solùm enim infertur non esse discursum circa ea, non verò infertur non esse absolutè discursum, saltem circa alia quæ ex reuelatis inferri possunt. Replicabis, Beati vident immediatè mysteria reuelata, ergo ea comprehendunt, ergo vnico actu in eis cognoscunt quidquid inferre nos possumus distinctis actibus;

Replica contra solutionem.

bus: ergo non discurrunt, & hoc probat instantia suprà allata de Angelis. *Responsio prima.* Responderi potest Primò, etiamsi ea obiecta cognoscantur eo primo actu, nihilominùs tamen Beatos pro suo libitu, & connaturali animæ virtute discursiuâ se posse determinare ad discurrendum, siue ea obiecta anteà nouerint, siue non; *Etiam circa comprehensa discurrunt.* quia intellectus etiam circa ea quæ priùs nouit potest discurrere, & idem potest cognosci duplici cognitionis genere, nec impedit clarior cognitio aliam minùs claram; sicut Fides non impedit visionem de eodem obiecto in communi & probabiliori sententiâ. Ita Tannerus.

P. Tanneri responsio examinatur. Verùm hæc responsio non tam conducit ad satisfaciendum huic replicæ factæ contra meam secundam solutionem, quàm sit noua solutio ad præcipuum argumentum, iam enim hîc conceditur, ea ipsa obiecta, circa quæ fit discursus, cognosci aliàs immediatè à Beatis, quod in eâ secundâ solutione negabatur. Prætereà in hac responsione duo valde diuersa videntur confundi: *Duo in eâ nõ benè distinguuntur.* aliud enim est circa eandem rem simul habere discursum, & simul notitiam immediatam; 29 hoc enim benè in solutione asseritur non dicere vllam repugnantiam; aliud autem quòd ex eâdem cognitione, quâ in aliquo medio cognoscitur obiectum, inferatur rursus per actum distinctum cognitio de eo obiecto: verbi gratiâ, vnico actu cognoscens ignem, noscit ignem habere virtutem producendi calorem, vt quid posteà inferet ex eo ipso actu, *ergo ignis potest producere calorem?* videtur enim valdè impertinens talis actus; ergo si concedimus, Beatos comprehendere obiecta quæ cognoscunt, & in eis cognoscere eo actu alia ibi contenta, non videntur posse inde alium actum inferre circa eadem obiecta contenta. Hæc tamen impugnatio non videtur admodum bona: dicam enim in materiâ de visione & scientiâ Dei, Deum se comprehendentem, ac in se cognoscentem creaturas posse habere aliam secundam cognitionem, quâ inde quasi inferat, *ergo possibiles sunt creaturæ*, quæ est cognitio immediata creaturarum in seipsis.

Reiicitur ad hominem. Meliùs ergo reiicitur Tanneri responsio ad hominem, eò quòd Angelis negat discursum non ob aliam rationem, nisi quia quando comprehendunt ignem, eodem actu comprehendunt ibi contenta: vnde alius actus inde circa ea contenta deductus planè videtur esse impertinens; vel si non est impertinens, cur ex superabundantiâ non poterit esse in Angelo discursus? & certè quoad hoc non potest assignari sufficiens disparitas inter Angelos & Beatos.

Beatus non cognoscit omnia comprehensiuè. Aliter igitur obiectioni è numero 34. respondeo Primò, non necessariò Beatos comprehendere omnia obiecta quæ cognoscunt; vnde non est necessum, vt eo actu cognoscant alia quæ ibi continentur, sed posse relinqui locum discursui, sicut & nos, etsi videamus albedinem, non eam comprehendimus, & sic de aliis obiectis. *Obiecta, etsi comprehensa, dant tamen discursui locum.* Secundò, esse aliqua obiecta, quæ sola etiamsi comprehendantur, non ducunt in cognitionem alterius; at si simul cum alio, tunc ex cognitione comprehensiuâ vtriusque resultat, per discursum tertia cognitio de alio obiecto ibidem contento.
30 Sic infrà quæst. 14. Deo dante, docebo, Deum ex solâ comprehensione suæ scientiæ mediæ, & seorsim ex solâ auxilij existentis comprehensione, non posse cognoscere, quid certò sit absolutè euenturum; at ex duabus illis cognitionibus, *Si hoc auxilium dedero, respondebit*, &, *hoc dabo*, rectè inferri absolutè, *ergo respondebit absolutè* quod in Deo fit per tertium actum ratione nostra distinctum, in Beatis autem & Angelis potest fieri per tres realiter distinctos, & consequenter per propriissimum discursum & scientiam de quâ in præsenti. Eiusmodi etiam obiecta sunt, veracitates & reuelatio: quodlibet enim seorsim sumptum non ducit in notitiam rei reuelatæ: vnde duæ cognitiones, vna de reuelatione, altera de veracitate etiam simul sumptæ, non affirmant absolutè existentiam obiecti reuelati, licet inferant vnam aliam tertiam id affirmantem. Et propter similia obiecta arbitror etiam in rebus naturalibus posse Angelos discurrere, *Circa naturalia etiam discurret Beatus.* vt suo loco fusè probabo; & hinc etiam iudico in illis posse esse Theologiam aliquam, quæ sit scientia. nam debemus illis concedere vim discursiuam saltem in aliquo casu, quando non penetrant perfectè obiecta: sine dubio enim diabolus ex indiciis diuersis & coniecturis discurrit ad multa obiecta, & consequenter natura Angelica habet eam vim discurrendi: *Angeli natura est discursiua.* atqui Angeli in cælo non necessariò comprehendunt omnia mysteria gratiæ: ergo non necessariò cognoscunt eodem actu omnia ibi in eis mysteriis contenta; poterunt ergo coniungendo alteram cognitionem vel vniuersalem, vel alterius obiecti, inferre per discursum tertiam aliam veritatem.

Vltimò tandem obiicies, his quidem probari, Angelos & Beatos habere cognitiones aliquas discursiuas, non tamen vllo modo persuaderi illos habere scientiam Theologicam: 31 illæ enim cognitiones erunt circa aliqua obiecta inter se disparata & singularia, quæ non poterunt constituere vnam scientiam totalem; nam circa Deum, & dona gratiæ, & Incarnationem vix videntur posse discurrere. Vna autem vel altera veritas per discursum obtenta, non efficiet scientiam, sicut nec in nobis, vt suprà dixi.

Respondeo Primò, me iam non esse solicitum, *Scientia Theologica in Beatis quanta sit.* an habeant Beati scientiam in eo rigore, prout dicit coniunctionem multarum veritatum in ordine ad vnum obiectum attributionis, sed solùm me contendere, eos posse habere multas cognitiones Theologicas propriè scientificas, id est, per demonstrationem obtentas, respondentes aliis Theologicis nostris obscuris.

Videtur esse totalis. Respondeo Secundò, fortè Beatos habere tot cognitiones, quot ad vnam scientiam necessariæ sunt: nam licèt Deum clarè videant, non tamen quilibet videt omnia quæ sunt eminenter in Deo, etiam fortè ex mysteriis Fidei: vnde etiam circa Deum possint discurrere, & circa mysteria gratiæ ex aliis principiis & veritatibus, quas immediatè cognoscunt. Et hæc circa Beatos sufficiant: non enim possumus certò definire, quos actus de facto habeant, sed vt summum, qui illis non repugnent.

SECTIO III.

An Theologia sit practica.

Quæstio ferè est de nomine. ARBITROR etiam in hac materiâ vix posse esse quæstionem illam de re, imò nec de nomine, statutis his quæ circa significationem scientiæ practicæ & speculatiuæ tradidi in Proœmialibus Logicæ, *Scientia practica quæ.* vbi dixi, ex communi sensu practicam scientiam eam solùm dici, quæ ordinatur

natur ad effectionem sui obiecti, nec sufficere eam ad alterius rei diuersæ productionem dirigi, si suum obiectum efficere non potest.

Theologia, vt agit de Deo, non est practica.

Hinc infertur Primò, Theologiam, quatenus agit de Deo, non posse esse practicam: quia licet ordinetur ad amandum Deum; hoc tamen non est ordinari ad eum efficiendum: amor autem qui efficitur, non est obiectum eorum actuum
32 Theologiæ, quatenus, vt dixi, feruntur in Deum. Vnde qui Theologiam ex hoc capite dicunt esse practicam, abutuntur ferè nomine praxis. Nec minùs abutitur nomine praxis (licet in re non sit difficultas) qui Theologiam etiam, quatenus versatur circa Deum, ideò dicit esse practicam, quòd ordinetur ad consecutionem Dei; abutitur, inquam, quia Philosophi, vt dixi, nomine scientiæ practicæ eam præcisè intelligunt, quæ ad effectionem sui obiecti ordinatur; non est autem efficere Deum, possidere ipsum per visionem ipsius.

Nec vt agit de Christo, Angelis, homine.

Secundò infertur, eodem modo neque quatenus agit de Incarnatione Christi, eiúsque sanctitate, de Angelis, de homine, aut de pœnis inferni, &c. esse practicam: nihil enim ex his fieri potest per Theologicam cognitionem, vt ex terminis patet; an verò quatenus agit de actibus bonis supernaturalibus, sit practica, non ita certum.

An circa actus supernaturales sit practica.

Communiter videtur asseri, eam esse practicam, quia omnes illi actus supernaturales fieri possunt ex vi cognitionis eorum. Nihilominùs tamen potest in contrarium non leuiter obiici:

Videtur quòd non.

Actus Theologiæ non possunt aliter efficere suum obiectum, quàm illuminando voluntatem, vt amet illa obiecta, & efficiat circa illa actus: atqui actus supernaturales virtutum non fiunt ex directione cognitionis Theologiæ, tum quia Theologia secundùm conclusionem est forte naturalis, ideóque insufficiens ad actum amoris supernaturalem; tum quia ad hoc Fides sufficit: ergo Theologia, respectu eorum actuum, non est practica, sed purè speculatiua. Nec si comparetur cum actibus naturalibus virtutum, etiam videtur posse esse practica, quia eos actus naturales vix considerat, tum quia nec illi efficiuntur à cognitione Theologicâ, sed à cognitionibus scientificis, & lumine naturæ notis circa bonitatem moralem obiectorum.

Circa supernaturales & naturales actus practica est.

Dicendum tamen, his non obstantibus, Theologiam esse practicam, quatenus agit de virtutibus seu actibus bonis tam naturalibus quàm supernaturalibus. Probatur
33 ex dictis à me de scientiâ practicâ, scilicet, ad hanc non requiri, vt immediatè concurrat ad effectionem sui obiecti: sufficit enim, si id præstet saltem mediatè: atqui hoc habet Theologia respectu horum actuum, ergo est practica. Probatur minor: nam licet immediatè actus boni supernaturales dirigantur à Fide, ipsa tamen reflexa cognitio Theologica de illis non leuiter hominem iuuat ad se determinandum & applicandum ad eos actus efficiendos: cognoscere enim distinctiùs & eorum valorem & modum, quo sua obiecta attingunt, ceteráque quæ de eis tradit Theologus, inuitant hominem ad eos efficiendos, etiamsi posteà cognitio immediatè dirigens sit ipse actus Fidei: & hinc satisfit rationi dubitandi in contrarium paulò antè positæ.

Actus Fidei non est sine naturali cognitione.

Adderet fortè quis pro hac sententiâ secundam rationem, quia scilicet cognitio supernaturalis Fidei non habetur sine cognitione naturali: semper enim apprehensio naturalis eorum mysteriorum præcedit iudicium supernaturale eorundem: ergo saltem ex hoc capite, quatenus Theologia versatur circa sua principia per actus naturales, qui propriè Theologicas præmissas constituunt, non solùm iuuabit, vt meliùs actus supernaturales virtutum efficiantur, sed etiam erit necessaria, saltem mediatè, quatenus sunt necessarij actus illi naturales Theologici, vt habeantur alij supernaturales immediatè necessarij.

Theologia vt sic, non est necessaria ad bonos actus.

Sed contrà Primò, quia non est propriè Theologia, quæ circa illa principia versatur: multæ enim ex illis principiis sunt veritates Metaphysicæ aut Philosophicæ, aliæ sunt solæ veritates Fidei, quæ vt sic non dicuntur Theologicæ: Theologia enim formalissimè consistit in indagatione & discursu ex eis veritatibus ad alias occultiores: ergo quia præmissæ illæ sunt necessariæ, non sequitur Theologiam esse ne-
cessariam. Secundò, falsum est, non posse in 34
conclusionem Theologicam influere actus supernaturales Fidei, quibus principia alia reuelata cognoscuntur: ergo non erit necessaria ibi ea cognitio naturalis, etiamsi per accidens existat simul cum supernaturali: ergo Theologia qua talis, siue ea consistat in præmissis naturalibus, siue, quod verius est, in ipsâ conclusione, non est simpliciter necessaria ad operandum benè moraliter: ergo ex hoc capite non potest defendi eam esse practicam. Sufficiat ergo prior ratio desumpta ex vtilitate illius.

Actus naturales Theologia immediatè dirigit.

Circa actus naturales virtutum res est clarior: illi enim possunt dirigi omnino etiam immediatè à cognitionibus Theologicis naturalibus: cùm enim ad actus naturales virtutum sufficiat cognitio naturalis eiusdem virtutis, Theologia autem versetur circa hos actus virtutum, sine dubio erit sufficiens, vt voluntas per hos actus dirigatur, ac proinde actus hi practici erunt, verbi gratiâ, actus quo Theologus dicit: *Iustitia est virtus, quâ quis cuique suum ius reddit: atqui tu tenes ius Petri retinendo rem illius: ergo ex iustitiâ debes illi suum ius reddere*; actus hic sine dubio influit in eam restitutionem; item, *Peccatum est grauissima iniuria Dei; ergo debet ab homine vitari.* Hinc ergo potest homo iuuari ad volendum etiam actu naturali illud peccatum vitare, & sic de ceteris.

Dices, Illi actus, qui assumuntur pro præmissis, sufficiunt ad directionem voluntatis in ordine ad actus virtutum moralium: at illi non sunt Theologici, sed ex quibus Theologia nouas infert conclusiones, iuxta paulò antè dicta; conclusiones autem non videntur posse iuuare ad operandum, ergo. Hæc est altera ratio ad probandum Theologiam esse purè speculatiuam, quámque supra secundo loco posuimus.

Conclusio Theologica iuuat ad benè agendum.

Cui respondeo Primò, etiam ea principia seu præmissas, quæ Theologia assumit aliunde, posse quodammodò dici actus Theologiæ, qua-
tenus eis vtitur, & sæpè eosdem etiam probat 35
à posteriori, vel ex aliis suis conclusionibus, &c. Secundò, & meliùs, negando conclusiones illatas à Theologo non esse vtiles ad operandum: nam quis neget esse conclusionem Theologicam, quæ infertur ex hoc principio reuelato Omne peccatum mortale punitur pœnâ æternâ; & illo altero, Occidere hominem iniustè est mortale: ergo punitur homicidium pœnâ æternâ, ergo vitandum? quis prætereà neget conclusionem

sionem

sionem hanc valdè iuuare, vt actu etiam naturali homo velit illud vitare? ergo etiam conclusio Theologica est vtilis ad effectionem sui obiecti.

Etiam naturales actus considerat Theologus.

Quod verò dicebatur suprà, actus naturales non consideratì à Theologia, falsum est, tum quia possunt esse materia reuelationis; Theologia autem eam materiam attingit; tum quia sunt vtiles ad cognitionem obiectorum supernaturalium; tum quia Theologus etiam controuertit, an illi, quando sunt facti ab homine existente in gratiâ, sint digni præmio æterno, &c.

Verùm obiicies, à me suprà dictum, Theologiam, quatenus agit de pœnis inferni, non esse practicam, & tamen eodem modo cognitio earum pœnarum potest iuuare, vt eas homo vitet, sicut iuuat cognitio peccati, vt illud vitet: ergo sicut dixi, ob hanc rationem, cognitionem de peccato esse practicam, ita etiam debeo dicere esse practicam cognitionem pœnæ vel gloriæ, quæ sine dubio iuuat, vt homo eam producat & efficiat saltem mediatè, quod sufficit ad rationem practicæ in meis principiis: vt in medicinâ, quæ etiam in omnium sententiâ est practica, non tamen immediatè sanitatem efficit, sed applicat potionem, verbi gratiâ, à quâ posteà sanitas efficitur. Respondeo, quod ad pœnas inferni attinet, nullum esse qui propter eas efficiendas in se operetur, sed potiùs, vt eas fugiat, vnde cognitio de illis non ordinatur ad efficiendas

Fuga pœnæ posset esse Theologica praxis.

36 illas. Meliùs ergo carentia illarum dici posset praxis: verùm hoc ipsum diceret quis de peccato, quod non fit ex eâ cognitione, nisi quatenus, si non esset cognitio malitiæ, homo non peccaret; quo etiam sensu si non esset cognitio saltem confusa de pœnarum grauitate, non eas homo promereretur. Adhuc tamen est discrimen, quia ad peccandum requiritur simpliciter cognitio de peccato, at non requiritur ad incurrendas pœnas cognitio inferni: ergo ea cognitio non est practica. Verùm, quidquid de hac solutione sit,

Actus pro pœnâ vel gloriâ moraliter & abusiuè est praxis Theologia.

Secundò respondeo, absolutè pœnas inferni & fugam illarum non fieri à nobis physicè, vt ad rationem scientiæ practicæ requiritur, sed solùm moraliter, id est, demeritoriè, quod ipsum dici suo modo potest de gloriâ, etiamsi ad hanc nos posteà in communiori sententiâ physicè influamus. quod omnino per accidens est ad rationem præmij, & ad virtutem & valorem meritorum. ne verò iterum iam de nomine quæstionem faciamus, si nomine scientiæ practicæ velis etiam significari eam cognitionem, quæ vel saltem moraliter conducit ad efficiendum suum obiectum, concedam tibi in hoc sensu Theologiam, quatenus de gloriâ & pœnis inferni agit, esse practicam, in quo modo loquendi fortè non multùm aberrabis: aberrabis tamen: nam nullus dixit, cognitionem, quam ego habeo, quòd alter efficere noscat imaginem, verbi gratiâ, esse practicam, eò quòd inde possim moneri ad petendum ab illo (& consequenter efficiendum moraliter) vt physicè producat imaginem; quod eodem modo magis ad rem nostram dicetur de cognitione, quam ego habeo, quòd carnifex sciat decapitare: nullus enim dixit, esse propriè practicam, eò quòd possim meis delictis efficere, vt ille eam artem in me exerceat; propterea enim omnes requirunt obiectum scientiæ practicæ esse propriè ab ipso sciente factibile, at quod precibus & meritis moraliter à me obtinetur, non dicitur propriè

Mereri, vt aliquid fiat ab alio, nō est practicare.

in sensu naturali à me fieri: nam Physica vis 37
practicæ cognitionis non ex eâ causalitate desumitur. Sed hæc pro quæstione de nomine sufficiant.

Theologia est magis speculatiua.

Ostendi, Theologiam habere aliquas practicas cognitiones, & aliquas speculatiuas, iam posset quæri, an esset absolutè practica, an verò absolutè speculatiua. Quæstio est de solo modo loquendi: dicenda videtur cum D. Thomâ & aliis communiter, partim speculatiua, partim autem practica, magis tamen speculatiua, quia, vt dixi suprà, præcipuum eius obiectum est Deus, Christus Dominus, & Angeli, circa quæ se solùm habet speculatiuè.

Est ea theorica & practica formaliter, sed per plures habitus.

Vltimò quæres, an habitus Theologicus sit formaliter practicus, an speculatiuus, an verò solùm eminenter? Ex his, quæ in Proœmialibus Logicæ dixi, constat facilè quid hîc sentiendum sit: cùm enim in qualibet scientiâ habitus multiplicauerim iuxta obiectorum multiplicationem, sit non esse vnum eundémque habitum Theologicum, qui respicit obiecta factibilia, seu qui est practicus cum eo, qui respicit obiecta non factibilia, seu qui est speculatiuus: vnde non est, cur vnus ex illis non sit formaliter practicus, & alter formaliter speculatiuus, siue practicum & speculatiuum sint differentiæ essentiales, siue non.

Vnicus habitus, speculatiuus & practicus esse potest formaliter.

Secundò, cùm dixerim habitum esse speculatiuum, nihil aliud esse formalissimè, quàm posse producere actus speculatiuos, & esse formaliter practicum, quàm producere posse actus formaliter practicos, manifestè concluditur etiam in vnum simplicissimum habitum posse ea duo conuenire: & licet habitus, qui est purè practicus, differat ab eo, qui est purè speculatiuus, non 38
tamen propterea repugnat ea duo in alium tertium ab vtroque inadæquatè distinctum conuenire: nam respectu duorum obiectorum nullatenus repugnat etiam in eodem subiecto practicum & speculatiuum, quia posse efficere vnum obiectum, & non posse efficere alterum, nullam dicunt inter se oppositionem, vnde etiam in eodem actu ea posse conuenire dixi, quia potest etiam vnus actus respicere duo obiecta disparata, vnum factibile ex vi illius actus, alterum non factibile, de quo alibi fusiùs.

Etiam idem actus.

SECTIO IV.

De vnitate & necessitate Theologiæ.

Est ordine tantùm vnus habitus.

QVamlibet scientiam componi ex multis habitibus numero & specie distinctis, solúmque esse vnam vnitate ordinis, fusè probaui contra Thomistas in Proœmialibus Logicæ, quæ omnia de vnitate Theologiæ eodem modo intelligi debent: est enim in eâ obiectorum formalium & partialium diuersitas specifica, vt & suprà sect. 1. dum de eius obiecto disputaui, ostensum est, neque video, quid aliud debeat addi circa eius vnitatem.

Principiorum habitus ad Fidem spectat.

De necessitate verò illius fusè hîc disputari solet. Aduerto tamen, in Theologiâ esse habitum principiorum, qui fortè ad fidem pertinet: sunt enim veritates reuelatæ maiori ex parte, vt sæpè dictum est, dicere autem ex hac parte necessariam esse Theologiam ad salutem, idem est ac dicere, necessariam esse fidem infusam, de qua agamus, Deo dante, in materia de Fide. Est etiam in Theologia habitus conclusionis, qui

Habitus Theologicus

conclusionum non est omnibus necessarius.

qui propriè est actus Theologicus, & de hoc docet D. Thomas, & cum eo communiter Scholastici, non esse necessarium cuilibet ad salutem: nam etiam hi, qui Theologi non sunt, saluari possunt, esse tamen necessarium in Ecclesiâ, vt à doctis rudiores instruantur, & vt veritates Fidei aliquo modo in se obscuræ innotescant, & vt errores contra eas insurgentes refutentur.

Ecclesiæ est necessarius, non tamen scholastico modo.

Circa quæ communiter notatur, nomine Theologiæ non intelligi illam, prout est ad ordinem & methodum hanc redacta post Magistrum Sententiarum; constat enim, ante illum Ecclesiam etiam feliciter progressam; sed intelligi Theologiam hoc vel alio modo dispositam, prout eam habuêre Apostoli & Patres, qui sine dubio, licet non cum hoc ordine, absolutè tamen penetrabant eas veritates, discurrebántque ex illis ad alias nouas eliciendas.

In rigore Ecclesia & salus staret sine omni Theologiâ.

39

Quæri tamen potest, an necessitas hæc tanta sit, vt simpliciter Ecclesia stare non possit, nisi sit in ipsa hæc Theologica scientia. Videntur communiter affirmare; arbitror tamen simpliciter non esse necessariam; vix enim in lege naturæ vlla fuit Theologia, vix etiam in lege scripta: cur enim, si libros reuelatos legeret quis, vt intelligeret præcisè quæ ibi definiuntur & præcipiuntur (& idem ceteri facerent) eáque crederet & exequeretur, id non ei ad salutem sufficeret? cur, si idiota ab aliis solùm audiret declarationem eorum sine alterâ scientiâ, sicut à Præceptore quis audit declarationem Ciceronis, non posset saluari, etiamsi maiores aut minores aut diuersas veritates non inferret inde? Propter refutandas etiam hæreses non est simpliciter necessaria; tum quia non est necesse per se hæreses esse, tum quia fortè refutari possent sine aliâ Theologiâ diuersâ ab ipsâ explicatione sacræ Scripturæ; nisi fortè hanc ipsam explicationem voces scientiam Theologicam. quod iam ad quæstionem de voce pertinebit.

Hæreses ex solâ Scripturâ refutarentur.

Ecclesia moraliter vix staret sine Theologia.

40

Quidquid tamen sit de necessitate rigorosâ, certissimum tamen est moraliter sine illâ vix Ecclesiam posse consistere, vt ex dictis suprà constat. Hinc D. Paulus ad Ephes. 4. docet à Christo datos Ecclesiæ Doctores ad consummationem Sanctorum, & 1. ad Corinth. 12. *Alij datur sermo sapientiæ, alij datur sermo scientiæ*; non daret autem Deus scientiam hanc & doctrinam, si inutilis esset, multò minùs, si nociua, vt hæretici mentiuntur. Hinc etiam ipsemet Christus argumentis, parabolis & similitudinibus suam doctrinam confirmauit; quod & ipsum præstitêre Apostoli eius discipuli in suis Epistolis: & Euangelium id passim ostendit.

Laus Theologiæ ex Ambrosio.

Pulcherrimè D. Ambrosius à Valentiâ relatus, declarans verba illa Christi ad Petrum, *Duc in altum*, ad rem nostram loquitur: *Hæc autem, quæ Apostoli iubentur laxare retia, verborum sunt complexiones, & quasi sinus quidam orationis, & disputationum recessus, quibus fideles, quos ceperint, non amittant.* Hæc Ambrosius. Plura si in laudem & Theologiæ commendationem videre cupis, lege Valentiam disput. 1. quæst. 1. punct. 2. vbi hac de re fusè, reiiciens meritò hæreticos nostri temporis, qui secuti VVicleffum, Collegia & Vniuersitates vocant castra Cainitica & lupanaria.

Hæretici confutantur.

Possunt autem nobis hæretici obiicere Primò, quia aliquando Doctores Theologi solùm videntur agere animo contradicendi. Verùm hæc obiectio parum habet momenti. Primò, quia id est vitium vnius vel alterius; nulla autem res adeò est bona, quâ non possint abuti, vt Iudas Apostolatu. Secundò, quia Catholici Doctores in rebus quæ ad fidem pertinent, inter se omnino conueniunt. Quòd autem in aliis rebus ingenio inter se decertent, non arguit animorum diuersitatem, sed sæpè dat occasionem noua aliqua inueniendi, vel saltem ingenium acuitur ad faciliùs soluenda illa quæ opponuntur: quod commune est omnibus scientiis, Medicinæ, Mathematicæ, Philosophiæ, &c. quæ tamen non propterea inutiles sunt aut nociuæ.

Catholici Doctores in fide concordant.

Theologi non tractant inutilia;

41

Secundò obiiciunt, aliquando friuolis rationibus confirmari veritates Theologicas; & sæpè etiam quæstiones inutiles moueri. Sed neque hæc obiectio vllius est momenti: nam hoc non est Theologiæ vitium, sed personæ. Aliquando etiam materiæ ipsæ non sunt capaces solidioris argumenti. Quòd autem moueantur quæstiones inutiles, vel non necessariæ ad salutem, non facit Theologiam vitiosam, quia in eis quæstionibus ingenium exercetur, & vix vllæ tales sunt, quæ non aliquo modo iuuent ad exactiorem notitiam mysteriorum fidei.

nec barbarè scribunt.

Tertiò obiiciunt Theologis barbariem in linguâ Latinâ, & terminos nouos, quibus vtuntur. Sed ridicula est obiectio, tum quia etiam communis omnibus aliis scientiis, quas tamen non aspernantur; tum quia nec necessariò Theologiæ annexa: nam multi Doctores Theologi valdè benè Latinè tradidêre sua. Quòd verò pro rebus nouis explicandis noua inueniantur vocabula, nullus meritò reprehendere potest. Multa de Deo, de diuinis personis, de Deo-homine, de gratiâ nouêre Christiani, quæ non nouerunt Ciceroniani; cur ergo non licebit vel noua omnino formare verba, vel aliqua ex antiquis deriuare? Nónne Latina & Ciceroniana vocabula olim noua fuêre, quæ vsu posteà reddita sunt elegantia? Non enim voces ex naturâ suâ, sed ex hominum voluntate suam accepêre significationem & decorem; cur ergo, quod licuit Ennio vel Ciceroni, non licebit toti Theologorum scholæ? Denique sicut nullus indignatur medico, si turpi charactere præscribat medicinam, dummodò bona illa sit, & à pharmacopolâ, quid velit, intelligatur: ita nullus, nisi insipiens hæreticus, contra Theologum veram doctrinam tradentem conqueri poterit, eò quòd fortè sex aut octo minùs comptis vtatur verbis.

Hæretici sunt Grammatici nominales;

42

Vbi miranda est hæreticorum inconstantia (sed quando hæresis sibi constans?) Obiiciunt Theologis, quòd ab eis tractentur quæstiones ad salutem non necessariæ, quibus tamen sine dubio (quidquid sit de necessitate) ingenium acuitur. Ipsi autem toti quanti impenduntur, dignissimámque homine occupationem reputant, si disquirant legendúmne aut scribendum sit *Salamon*, an *Salomon*: & sic de aliis multis nominibus propriis veteris Testamenti, quæ conantur immutare. Quod argumentum maiorem habet vim in vocibus ipsis Latinis. Quod enim periculum salus æterna subibit, si in alio sensu, quàm Cicero, vtar hoc aut illo verbo? aut qualis est intellectus perfectio, si post longum laborem deprehendero, quid eo significare

voluerit Salustius aut Quintilianus? Certè de his suo modo dixisse credendus est Deus Ieremiæ 2. *Me dereliquerunt fontem aquæ viuæ & foderunt sibi cisternas, cisternas dissipatas, quæ continere non valent aquas.* Disputationes de Deo ac de eius perfectionibus fastidiunt vt inutiles; appetunt autem suam exstinguere sitim Grammaticalibus friuolisque quæstiunculis; an scribendum per duplex *tt*, an per simplex.

Hæretici maleuolè dissimulant.

Verùm non ibi ipsi premuntur, mentiuntur inutilitatem, vt dissimulent vera incentiua odiorum; sentiunt se suósque errores à doctissimis Theologis manifestè detegi, dolent reiici, fremunt extirpari: hæc fomitem odij & inuidiæ accendunt, non curiosæ aliquæ Theologicæ quæstiones, non inutilitas mentita; sed quando non oderunt lupi pastores, canes baculum, lapides, &c?

SECTIO V.

De præstantiâ Theologiæ supra reliquas scientias.

QVARTÒ solet disputari, an Theologia sit ceteris scientiis præstantior; & an dicenda sit sapientia. Res est facillima ex dictis. Suprà docuimus, Theologiam non esse euidentem: in quo puncto superatur sine dubio à multis aliis scientiis, in ceteris verò proprietatibus aut perfectionibus ipsa illas omnes excedit. Primò, in obiecti nobilitate: ceteræ enim de determinatis aliquibus creaturis agunt, Metaphysica parum ampliùs se extendens, attingit etiam Deum; sed præcisè, quatenus ex creaturis visibilibus cognosci potest. Theologia sola Deum habet pro primario obiecto, & tanquam naturalium creaturarum auctorem, & tanquam gratiæ & donorum supernaturalium fontem, & tamquam vnum & tamquam trinum. Inter creaturas verò extendit se ad supernaturales; de ceteris verò rationalibus, homine & Angelo, præ omnibus aliis scientiis disputat.

Theologia quoad euidentiam vincitur: in ceteris omnes scientias vincit:

43 *Primò, in obiecto,*

Secundò, in certitudine.

Quoad certitudinem nulla videtur esse difficultas; innititur enim fundamento seu testimonio Dei docentis, quo nullum solidius ac certius fundamentum esse potest.

Obiicit P. Vasquez.

Obiici tamen Primò potest ex P. Vasquez, qui ait, præmissas, quibus Theologia innititur, non esse veritates reuelatas, sed vt creditas actu naturali fidei, prout manent in hæretico, qui fuerat antè Theologus: ergo Theologia nullo modo habet summam certitudinem, quia actus illi naturales non sunt certi. Antecedens autem probatur, quia si aliquis Theologus amittat habitum fidei vno actu hæresis, non ideò videtur amittere Theologicam scientiam. Patres Valentia & Granadus videntur censere, habitum Theologiæ cessare simul cum amissione fidei: putant enim hi duo, ipsos assensus supernaturales fidei esse præmissas pro assensu conclusionis Theologicæ. quam sententiam videtur insinuare D. Thomas hac quæst. 1. art. 1. affert etiam pro eâ sententiâ Granadus aliquos sanctos Patres: ergo in hæretico vbi cessant illi assensus, cessabit & Theologia.

Respondent aliqui.

Præmissæ Theologiæ sæpè sunt supernaturales;

Ego mediâ viâ incedendum arbitror, & dandum Patribus Granado ac Valentiæ, posse sæpè supernaturales præmissas in conclusionem influere; non enim vel leuis in hoc repugnantia affertur: cùm enim præmissæ non aliter influant quàm illuminando intellectum; non video, cur, si hic semel illuminatur, etiamsi actu supernaturali non maneat determinatus sufficienter ad inferendam inde cōclusionem adiunctâ aliâ præmissa, siue conclusio illa sit naturalis, siue supernaturalis; imò etiamsi consequens esset omnino erroneum. Si enim solâ fide huic 44
veritati quis assentiretur, *Christus est homo,* aliunde verò falsè putaret, vnionem, verbi gratiâ, in homine non esse distinctam, non video cur iste tunc non teneretur inferre, *In Christo non est vnio distincta*; nec ideò ille error deberet tribui actui supernaturali propriè, sed alteri præmissæ falsæ. quod mihi omnino apparet certum: quidquid autem sit, quando est falsum consequens, certè quando est verum, negari non potest, quin ea præmissa supernaturalis immediatè influere possit.

licet consequens sit erroneum.

Nec putes hanc doctrinam mihi contrariam, eò quòd alibi fortè dixerim, conclusionem pendentem ab vnâ præmissâ supernaturali esse supernaturalem: hoc enim debet intelligi summùm, quando ea conclusio pendet essentialiter ab eâ præmissâ supernaturali: at in nostro casu conclusio illa licet hîc & nunc oriatur ex præmissâ supernaturali, non tamen pendet ab illâ simpliciter: potuit enim, quantum est ex se, oriri ab alterâ præmissâ naturali circa idem obiectum, vt iam ostendo: vel posset tunc ea conclusio dici præsuppositiuè, non formaliter supernaturalis. de quâ diuersitate fusè infrà disput. 3. à num. 32.

Secundò ergo dicendum est contra Valentiam & Granadum, eam conclusionem Theologicam posse ex naturalibus præmissis inferri; & in hoc probo sententiam Vasquez: persuadetur autem clarè: nam Theologus ille deficiens à fide, tunc temporis tam benè discurreret, responderet, probaret, &c. ac si esset Catholicus: ergo retineret scientiam & conclusiones Theologicas.

Theologus Catholicus si fiat hæreticus, ex naturalibus infert.

Respondet Valentia, eam facilitatem discurrendi, &c. non prouenire ab habitu Theologiæ perseuerante, sed à consuetudine pristinâ. Sed contrà, quia vel ea consuetudo significat solam repetitionem præcedentem; & sic, sicut illa iam nullo modo existit, ita nec potest dare nunc facilitatem: vel illa consuetudo significat id quod repetitione actuum acquisitum est, & adhuc manet in eo hæretico nouo, & tunc verum dicit Valentia; at ea consuetudo nihil aliud est, quàm ipse habitus seu species: nam id quod repetitione actuum acquiritur, facilitátque me ad operandum, est quod omnes vocamus habitum, & reuerâ est habitus, si pro aliis scientiis habitus admittuntur, vel saltem sunt species, in quibus ego habitus dico consistere.

P. Valentia refutatur.

45

Tolerabiliùs respondere posset, si diceret, tunc vnum habitum amitti, qui erat propriè Theologia; manere autem alium, qui quoad exteriora omnia idem præstat, ac si esset Theologia. Sed solutio hæc statim apparet falsa: quæ enim est necessitas vel apparens eos duos habitus multiplicandi? Sed quid dicemus ad Diuum Dionysium, qui cap. 2. de diuin. nominibus docet, Theologum non esse qui non est fidelis. Respondeo, illum vsurpasse tunc Theologiam pro sacrâ doctrinâ quoad principia. quo sensu Euangelistas tradentes doctrinam Fidei vocat Theologos; nos autem, vt dixi suprà, loquimur in alio sensu, scilicet prout significat scientiam ex eis principiis tam naturali ratione, quàm fide

Alia responsio: refutatur.

fide humanâ, quam diuinâ creditis argumentantem & discurrentem. Constet ergo, Theologiam non necessariò initi propositionibus reuelatis, vt creditis actu supernaturali fidei.

Responsio vera. Aliunde ergo respondeo obiectioni suprà ex Vasquez positæ, etiam actum illum naturalem retinere certitudinem summam; & quidem quoad adhæsiuam, seu ex parte credentis attinet, ostenditur clarè: nam ille homo tam certò nunc adhæret illis aliis primis veritatibus, ac si eas crederet actu supernaturali. Quoad veritatem verò seu certitudinem in se, negari etiam non potest, eamdem manere: vt enim tetigi in materiâ de Fide, actus naturales circa mysteria Fidei necessariò sunt tam veri quàm supernaturales circa eadem mysteria; quia si veritas formalis (vt alibi dixi) desumitur ex obiecto existente, prout affirmat, necessum omnino est, vt, si habeant duo illi actus idem omnino obiectum, etiam sint eodem modo veri; neque alio modo fieri potest. Admitto quidem libenter, actum illum naturalem ex se potuisse existere, etiamsi fuisset falsus; in quo differt à supernaturali, qui existere sine veritate non potuit. At in ordine ad punctum præsens hæc differentia nulla est: nam actus ille tunc temporis non pertinuisset ad Theologiam: ad hanc enim solùm pertinet, quando desumitur ex reuelatione Dei, seu quando oritur ex actu supernaturali Fidei; si autem desumitur à supernaturali, iam eo ipso habet idem obiectum cum illo: ergo quatenus actus ille est Theologicus, necessariò est verus, siue sit naturalis, siue supernaturalis.

Actus naturalis de re Fidei, æquè certus & verus ac supernaturalis:

46 *sed non est Theologicus, nisi oriatur ex fide diuinâ.*

Theologicis dissentimus, quia obiecta obscurè cognoscimus. Secundò obiicies, maiorem esse certitudinem aliarum scientiarum, quàm Theologiæ: nam obiecto Theologico possum dissentire, at aliarum scientiarum veritatibus euidentibus nullatenus possum non assentire. Respondeo, negato antecedenti. Ad probationem dico, id non prouenire ex defectu certitudinis, sed ex eo quòd clarè non cognoscatur illud obiectum. Iam autem suprà concessi, in claritate excedi Theologiam ab aliis scientiis. Vrgebis tamen, siue ex defectu claritatis proueniat, siue aliunde, etiam refunditur in incertitudinem; nam qui potest dubitare de aliquâ re, minùs est de illa certus, quàm si non posset. Respondeo Primò, ne faciamus quæstionem de nomine, in eo sensu esse minorem certitudinem; at quando manet ille assensus in intellectu, homo est dispositus potiùs negare propositiones quæ apparent euidentes, quàm eas quas habitu fidei credit. Vnde sæpè captiuat intellectum circa ea, quæ manifestè videntur contraria rationi naturali; quod ex maiori certitudine, quam habet circa Fidem, sine dubio prouenit.

Respondetur instantia.

Obiicies Tertiò, Conclusiones Theologicæ
47 nituntur etiam vni saltem præmissæ vel probabili, vel licet euidenti, non tamen de fide; conclusio autem illata ex eâ præmissâ, etiamsi altera sit de fide, non potest esse certior quàm sit ea præmissa, vt sæpè docui, & fusè paulò pòst à num. 69. ergo Theologia non habet vllo modo maiorem certitudinem quàm aliæ scientiæ. Respondeo, etiamsi in conclusionibus Theologia non habeat maiorem certitudinem quàm aliæ scientiæ, quia tamen eam habet in præmissis, absolutè habere maiorem certitudinem. Secundò respondeo, etiam in conclusionibus habere maiorem certitudinem, quia cùm ordinariè assumat pro præmissâ propositionem euidentem, tunc conclusio etiam ex eâ præmissâ tantam habet certitudinem, quantam reliquæ scientiæ; aliunde autem ex alterâ præmissâ de fide inæqualiter quatè saltem sit illa conclusio magis certa: quatenus magis securus est intellectus, quòd saltem ex eâ parte non deerit ei veritas. Quòd verò aliquando vtatur vnâ præmissâ solùm probabili, hoc est per accidens: nulla enim est scientia quæ passim id non habeat.

Sat est, si Theologia sit in præmissis certior;

est tamen etiam in conclusione certior.

SECTIO VI.

De principiis quibus Theologia vtitur ad argumentandum.

DIXIMVS sæpè, Theologiam vti in suis demonstrationibus tam veritatibus reuelatis, quàm propositionibus euidentibus. quæ oportet ampliùs explicare. Et quidem quod ad propositiones euidentes attinet, facilè explicatur: dicimus enim eas omnes & solas à Theologo accipi, quæ pro subiectâ materiâ necessariæ sunt, & cum alterâ præmissâ de fide connexionem habent, vt conclusionem in bonâ formâ eliciant. Tota ergo erit quæstio circa præmissas de fide, non quia dubitari possit quamcumque propositionem de fide propriè posse esse præmissam, quantum est ex se pro Theologico Syllogismo; hoc enim certum est apud omnes: sed quia sacra Scriptura, quæ absolutè tota dicitur de fide, videtur aliquando multa habere allegorica, exaggeratoria, &c. difficultas est, quomodo illa vsurpari queant pro confirmandis dogmatibus Catholicis. Video difficultatem hanc magis ad Scripturæ sacræ Interpretes pertinere; quia tamen omnes ferè Scholastici de eâ hîc disputant, breuiter & nos eam tangemus.

Euidentibus, quæ reuelatis connectuntur, vtitur Theologus.

SVBSECTIO I.

Quædam certiora suppono.

PRIMVM est, Scripturam sacram sub eâdem litterâ plures aliquando habere sensus: non dico iam plures litterales, sed dico plures absolutè, siue vnus litteralis sit, alter spiritualis, siue ambo litterales. de quo infrà. In hoc puncto conueniunt Catholici omnes, quos refert P. Vasquez disp. 13. cap. 2. & Valentia disp. 1. qu. 1. punct. 5. vbi aliqua congerunt sacræ Scripturæ loca, quæ eos sensus admittunt, teste ipsomet Christo Domino: Ioann. enim 3. ipsemet Christus docet, serpentem exaltatum in deserto, ac se intuentes saluantem, significasse ipsius Christi crucifixionem; Matth. 12. Ionam tribus diebus in ventre ceti, Christum præfigurasse, &c. Adducit Valentia pulchra Origenis verba lib. 10. in Leuit. ad hoc propositum: *Sicut in nouissimis diebus Verbum ex B. Virgine processit carne vestitum in hunc mundum, & aliud erat in eo quod videbatur, & aliud quod intelligebatur: ita cùm verbum diuinum per Prophetas aut Legislatores processit in homines, non processit sine decentibus indumentis; & sicut illic diuinitas tegebatur in carne, ita hic spiritus velamine litteræ.* Quibus eleganter comparat reuelationem ipsam externam, seu verba quibus nobiscum loquitur Deus, verbo ipso increato: vt, sicut in hoc fuit corpus, quod videbatur, & diuinitas, quæ non noscebatur oculis, sed spiritu; ita in eis locis sacræ Scripturæ sit sensus litteralis, qui statim apparet, & spiritualis

48 *Sacra Scriptura habet plures sensus.*

Verbum Dei duplex vestitum.

tualis qui profundiori indiget consideratione. Huius rei congruentiam eam putat esse P. Valentia, quòd spiritualis sensus videatur esse efficacior ad mouendos homines, quàm litteralis, quia hic tantùm vtitur verbis, ille figuris, quæ potentiores sunt, dum v. g. per Isaac obedientem, ac se vltrò morti offerentem, Christus significatur. Hæc est bona ratio, sed non adæquata: sæpè enim tales sensus spirituales fortè minùs efficaces sunt, quàm si ipsâ litterâ expresè & clarè traderentur. Potest ergo alia ratio reddi, quia Deus aliquando noluit sensum illum spiritualem ita esse cuilibet obuium, ideò illum sub velamine litteræ occultauit; & puto hoc esse magis frequens motiuum pro multiplicatione eorum sensuum.

Sensus spiritualis efficacior, quia figuras rerum habet.

49 *Deus illum occultat, ne obuius sit cuiuis.*

Secundò supponendum est, quando dicimus duos sensus in vnâ litterâ includi, non intelligere præcisè eos sensus, quos quilibet interpres aut alius excogitare potest; sed debere eos fuisse intentos à Spiritu sancto, alioquin non erunt litteræ, sed vel imaginationes interpretis, vel tantùm accommodationes.

A Spiritu sancto intenti esse debent sensus Scriptura:

Tertiò supponendum est, præter sensus proprios sacræ Scripturæ, posse eam per accommodationem vsurpari ad alia, de quo fusè P. Vasquez disp. totâ 14. & quidem Ecclesia id facit singulis diebus accommodans cuilibet Confessori & Pontifici ea, quæ solùm vel de Noë, vel de Ioseph, aut aliis Sanctis dicta sunt: SS. Patres & Concionatores passim idipsum præstant. Difficultas autem est, an idipsum à Scriptoribus sacris fiat. P. Vasquez, cùm cap. 1. videatur vt omnino certum supponere à Scriptoribus sacris id præstari; à cap. tamen 2. quasi nouam quæstionem inchoans, fusè agit an id ab Euangelistis fieri soleat, postea autem in probatione suæ sententiæ non solùm ex Euangelistis, sed ex ipso D. Paulo confirmat. quod videtur rursus denotare vnicam esse difficultatem de Scriptoribus sacris, siue illi Euangelistæ, siue alij fuerint: quidquid tamen in hoc puncto P. Vasquez sentiat, ego eamdem puto esse quæstionem de omnibus. si enim semel dicimus vnum Scriptorem sacrum facere id rectè potuisse, cur non dicemus & alios eodem planè modo potuisse? An autem omnes id de facto fecerint, res est parui momenti, & valdè longa, quippe quæ pendet ab omnium eorum locorum, quæ in duobus aut pluribus Scriptoribus sacris reperiuntur, explicatione; tangam tamen aliqua, quæ maiorem videntur habere vim, & communiter solent adduci ad hoc propositum.

sensus accommodatitius ab Ecclesiâ & Patribus.

An sacer historicus accommodatitio sensu vtatur.

P. Vasquez videtur duas facere quæstiones;

vnica tamen est.

50 Dicendum ergo breuiter, eam accommodationem posse optimè fieri à sacro Scriptore, quia nihil in eâ vel veritati vel rationi contrarium, imò valdè conforme est. Additur enim per hoc quasi nouum robur priori testimonio, & hoc secundum etiam maiorem habet efficaciam, dum quodam modo priori fulcitur, vt quando profanus scriptor in confirmationem sui dicti, alterius dictum benè accommodat. Confirmatur. Id quod Concionator & Ecclesia facit iustè & sanctè, non est cur eodem modo & sacer Scriptor facere nequeat; ergo & in hoc puncto nullam puto esse difficultatem.

Respondetur eis illo vti posse.

Quoad factum, an ita aliquando contigerit, P. Vasquez, vt de Scripturâ sacrâ in communi id probet, adducit Primò locum Apocal. 11. vbi duobus viris Eliâ & Henoch tempore Antichristi prophetaturis accommodauit Ioannes, quod de Iesu & Zorobabel dixerat Zacharias c. 4. *Hi sunt duæ oliuæ*, &c. Probabilis ratio, non tamen admodum efficax; quia fortè Ioannes non attendit in eis verbis ad locum Zachariæ, præsertim cùm ex eo nihil aliud sit apud Ioannem, quàm *Isti sunt duæ oliuæ*, cetera sunt valdè diuersa apud Ioannem: apud Zachariam enim duæ oliuæ in medio habebant candelabrum vnum, vnde facilè qui contrariam sententiam tuentur, se extricabunt ab hoc loco.

Vasquez idem de facto probat.

Sed prima citatio non concludit:

Secundò affert locum, quem ex Amos Prophetâ cap. 8. paucis mutatis, *Dies nostri conuertentur in lamentationem & luctum*, pro se vsurpauit Tobias senior cap. 2. Verùm neque hoc vrget; solùm enim probat ab eâ personâ priuatâ, de quâ sacer historicus loquitur, fuisse accommodatum ad se locum sacræ Scripturæ, non autem ostendit ipsum historicum accommodasse. Sicut si reuelaret nobis Deus concionem v. g. in quâ S. Gregorius allegoricè exposuit locum sacræ Scripturæ, non propterea sacer historicus eâ vtitur allegoriâ; aliud enim est narrare de vtente, aliud vti: licet enim falsè aut malè id applicuisset sibi Tobias, poterat sacer historicus eodem modo narrare quid ille fecerit, non tamen propterea ipse eam dabat explicationem. 51

neque secunda citatio valet.

Meliùs videtur arguere ex eodem loco Amos ab ipso libri Machabæorum auctore vsurpato pro suo tempore. Posset verò adhuc responderi, ab Amos extensum illum locum ad captiuitatem, quæ fuit tempore Machabæorum, ideóque eam non accommodationem, sed partem sensus litteralis esse.

Arguit meliùs ex eodem loco apud Mach. l. 1. cap. 1.

Vt autem idipsum ab Euangelistis fieri probet, adducit illum locum Isaiæ 29. *Populus hic labiis me honorat*: quem Christus Dominus Matth. 15. in Iudæos sui temporis accommodauit. Facilè tamen responderi posset, Isaiam hæc verba dixisse ad litteram, non de solis Iudæis tunc temporis viuentibus, sed vniuersaliter de populo illo.

Vasquez idem de Euangelistis probat,

sed non probatur:

Idem intentum confirmat Vasquez ex D. Paulo ad Titum 1. asserente Cretenses esse mendaces, malas bestias, &c. *vt dicit proprius eorum Propheta.* Sed neque hoc vrget: non enim dubitandum est, quin ille Propheta, id est, Epimenides, non solùm voluerit notare Cretenses tunc viuentes, sed omnes tam præteritos, quàm etiam futuros: denotabat enim vitia nationis, vnde D. Paulus non per accommodationem adduxit locum illum, sed per litteralem intelligentiam. Eodem modo respondendum est ad alterum locum, quem etiam adducit è 13. Matthæi; & adimpletur in eis Prophetia Isaiæ cap. 6. *Audite audientes, & non intelligentes.* Constat enim, Christum Dominum non per accommodationem vsum fuisse eo loco, sed quia Isaias vniuersaliter tam de præsentibus, quàm de futuris locutus est.

ex Paulo.

Hinc deducitur, non multùm argumenta illa Vasquez vrgere, multò minùs vrgebunt, quæ à Iansenio pro eâdem sententiâ citantur; qualis est ille, *Ex Ægypto vocaui Filium meum*, Oseæ 11. cùm enim omnes ferè Scriptores putent, ibi fuisse spiritualiter præfiguratum reditum Christi infantis ex Ægypto, non per accommodationem adducetur. Eodem modo non vrget ille: *Vox in Rama audita est, ploratus*, Ieremiæ 31. 15. qui sine dubio spiritualiter eumdem Innocentium ac matrum clamorem significauit. 52

Idem minùs probat Iansenius.

Quid

Valentia probabiliter negat de facto.

Quid ergo in hac quæstione dicendum? Respondeo Primò, probabilem esse sententiam Valentiæ disp. 1. quæst. 1. punct. 5. omnia loca in sensu vel litterali vel spirituali non per accommodationem citari à Scriptoribus sacris.

Probabile tamen etiam est contrarium.

Secundò, etiam esse probabile aliquando per accommodationem: ratio est, quia cùm id fieri possit honestissimè & verissimè, non video cur aliquando id non effecerit in aliquo ex tot, quot in vno libro ex alio citantur.

SVBSECTIO II.

Quis sit sensus litteralis, quis spiritualis.

De litterali sensu.

MVLTAS hîc sententias refert Vasquez, quæ fortè solo differunt nomine. Nicolaus de Lyra docens cum communi sensum litteralem eum esse, qui per voces ipsas significatur; spiritualem verò, qui per res significatas per voces. excipit ab hac regula allegorias & parabolas, quas dicit carere sensu litterali: nam quod immediatè significant est falsum. v. g. *Oculi Domini super iustos*, non habet sensum litteralem, quia verba significant oculos, Deus autem non habet oculos.

Psalm. 33.

53 Abulensis verò videtur docere, sensum litteralem esse totum id, quod siue per verba immediatè, siue mediatè per res significatas per verba intendit sacer Scriptor; nisi quando verba sunt allegorica, aut parabolica: tunc enim sensus litteralis, inquit, non est res significata propriè, sed id ad quod est translata, v. g. *Oculi Domini super iustos*, sensus litteralis est, Deum habere prouidentiam iustorum.

Abulensis ait nullum sensum mysticum à Spiritu sancto intendi.

Vasquez cum communi.

Vasquez autem cum communi docet, sensum litteralem esse eum, quem verba significant immediatè propriè, si sint propria; & allegoricè, si sint allegorica, in quo conuenit cum Abulensi: dissentit verò à Lyrano, quia hic negat verbis allegoricis sensum litteralem. Spiritualem verò eum dicit, qui per res significatas per verba intenditur à Spiritu sancto. In quo puncto conuenit cum Lyrano, dissentit autem ab Abulensi; qui quidquid intenditur à Spiritu sancto, vt dixi, siue mediatè, siue immediatè, dicit esse sensum litteralem. Hæc dissensio licet à P. Vasquez putetur de re, non est nisi de solo nomine: omnes enim conueniunt, aliquando à Spiritu sancto vltra id quod verba immediatè significant, intendi aliud per res ipsas immediatè significatas. Iam autem, an vtrumque debeat dici sensus litteralis, an verò solum id quod immediatè significatur, quis non videt esse purè quæstionem de nomine? Similiter de re conuenit Lyra cum omnibus, à Spiritu sancto non fuisse intentum sensum illum, quem verba allegorica & parabolica ex se faciunt, sed id quod allegoria illa significat; iam autem, vtrùm ideò dicenda sint ea verba carere sensu litterali, an verò res significata per allegoriam dicenda sit sensus litteralis, quis etiam non videat, purè esse quæstionem de nomine, de significatione scilicet eius vocis, *sensus litteralis*, & nec magni momenti, dummodò de re constet, quid à Spiritu sancto fuerit intentum? Non ergo est cur multùm in hoc puncto sudemus.

In quo hi tres differant & conueniant.

Est in verbis tantùm dissensio.

Satis est scire quid Spiritus sanctus intenderit.

54 Vnde rursus infero, in re ipsâ non esse fundamentum, cur ita grauiter Abulensis reprehendatur, eò quòd dixerit, nullum sensum mysticum esse à Spiritu sancto intentum, sed omnes esse Concionatorum considerationes: ipse enim non negat, per res immediatè verbis significatas aliquid aliud intendisse Spiritum sanctum, quod Vasquez vocat sensum mysticum; sed docet hoc totum esse litteralem sensum, vnde meritò ait, cetera esse imaginationes Concionatorum.

Abulensis excusatur.

Secunda à fortiori est quæstio de nomine, an in ipsis parabolis dicendus sit sensus mysticus, an litteralis, qui per eam historiam significatur, ipsa verò historia sit litteralis sensus: conueniunt enim omnes de re, eum qui parabolâ aut similitudine vtitur, non intendere significare sæpè rem illam accidisse, sed perinde ac si accidisset, eâ vti ad declarandum aliud; hoc certum. An autem dicendum sit sensus litteralis, parui est momenti.

De sensu parabolarum.

In hac tamen quæst. de nomine placet sententia suprà posita Patris Vasquez, quia communior est; eo enim ipso in quæstione de voce melior. Est ergo sensus litteralis ille, quem verba immediatè significant, siue in propria, siue in translatâ significatione, mysticus verò, qui rebus ipsis immediatè significatis vlteriùs significatur, ideóque dicitur spiritualis quasi absconditus sub velamine litteræ.

Communis & hoc ipso melior locutio.

Circa quæ obseruandum est Primò, licet Ægyptij & alij variorum animalium, arborum elementorúmque hieroglyphicis, alias res quasi mysticè designauerint, solius tamen sacræ Scripturæ proprium esse, vt non solùm hieroglyphicis fictis, sed & historiis veris, quæ re ipsâ contigerunt, significata sint. Cuius ea est ratio: quòd solus Deus sacræ Scripturæ auctor, futura præuidens ea tantò antè significare potuerit. ideò (vt benè obseruat Vasquez) proprium dicitur sacræ Scripturæ, habere sensum hunc mysticum. Addo tamen, non debere ita rigorosè hoc 55
accipi, quasi in hoc sensu non potuerint etiam homines significare aliquid: potuit enim Rex futurum aliquod prælium priùs præfigurare velitatione aliquâ in recreationem institutâ, vel ob alium finem, non enim hoc excedit capacitatem creaturæ.

Sensus mysticus proprius Scripturæ.

Secundò obseruandum est, non consequenter doceri à Vasquez, in parabolis sensum litteralem esse, quem verba immediatè significant, in allegoriis verò non nisi illum, quem per translationem: v. g. Psalm. 13. *Oculi Domini super iustos*, ait, oculi non significant litteraliter oculos, quia Deus illos non habet, sed intellectum Dei. At in hac parabolâ v. g. Iudic. 9. *Ierunt ligna vt vngerent sibi Regem*, sensus litteralis est, quòd ipsa materialia ligna iuerint: est autem sensus hic verus, quia non asseritur id factum esse, sed supponitur ac si euenisset, vt instar illius aliquid morale melius inter homines intelligatur. Hæc ille. Quæ non videntur valdè cohærere: si enim, quia Deus non habet oculos, non potest litteraliter ea vox *oculi* eos significare: ergo quia ligna non consultant inter se, non possunt illa verba litteraliter significare consilium & electionem ligni in Regem. Nec sufficit dicere, in parabolis supponi quasi id esset factum, etiamsi non sit possibile: nam eodem modo dicam, in illâ sententiâ, *Oculi Domini*, supponi perinde ac si Deus haberet oculos, vt inde magis declaretur nobis eius prouidentia & cura de nobis. Vnde vix putarem ego, in hoc vllum esse discrimen inter parabolas & allegorias, ac debere dici etiam in parabolis non esse sensum litteralem, quem immediatè videntur sonare, sed quem intendit Spiritus sanctus per

Vasquezij inconstantia.

Impugnatur Vasquez.

Parabola & allegoria in litterali sensu conueniunt.

per ea verba,& per eam similitudinem explicare: vnde etiam faciliùs intelligitur, quomodo ipse litteralis sensus verus sit, quod non adeò facilè percipitur,si dicatur contrarium.Ideò Alphonsus à Castro apud Vasquez cap.4.meritò in hanc sententiam propendet; sed res est de nomine iuxta dicta supra, nec magni momenti.

56 *Litteralis sensus multiplex.*

Obseruandum Tertiò, sensum litteralem posse adhuc multipliciter diuidi, vel in moralem, vel in historicum, vel in propheticum, vel in exornatiuum, pro diuersitate materiarum, quas continet: nam si littera narret historiam, dicetur historicus; si det consilia & prouerbia, vt Christi Domini Conciones, dicetur moralis; si verò laudes Dei contineat, vt Psalmi, dicetur exornatiuus; propheticus, si futura prædicit: & iuxta alias materiæ diuersitates, possunt alij sensus litterales addi.

Mysticus triplex.

Spiritualis, seu mysticus, potest etiam diuidi in allegoricum; cùm res gesta in lege veteri fuit figura rei faciendæ in nouâ: sic serpens à Moyse exaltatus allegoricè Christum præfigurabat; sic manna Venerabile Sacramentum, &c. In anagogicum, quando ea quæ accidunt in Ecclesiâ militante, significant ea quæ in triumphante seu in cælo geruntur. Et in moralem, seu tropologicum, cùm gesta in nouo Testamento indicant ea quæ nos facere debemus; v.g. oratio Christi,ieiunium, &c. denotat nos debere orare, ieiunare, &c.

Historica ferè litteralia tantùm sunt.

Quartò obseruandum est, non esse necessarium, vt in omnibus Scripturæ locis sint omnes hi sensus: multa enim loca sunt, quæ non nisi litteralem habuere, vt sunt multæ circunstantiæ, quæ in historiis narratæ sunt, tantùm pro veritate & integritate historiæ, quibus Deus nihil aliud voluit significare.Imò fortè tales sæpè sunt historiæ integræ. Deinde in parabolis & Concionibus Christi Domini multa sunt, quæ non habent alium sensum, nisi litteralem, v.g. *Ego autem dico vobis, benefacite his*, &c. Quæ autem loca in particulari habeant hunc vel illum sensum, non pertinet nisi ad commentatores sacræ Scripturæ.

Item parabolæ & Conciones.

SVBSECTIO III.

An idem locus possit habere duos sensus litterales.

57 OSTENSVM est suprà, posse eundem locum sacræ Scripturæ varios habere sensus,litteralem, & spiritualem seu mysticum; iam quærimus,an possit duos litterales,vel etiam duos mysticos? Hac de re fusè agit P. Vasquez disp. 17. & 18. Aduerto autem difficultatem hanc posse esse duplicem; vnam, an possit; alteram, an de facto aliquis locus eos habeat sensus.

Negat Medina.

In primo puncto Michaël de Medinâ apud Vasquez suprà cap. 1. asserit, Scripturam sacram nunquam habere duplicem sensum litteralem, non autem videtur satis indicare, an credat id non posse fieri, an solùm opinetur de facto non ita contigisse: fundamenta enim aliqua illius hoc secundum videntur innuere, aliqua verò primum.

Probat primò, fere frustrà duos litterales.

Arguit ergo Primò, quia nulla est necessitas ponendi illos duos sensus: quod enim per duos litterales intelligi volunt, potest per vnum litteralem,& alterum spiritualem: ergo non est necessitas ponendi duos litterales. Verùm argumentum hoc leue est; respondetur enim,non ex necessitate eos sensus admitti, sed quia possunt optimè litteræ conuenire,& S.Spiritus voluit eos includere. Secundò, idem ostendit inductione, verùm hoc pertinet ad secundum punctum, de quo paulò pòst.

Contrà: quia textui & Spiritui sancto conueniunt.

Tertiò, Scriptor sacer non se habuit vt amanuensis, qui non intellexit mentem sancti Spiritus, sed haud dubiè percepit quod ille voluerit: atqui Scriptor sacer non habuit sub vnâ voce duos sensus; id enim est præter consuetudinem scribentium: ergo. Neque hoc vrget. Respondetur enim Primò, non esse contra consuetudinem hominum scribentium: sæpè enim quis eisdem verbis duo significare vult, vt potuit Spiritus sanctus, Prophetæ aut Euangelistæ significare se duos eos sensus intendere. Secundò negatur, non potuisse sacrum Scriptorem aliquando se habere vt amanuensem, de quo paulò pòst.

Scriptor etiam vno textu plura intendit.

Quartò arguit, si sub eadem litterâ essent illi duo sensus, nihil certi ex sacrâ Scripturâ colligi posset. Sed neque hoc vrget, imò potiùs hinc posset contrarium persuaderi: nam certum est, verba esse aliquando capacia duarum explicationum,seu sensuum, si autem vnus à Spiritu sancto solùm intenderetur, posset quilibet dicere, Non est hic sensus quem Spiritus sanctus voluit,ideóque nihil esse certi. At si ambo essent litterales, tunc ambo haberent certitudinem, nec liceret eos negare. Absolutè respondeo, ex eo quòd ego dicam,posse esse duos sensus litterales, nihil adimi de certitudine: da v.g. sensum A esse litteralem, tu dicis nullum alium esse litteralem, ego addo vnum alium, nunquid adimo certitudinem tuo sensui A? certè si semel constet eum esse litteralem, tam certus debet esse, etsi simul habeat alium, quàm si solus esset: nam Spiritus sanctus tam non potest mentiri in vno sensu, si eum intenderit, licet simul etiam alium, quàm si solum illum intendisset: ergo malè ex multiplicatione sensuum litteralium infertur incertitudo dogmatum Fidei.

68 *A pluribus sensibus fit sacra Scriptura certior.*

Sensus non tollunt inuicem sibi certitudinem.

Contrariam sententiam vt communem defendit S.Thomas, & multi alij, quos refert P. Vasquez cap. 2. éstque expressa Augustini 12. Confession. cap. 30. & 31. qui non solùm ait, posse esse duos illos sensus, sed etiam de facto multis in locis reperiri, quo vtrique parti quæstionis satisfacit. Videatur P. Valentia suprà puncto 5. & P. Vasquez eo cap. 2. qui tamen duplicem adhibet limitationem. Prima est, etiamsi aliquando multa loca sacræ Scripturæ à Patribus & Doctoribus variè explicentur, non tamen ideò omnes illos sensus esse litterales, quia etiamsi probabiliter ac discurrendo possit aliquis eos sensus inuenire,non propterea sequitur eos omnes à Spiritu sancto fuisse intentos, imò contingere fortè poterit,vt nec quidem vllus ex illis sit intentus,sed alius, qui nobis est occultus, vt Augustinus insinuauit de Doctrina Christiana lib.2. cap.27. docens, etiamsi lateat nos quid senserit Scriptor sacer, posse tamen non vnum aliquid, sed duo vel plura sentiri circa illum locum. Et ostendo manifestè id sæpè fieri, eò quòd dantur expositiones contrariæ eidem loco, non potest autem dici à Spiritu sancto ibi fuisse contraria significata. Hæc limitatio, quæ communis est Scriptorum doctrina, omnino placet, & per se videtur satis probata.

Communis sententia affirmat etiam de facto.

Limitatio duplex Vasquez.

59 *Sensus Spiritus sancti aliquando nõ attingitur.*

Secunda limitatio est: vt illi soli sint repu-
tandi

Secunda li-

mitatio refutatur.

tandi sensus litterales, quos etiam Scriptor sacer ipse intellexit, ne dicatur fuisse vt purus amanuensis. Hæc tamen limitatio, quæ à Vasquez non ampliùs probatur, mihi non placet: non enim video, cur Spiritus sanctus aliquando non potuerit sine vllâ indecentiæ notâ vti Scriptore sacro vt amanuensi. Secundò, dummodò vnus saltem sensus litteralis illi fuerit notus, etiamsi alium ignorauerit, non potest propriè dici amanuensis: nam hic sæpè nec quidem vnum intelligit. Vnde meritò D.Thomas ab ipso Vasquez relatus 2. 2. quæst. 173. art.4. & Caietanus ibi, docet Prophetas non intellexisse quid Spiritus sanctus voluerit significare eorum factis & visis.

Sacer historicus potuit aliquando esse merus amanuensis.

Propheta subinde Spiritum sanctum non intellexit secundùm omnia.

Nec sufficit responsio Vasquez, quòd scilicet saltem confusè & in genere Prophetæ illa omnia intellexerint. Hoc, inquam, non sufficit: nam illa confusa cognitio est valdè imperfecta, & quæ non extrahit Scriptorem à ratione amanuensis: hic enim, nisi fortè in alienâ & ignotâ linguâ scribat, semper in confuso intelligit quid ego tractem, dum de mysterio Trinitatis aut prædestinationis scripta illi dicto. & ratio a priori est, quia illa notitia confusa est talis, vt non sufficiat ad reddendam rationem eorum quæ ibi significantur. Adde, si semel sine notitiâ distinctâ potest ei Spiritus sanctus ea dictare, etiam posse & sine confusâ, præsertim si, vt dixi, vnus saltem

60 sensus illi manifestetur. Defendenda ergo est communis sententia sine limitatione hac Patris Vasquez.

Confusa notitia non tollit rationem amanuensis.

Exemplum duorum sensuum.

Restat agere, qui loci eos sensus habeant, de quo fusè Vasquez disp. 18. per totam, vbi non nisi vnum locum admittit, in quo duo sensus reperiantur, illum scilicet Isaiæ 53. *Generationem eius quis enarrabit?* quod tam de æternâ quàm de temporali generatione intelligendum putat. Hæc tamen disputatio est purè scripturistica, ideò illam omitto. Hoc solum dico, non habuisse Vasquez maius fundamentum ad duos sensus in hoc loco admittendos, quàm in illo Psalm. 2. *Dominus dixit ad me, Filius meus es tu, ego hodie genui te*; vbi tamen negat duos esse: si enim requirit connexionem inter vtrumque sensum, quam inuenit inter generationem temporalem & æternam ad eum locum, *Generationem eius quis enarrabit?* sine dubio, cùm in hoc altero loco etiam dicatur agi de eâ vtrâque generatione, eadem materiarum connexio reperietur. Quòd si nullus è Patribus asserit duos esse sensus litterales in hoc vltimo loco, etiam nullum pro se adducit Vasquez, qui dicat duos esse litterales in eo altero, *Generationem eius*, &c. Denique, si obiiciat Nyssenum & Theodoretum asserere hunc, *Ego hodie*, &c. non debere intelligi de æternâ, etiam ego illi obiiciam Hieronymum lib. 1. in Matthæum (qui in Scripturis maioris est auctoritatis, quàm Nyssenus) asserentem, Isaïam non de temporali, sed de æternâ generatione Verbi in eo altero loco fuisse locutum: ergo est vtrobique eadem planè ratio. Denique, quòd intelligatur locus hic de resurrectione Christi, vt eum intellexit D.Paulus Actor.3. Vasquez ipse fatetur: quòd autem commodè de æternâ generatione etiam possit intelligi, inde fit manifestum, & sine violentiâ con-

61 textus (vt obiicitur à Vasquez:) nam ad confundendos eos, qui dicuntur coniurasse contra Christum Dominum, rectissimè eius æterna generatio ponderatur, vt inde constet, æternum Filium vnigenitum Dei Patris eis dominaturum; & in hac significatione adducitur à Paulo ad Hebræos idem locus, *Filius meus es tu, ego hodie genui te.* Respondet Vasquez, a Paulo pro æternâ Verbi generatione præcisè citari ea verba, *Filius meus es tu*; alia verò, *Ego hodie genui te*, ideò præcisè à Paulo referri, quòd à Dauide in eodem versiculo cum prioribus posita essent. Verùm quis non videt violentam eam esse expositionem? Primò, quia cùm idem significet, *Filius meus es tu*, ac, *Ego hodie genui te*: nam (vt Theologi meritò docent) heri & hodie ab æterno & in æternum generatur actu Filius Dei, sicut actu est illius Filius: non enim sicut in humanis dicitur Filius à solâ generatione præcedenti, & nullo modo actu perseuerante, sed dicitur à continuâ generatione; quis ergo, cùm eæ duæ partes ferè idem significent, negabit vtramque in eundem sensum à Paulo allatam fuisse?

Impugnatur P.Vasquez.

Duo exempla opponuntur.

Instat Vasquez.

Refutatur.

Filius Dei semper actu generatur.

Explicatur S.Paulus.

Secundò, certè Paulus non erat amicus multiplicandi verba sine vlla necessitate, solùm quia à Dauide fuerunt coniuncta; alioquin potuisset etiam totum illum Psalmum citasse: quod est ridiculum, præsertim cùm in sententiâ Vasquez disparatum valdè habeant sensum à prioribus, & à mente Pauli alienum ea altera verba quæ adduntur. Constet ergo, æquali, si non potiori, iure duos posse assignari sensus litterales huic loco, quo assignantur alteri, *Generationem eius quis enarrabit?* De aliis locis, quibus communiter duo assignantur litterales, negantur verò à Vasquez eò præcisè, quia euidenter non constat duos habere, nihil ago, quia est res lon-

ga, nec scholastica. Obseruo tamen, non re- 62

quiri, vt eos duos sensus admittamus in aliquo loco, tantam demonstrationem: sufficit enim, si vtrumque verba commodè significent, & vtraque explicatio in Patribus habeat fundamentum. sed de his satis.

Quando & quomodo duo sensus admittendi.

SVBSECTIO IV.

Quomodo Theologus possit ex prædictis sacræ Scripturæ sensibus argumentari.

OSTENDIMVS, quot sensus Scriptura sacra habere possit, iam oportet explicare, (vt ad propositum nostrum de Theologicis principiis veniamus) quis illorum sit sufficiens pro formando argumento Theologico. Et quidem de sensu litterali nulla videtur difficultas: nam cùm ille sit primus & præcipuus, certum est, efficax ex illo desumi argumentum ad probandam veritatem ibi inclusam.

Litteralis dat efficax argumentum.

Occurrit tamen circa hoc difficultas, vnde scilicet poterit colligi, quis sit sensus litteralis, vt ex eo argumentum formemus. Hac de re fusè Scripturistæ. Breuissimè respondeo, aliqua verba ipsa ita clara esse, vt manifestè ostendant suum sensum: sic historiæ ferè omnes, item Concilia, Parabolæ Salomonis, Christi Domini Conciones; aliquando verò ex antecedentibus & subsequentibus, ipsóque contextu colligi debet, quis sit sensus. Quando verò textus est difficilis, tunc ex aliis Scripturæ locis, vel ex SS.Patrum, Conciliorum aut Interpretum, qui eum locum tractarunt, explicatione illius intelligentiam esse petendam.

Vnde colligatur litteralis.

Notandum tamen, quando locus sacræ Scripturæ ita difficilis est, vt non facilè intelligi queat, quo sensu sit à Spiritu sancto dictus, vix

Incertus sensus dat incertum argumentum.

posse argumentum certum Theologicum vllum formari ex illo, quia cùm incerta sit explicatio, 63 negabitur facilè à quocumque. Dixi *certum*, hoc est, efficax: nam probabile iuxta probabilitatem, quam expositio ea habuerit, sine dubio confici potest. Aliquas regulas, quæ possunt maximè iuuare ad intelligentiam litteralis sensus, vide apud Valentiam suprà.

Vnus textus dat vnum certum argumentum. Secundò dico, quando semel admittitur vnus sensus litteralis, non posse efficax & concludens argumentum ex alio sensu eiusdem loci formari, nisi fortè constet vel ex aliis locis, vel ex Conciliis & Patribus, vtrumque ibi contineri: ratio est, quia semel dato vno sensu litterali, in quo saluetur veritas textus, non cogimur ei loco alium quærere; non enim constat duos fuisse à Spiritu sancto intentos.

Ad literalem reducuntur parabolæ. Ad hunc sensum litteralem reducuntur parabolæ, vt dixi suprà, vnde eo modo, quo è sensu litterali argumentum desumitur, potest & ex parabolis desumi; quid autem vnaquæque parabola in particulari designet, non est huius loci.

Plures sensus aliquando nullum dant certum argumentum. Sed replicabis, Ergo, casu quo sint duo sensus litterales, ex neutro formari poterit certum argumentum, quia non constat, in quo fuerit acceptus locus ille à Spiritu sancto. Respondeo, Si constat vtrumque esse litteralem, ex vtroque poterit confici argumentum; si verò dubium sit quis sit, fateor ex neutro determinatè posse. Addo tamen, eum, qui admittitur ab aliquo vt litteralis, debere apud ipsum efficere argumentum certum: eo enim modo, quo putat à Deo fuisse intentum, necessum est vt putet esse omnino verum.

Mysticus vix dat argumentum. Circa sensum verò mysticum, seu spiritualem, dico, ex eo difficiliùs formari argumentum Theologicum. Ratio est, quia cùm sensus hic
64 sit magis absconditus, non potest facilè ostendi quis ille sit; sæpè enim pendet ex solâ Dei intentione, quæ verbis ipsis non manifestatur; potest tamen aliquando ex locis ipsis sacræ Scripturæ declarari, vt cùm Christus dixit: *Sicut Moyses exaltauit serpentem in deserto*, &c. Ioan. 3. ostendit, Deum voluisse per illum serpentem suam passionem demonstrare. Eodem modo de manna respectu Eucharistiæ: de reductione filiorum Israël ex Ægypto, iuxta illud, *Ex Ægypto vocaui filium meum*, Oseæ 11. vbi Matthæus cap. 2. insinuat præfiguratum reditum Christi Domini. Quando autem constat, illum fuisse sensum à Spiritu sancto mysticè significatum, habet sine dubio tantam auctoritatem, quantam si litteralis esset: nam tam non potest Spiritus sanctus rebus & sensu mystico mentiri, quàm verbis ipsis.

Accommodatitius suadet mores. Quoad sensum verò per accommodationem dico Primò, posse rectissimè afferri verba & historias ad suadendam virtutem, & dissuadenda vitia. Ideóque dixit S.Paulus ad Rom. 15. *Quæcumque scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt: vt per patientiam & consolationem Scripturarum spem habeamus.*

Solus non probat fidem. Secundò dico, si solùm sit per accommodationem verborum, non posse bonum argumentum afferri ad probandum aliquid esse de fide, at vt à simili aut ab exemplo rectè posse argumentum desumi: v.g. sacra Scriptura docet, non debere nos mala reddere his qui oderunt nos, ergo à fortiori non debemus his qui nobis benè faciunt. Item Iob sustinuit patienter pœnam à Deo immissam, etiamsi sine vllâ suâ culpâ à Deo fuerit illi inflicta, ergo & nos debemus illa quæ pro peccatis patimur, tolerare animo æquo & patienti.

Tertiò dico, aliquando ex isto sensu posse aliquid vt certum de fide probari: v. g. laudatur factum alicuius in sacrâ Scripturâ, vt ex se bonum, rectè ex eo infertur, vt omnino certum de fide, ergo hoc aliud factum bonum est, si possit etiam ex fide probari secundum hoc maius quid esse, quàm illud primum, sicut è contrario ebrietas meretur pœnam æternam, alibi autem dicitur odium Dei maius ebrietate. Hinc ego infero, Ergo odium Dei promeretur pœnam æternam. & sic in omnibus aliis materiis, ad quas hoc modo vt à simili, aut à pari historiæ & verba sacræ Scripturæ possunt adduci. 65 *Aliquando dat certum argumentum.* *A paritate iuxta S. Scripturam.*

Allegoricus nullum dat argumentum pro fide. Circa sensum allegoricum dicendum est Primò, cum quidem esse bonum ad exornandas Conciones, hortandum, reprehendendum, &c. at vt certi aliquid tanquam de fide persuadeatur, non iuuare vllo modo. Ratio autem est manifesta, quia cùm sensus hic solùm videatur ab ipso Concionatore aut persuadente excogitatus, non autem à Spiritu Sancto, vix maiorem habet auctoritatem, quàm si illam allegoriam aliunde sumpsisset ex historiâ aliâ non sacrâ: nam illa tunc eandem vim haberet exprimendi, deinde non magis quando est in sacrâ Scripturâ accipi potest, vt à Deo intenta; ergo.

Nisi alio textu declaretur. Secundò, si allegoria ex alio loco sacræ Scripturæ declaretur, tunc retinere summam efficaciam, sicut eam habet sensus litteralis, quia constat eum fuisse intentum à Spiritu sancto, qui tam est in allegoriis verax, quàm in sensu litterali & mystico.

SECTIO VII.

Quales sint conclusiones à Theologiâ illatæ.

MVLTA hac de re dixi in Logicâ agens de assensu conclusionis, item & in materiâ de Fide, tangam tamen breuiter hîc ea quæ necessaria sunt pro præsenti instituto.

Duplex ergo hîc difficultas agitari potest. 66 *Duplex difficultas.* Prima, quando in aliquo Syllogismo assumuntur duæ propositiones de Fide, è quibus euidenter in bonâ formâ sequitur conclusio, an ea conclusio sit de fide, an verò Theologica. Secunda, quid sit dicendum, quando vna tantùm præmissa est de fide, altera verò tantùm est euidens naturaliter, aut moraliter, aut probabilis.

SVBSECTIO I.

Deciditur difficultas prima.

Fides discursiua. CIRCA primam difficultatem dixi Primò, in materiâ de Fide, hanc esse discursiuam, & niti bonitati consequentiæ, imò id semper ac necessariò habere, quandocumque credit aliquod mysterium, eò quòd reuelatum sit à Deo summè veraci, tunc enim siue vnico actu, siue duobus credit quis Incarnationem, v.g. eò quòd Deus verum dicat, & dicat Incarnationem: inde enim infert eam verè existere. Ostendi etiam, ab Auctoribus, qui negant Fidei discursum formalem, ne illam dicant inniti bonitati illationis, ab his, inquam, non consideratam difficultatem de illatione esse omnibus communem: nam bonitas consequentiæ, quæ debet cognosci ab assen- *In omni sententiâ Fides innititur illationi obiectiua.*

assentiente conclusioni, non est consequentia ipsius actus distincti, vt scilicet debeat dicere, Ex his duobus actibus sequitur tertius, qui est conclusio: hæc enim reflexa cognitio est omnino superflua, & vix vnquam datur in nobis: tantùm ergo requiritur cognitio illationis obiectiuæ, v.g. quòd si omnis homo est animal, & Ioannes est homo rectè ibi contineatur Ioannis animalitas: hanc autem obiectiuam illationem debet necessariò cognoscere, quicumque dicit, *Ioannes est animal, quia est homo*, siue id dicar vno actu, siue duobus, siue tribus: ergo difficultas de bonitate consequentiæ ab his nobis obiecta in discursu formali fidei communis est etiam discursui virtuali, qui, vt dixi, necessariò debet requiri quandocumque credo mysterio propter veracitatem, aut reuelationem Dei.

Etiam virtualis discursus fidei innititur consequentia.

67 Respondi autem absolutè, illam illationem seu consequentiam obiectiuam nihil aliud esse, quàm extremorum identitatem cum eo tertio seu medio: quæ identitas per ipsas præmissas cognoscitur; vnde si præmissæ sint supernaturales, non egent actu alio naturali, quo ea illatio cognoscatur: vnde vlteriùs, nec ideò sequetur, conclusionem esse naturalem, quasi inniteretur illationi naturali.

Illatio obiectiua quid.

Reflexio non requiritur.

Quòd si de conclusione ipsâ formali loquantur, tunc (vt benè obseruauit Granadus) formaliter ea connexio nihil est aliud, quàm ipsa essentia conclusionis, quæ connexa est naturâ suâ cum præmissis; vnde qui obiiciunt, *conclusionem esse naturalem, quia naturalis est illatio*; idem est ac si dicerent, *Conclusio est naturalis, quia conclusionis essentia est naturalis*; quod est probare idem per idem: aliunde ergo videndum, an ea conclusio sit naturalis.

Conclusio formalis quid.

Secundò hinc deduxi, Fidem non solùm posse esse discursiuam ex eis duabus præmissis, *Deus est verax*; &, *Deus hoc reuelat*: sed etiam ex aliis, dummodò illæ etiam formaliter sint de fide. Quia si aliquid tunc impediret, ne conclusio ea esset de fide, id efficeret illatio cognita: at hoc (vt paulò antè ostendi) non impedit rationem fidei, ergo neque hoc impeditur, eò quòd sub his terminis non sit ea veritas reuelata: nam si ipsa Fides actibus suis supernaturalibus ostendit, eam veritatem includi in reuelatis, aut esse idem cum reuelatis, ostendit eo ipso formalissimè eam esse reuelatam.

Illatio cognita non tollit fidem.

68 Consentit in hanc sententiam P. Granadus, non tamen consequenter ad sua principia: docet enim, assensum conclusionis esse minùs certum quacumque præmissâ. quod sanè repugnat, si ille assensus conclusionis sit de fide; quia inter ea quæ sunt de fide, non potest vnum esse certius alio: est enim eadem certitudo in dictis omnibus Dei; si autem ad supernaturalitatem actuum ipsorum recurramus, vnde diximus, illis repugnare falsitatem, quia Deus non potest esse auctor supernaturalis actus falsi; tunc etiam eadem est repugnantia cum falsitate in actu conclusionis, quæ in qualibet præmissâ, cùm sit æquè supernaturalis ac illa: ergo debet concedere conclusioni supernaturali de fide eamdem certitudinem, quàm præmissæ cuilibet. Quomodo autem id stet cum illo principio, *Propter quod vnumquodque tale, illud magis*, dixi eo loco de Fide. Displicet prætereà quod addit P. Granadus, etiamsi ex se assensus illatus ex duabus præmissis possit esse de fide, & supernaturalis; de facto tamen non esse, quia Deus non dat auxilium supernaturale ad talem actum efficiendum; sicut, licet ex se non repugnet vnico actu amari honestatem duarum virtutum, Deus tamen de facto non dat auxilia ad tales actus, quia hi sunt extraordinarij: Deus autem non dat auxilia supernaturalia nisi pro actibus ordinariis; præterquam quòd deberent poni noui habitus pro eis actibus. quod est absurdum.

P. Granadus reiicitur.

Conclusio æquè certa ac quæuis præmissa, si sint supernaturales.

Adhuc contra Granadum.

Displicet, inquam, hæc doctrina: nam gratis videtur assumi illud principium, quòd Deus non det gratiam pro actibus aliquibus extraordinariis; imò si homo conetur ad tales, Deus maximè iuuabit. Secundò, quia valdè ordinarium est, ex duabus præmissis de fide inferre aliquam conclusionem; ergo ex eo capite non debet eos negare esse supernaturales de facto. Idem dico de actibus illis, quando duarum virtutum honestatem amo vnico actu: ostendi enim alibi, eos de facto sæpè fieri, & quidem ex hoc capite, quòd habeant duo obiecta, naturalissimè fieri, nec pro eis esse necessarium tertium aliquem habitum, sed posse fieri à duobus illis habitibus, quorum tangit obiecta actus ille: nam in eis duobus adæquatè continetur; & ideò respondi negando, hinc sequi infinitam propè habituum multiplicationem. Hoc ipsum dico de assensu conclusionis deductæ ex duabus de fide, scilicet illum posse fieri ab habitu fidei infusæ.

Deus non impedit ne à supernaturalibus fiat similis conclusio.

Ordinarium est è supernaturalibus inferre. 69

Ex his quæ ibi docui concludo circa primum punctum, non esse Theologicam conclusionem, quæ ex duabus de fide euidenter infertur, sed ad fidem pertinere. in quo omnes ferè conueniunt, & ex dictis paulò antè clarè satis colligitur.

Conclusio ex duabus supernaturalibus est de fide.

SVBSECTIO II.

Variæ sententiæ circa secundam difficultatem.

CIRCA secundum punctum, quando scilicet conclusio sequitur ex vnâ tantùm de fide, & alterâ naturali, non defuere qui eam tunc etiam dixerint esse supernaturalem. quod variè à diuersis declaratur. Quidam enim Recentiores asserunt, præmissam naturalem quamcumque veram, si ponatur in Syllogismo aliquo Theologico simul cum alterâ supernaturali præmissâ, eo ipso participare nouam certitudinem, maiorem longè quàm anteà habuerit: ex coniunctione enim cum eâ supernaturali de fide, dum assurgit ad eam de fide explicandam, si [illegible] seipsam explicat, quatenus in eâ de fide contentam; & sic sibi dat nouam certitudinem supernaturalem, ratione cuius etiam conclusio est supernaturalis.

Ex vnâ supernaturali conclusio similis.

Neotericorum opinio.

Hæc tamen doctrina & imperceptibilis est, & quâ parte percipi potest, falsa. Imperceptibilis: nam rogo, quomodo quando ego dico, *Christus est homo*, quæ est de fide; & posteà addo aliam alteram, *Omnis homo constat animâ & corpore vnitis inter se vnione distinctâ, ergo & Christus*; quomodo, inquam, ego fio certior de distinctione vnionis à materiâ & formâ per hoc, quòd sit de fide, *Christus est homo*, & vnde venit ea maior certitudo, aut in quo consistit? numquid certiùs nos Christiani scimus, hominem esse animal rationale, eò quòd sciamus Christum esse hominem, quàm id sciuerit Aristoteles, aut sciant hæretici carentes omni fide supernaturali? Aut, quia in Scripturâ fit mentio de columbâ, sumus

Præmissa naturalis iuncta supernaturali, non fit certior. 70

sumus nos certiores, quæ sit eius definitio, quæ proprietates naturales, &c.

Naturalis propositio non continetur in supernaturali. Secundò falsum est, propositionem naturalem contineri in eâ de fide: nam licet definiatur, *Christus est homo*, non propterea quidquam ibi definitur de risibilitate hominis, item, an vnio sit distincta, an non: est enim vna propositio illa talis: *Christus est homo, quidquid sit de essentiâ hominis.* Nec quia in Scripturâ sacrâ continetur Noë misisse ex arcâ columbam, iam propterea continetur ibi quæ sit columbæ definitio, vt paulò ante dicebam: nec quia Deus assumpsisset naturam Angelicam, ideò nos meliùs sciremus, quæ sit definitio Angeli, quàm iam sciamus. Constat ergo eam præmissam non fieri clariorem aut certiorem in se, eò quòd ponatur simul cum alterâ de fide, & consequenter ex hoc capite conclusionem illam non fieri de fide, imò nec simpliciter certiorem, quàm sit in se ea præmissa naturalis.

Opinio alia Tanneri. Alij verò, inter quos est P. Tannerus hîc disp. 1. quæst. 3. dub. 2. sic rem hanc explicant. Intellectus, inquiunt, eius est genij, vt, quando per vnam ex præmissis certò & euidenter noscit, conclusionem niti alio certiori fundamento, scilicet, alterâ præmissâ magis certâ, tunc eo ipso relictâ eâ præmissâ minùs certâ, adhæreat conclusioni, iuxta certitudinem maiorem alterius præmissæ, quia semper intellectus assentitur, quàm certò potest. Quod confirmat Primò exemplo fidei: nam licet per Ecclesiæ motiua minùs certa inducamur ad credendum, posteà tamen per assensum fidei, relictis motiuis, credimus multò certiùs ob auctoritatem Dei. Secundò, discipulus à Magistro audiens demonstrationem v.g. Euclidis, relictâ auctoritate Magistri assentitur propter ipsius demonstrationis euidentiam: ita olim Samaritani viso Christo, iam ampliùs non credebant propter dictum mulieris, sed quia ipsimet id intuebantur. Addunt tamen hi Auctores, vt intellectus cum ea maiori certitudine vnius præmissæ assentiatur conclusioni, requiri, alteram præmissam esse euidentem, eâ saltem euidentiâ morali, quâ sumus certi, fuisse Ciceronem, Catonem, &c.

Intellectus certioribus adhæret.

71

An omnis conclusio ex vnâ de fide, sit de fide. Hinc concludunt, conclusiones omnes Theologicas vni propositioni de fide nitentes esse de Fide; vt, *Christus est risibilis:* quam doctrinam tribuunt Valentiæ Tomo 3. disp. 1. quæst. 1. puncto 2. Verùm P. Valentia expressè contrarium docet eo loci in respons. ad 3. solùm autem ait: Quando propositio est vniuersalis, v.g. *Omnis homo est conceptus in peccato originali*, esse de fide particularem, *Petrus est conceptus in peccato originali.* quod idem alij docent, cum quibus paulò pòst agendum nobis erit. At in exemplo illo, *Christus est risibilis*, &c. expressè ait, non esse de fide, nec scio vllum, nisi fortè eum, quem immediatè ante hos reieci, qui dicat eam esse de fide. Imò nec præcedens docet, conclusionem illam esse de fide, licet dicat esse certiorem alterâ naturali præmissâ & supernaturalem.

Tannerus refutatur. De hac sententiâ egi fusè disp. 16. Log. à n. 40. ostendique esse contra omnes ferè Auctores, qui semper meritò docent, conclusionem sequi debiliorem partem, & quidem quâ parte vniuersaliter hæc sententia omnes Syllogismos etiam purè naturales complectitur, manifestissimè falsam doctrinam continet, & in probatione illius supponit ipsammet conclusionem, quam probat. quod ex sæpè à me dictis ostendo: est enim inter omnes certissimum, totam vim syllogisticam consistere in connexione duorum extremorum cum vno medio: inde enim illa extrema inferuntur connexa inter se. Hinc manifestè patet, conclusionem non posse niti firmiori fundamento, quàm sit vtraque præmissa; non secùs quàm trabs ex vnâ parte vni columnæ, & alterâ alteri nitens, non potest solidiùs stare, quàm vtraque stat columna: si quacumque columnâ cadente trabs etiam ruit; nec si trabs esset talis ingenij, vt se teneret quàm firmiter posset, propterea se teneret firmiùs quàm vna staret columna, cùm, vt supponimus, ab eius columnæ firmitate necessariò penderet, & eo ipso quòd illa columna caderet, caderet trabs, etiamsi altera columna maneret. 72

Conclusio non potest firmior esse vtraque præmissâ.

Exemplum trabis.

Exemplum in agglutinatis. Hoc ipsum confirmo. Repugnat magis duos asseres esse inseparabiles inter se, quam sit separabilis quilibet à glutine eos connectente, vnde repugnat tam esse inter se inseparabiles, quàm inseparabilis sit à glutine ille qui firmissimè adhæret: nam si alter separetur à glutine, tunc ambo separantur inter se; ergo cùm inseparabilitas extremorum conclusionis inter se essentialiter desumatur ab inseparabilitate eorum à medio termino, non poterit quis inseparabiliora inter se iudicare ea extrema, quàm iudicet inseparabile quodlibet eorum ab eo medio termino seu glutine.

Aliqua illationes ex illâ sententiâ. Secundò ibidem ostendi, ex eâ doctrinâ sequi, me esse certiorem, quòd Cicero fuerit conceptus in peccato, quàm sim certus, eum simpliciter fuisse; item certiorem, quòd fuerit animal rationale, quàm sim certus eum fuisse hominem. quod ex terminis est manifestè repugnans; sequela verò patet: nam, iuxta doctrinam quam impugno, cùm ex hac de fide, *Omnis homo nascitur in peccato originali*, & alterâ moraliter euidenti, *Cicero fuit homo*, inferatur, *Ergo Cicero fuit conceptus in originali*, etiamsi vna præmissa non sit nisi moraliter certa; sum tamen certus de fide eum fuisse in peccato, & tamen possum dubitare, eum simpliciter extitisse, quo nihil durius dici potest, cùm fuisse in peccato, dicat necessariò, eum fuisse simpliciter; & eodem modo de illo exemplo, *Cicero est animal rationale*: est enim consequens illatum ex vnâ euidentiori, quàm sit hæc altera, *Cicero fuit homo.* hæc enim solùm moraliter est certa; at, *quod omnis homo sit animal rationale*, est euidens: ergo conclusio erit certa iuxta certitudinem huius maioris, & certior quàm minor, *Cicero fuit homo*; ergo certius erit fuisse animal rationale, quàm sit eum fuisse hominem, cùm tamen hoc includatur in animali rationali. Et hinc desumitur ratio à priori, quia iuxta probabiliorem sententiam conclusio tangit etiam obiecta præmissarum: nam, vt dicebam, *Ciceronem fuisse in peccato*, etiam dicit eum fuisse; ergo non potest quis certior esse, quòd fuerit in peccato, quàm quòd simpliciter fuerit; ergo nec certior de totâ conclusione, quàm de vtraque præmissâ. 73

Conclusio attingit obiecta præmissarum.

Aliud absurdum. Vltimò, quia ex eius doctrina sequitur euidenter, conclusionem illatam ex vna euidenti, & alterâ probabili, esse omnino certam, quod Aduersarij meritò cum omnibus negant. Probatur autem clarè: nam si, quòd vna præmissa non sit certa vt octo, sed solùm vt quatuor, non impedit ne intellectus assentiatur conclusioni certitudine vt octo, eò quòd hanc certitudinem habet

in Syllogismo ex meris naturalibus.

bet altera præmissa: ergo si habeo præmissam certam vt quatuor, etiamsi alia careat omni certitudine, poterit intellectus assentiri certò vt quatuor. Patet: nam sicut se habet magis ad magis, ita simpliciter ad simpliciter; & è contrario: ergo si carentia certitudinis vt octo, de inclusione conclusionis in certiori præmissâ, non impedit ne intellectus assentiatur vt octo, nec etiam impediet carentia absolutæ certitudinis de inclusione conclusionis in præmissâ, ne intellectus assentiatur certò ei conclusioni propter præmissam certam. Nec valet dicere, requiri certitudinem de eâ inclusione in præmissâ certiori, vt respondet Tannerus: nam, vt ostendi, sicut sine certitudine vt octo de eâ inclusione, assentior tamen illi vt octo, ita sine certitudine simpliciter, assentiri illi potero simpliciter: ratio enim est prorsus eadem in vtroque casu.

74 *Proportio carentiæ certitudinis.*

Absurda eadem ex non merè naturalibus.

Idem quod diximus de Syllogismo in communi intelligendum est, etiamsi ille constet vnâ præmissâ supernaturali, & de fide: nam etiam in eo Syllogismo & exempla & ratio, quæ adduxi, ostendunt idem manifestè, scilicet, conclusionem niti connexioni extremorum cum medio; nec quidquam quoad hoc iuuat, quòd vna præmissa sit supernaturalis, cùm ea sola non sufficiat pro conclusione. Item ex his quæ contra præcedentem sententiam dixi, hoc ipsum confirmatur specialiter: nam quis sibi persuadebit, de fide esse, Christum esse risibilem, cùm tamen non constet omnino certò hominem esse risibilem? Imò hinc fieret, etiam esse de fide risibilitatem omnium hominum: nam ex eâ de fide, *Christus est risibilis*, & alterâ euidenti, omnem scilicet hominem habere id quod Christo vt homini est essentiale, rectè infertur ea secunda propositio, *Ergo omnis homo est risibilis*; & sic hæc vniuersalis esset de fide, & vna ab aliâ fieret de fide. quod est absurdum. fusiùs hoc reiici potest; sed hæc sufficiant.

75 *Respondetur oppositis argumentis.*

Nunc ad argumenta vno verbo respondeo. Ad rationem dico, intellectum esse quidem eius genij, vt quàm certissimè potest assentiatur; at nego, posse assentiri certissimè ex vnâ solâ præmissâ certissimâ: vtramque enim essentialiter requirit, vt ostensum est. Ideo dixi suprà, in argumento Tanneri supponi id de quo est tota quæstio, scilicet, tunc temporis posse intellectum assentiri conclusioni, iuxta certitudinem præmissæ certioris.

Ad exempla instantia.

Ad instantias clarè respondeo: illam de Samaritanis & discipulis non esse ad rem, quia ibi ponuntur duo argumenta inter se independentia, v. g. auctoritas Magistri, & demonstratio ipsa; dictum Samaritanæ, & visio ipsa Samaritanorum; tunc autem quis dubitat, posse ob argumentum fortius assentiri intellectum; at nos hîc loquimur de duabus præmissis, quæ vnum faciunt argumentum, & ita dependenter inter se, vt sine alterâ præmissâ nihil penitus inferat illa certior, vnde non potest esse maior certitudo conclusionis, quàm earum à quibus essentialiter pendet.

Instantia de fide retorquetur.

Altera etiam instantia de fide minùs vrget, imò contra eius Auctores retorquetur: nam propterea quòd intellectus sit certior de mysterio, quàm de motiuis, dicunt omnes Theologi, & ipse cum eis, eum assensum non resolui in motiua tamquam in rationem formalem, seu præmissam: ergo signum est, non posse esse assensum conclusionis certiorem assensu vtriusque præmissæ, alioquin etiam motiua possent esse vna præmissa assensus fidei.

Intellectus non est adhæsiuè certior de mysterio.

Secundò respondetur ex dictis in materiâ de Fide, fortè intellectum non esse certiorem adhæsiuè de mysterio, quàm de motiuis simpliciter; quia non videtur esse paratus credere mysterium, si omnia omnino motiua cessarent.

Tertiò, malè arguitur ex eo puncto de resolutione fidei, quæ est è difficillimis quæstionibus Theologiæ, quámque multi fatentur se non posse capere; malè, inquam, arguitur ad alios Syllogismos, vbi possumus clarè discurrere, nec est cur relictâ luce tenebras quæramus.

Quartò, quia motiua se habent per modum conditionis, & hinc dici potest probabiliter, posse illa conducere ad assensum certiorem, quod non potest in ratione formali inueniri. Sed de hac disparitate fusè egi eodem loco de Fide. 76 *Motiua fidei sunt vt conditio.*

Tertia opinio.

Tertiò, ergo alij putant tunc solùm conclusionem esse de fide, quando est propositio aliqua particularis illata ex vniuersali de fide, vt v.g. *Petrus est mortalis*; quia hæc adæquatè continetur in illâ, *Omnis homo est mortalis*: & eodem modo de hac, *Petrus est conceptus in originali*, quia continetur in eâ vniuersali, *Omnis homo concipitur in originali.* Hanc dixi suprà defendi à P. Valentiâ, éstque Patris Soarij, Koninck, & aliorum.

SVBSECTIO III.

Deciditur secunda difficultas.

Tertia opinio distinguitur.

EGo iudico opus hîc esse distinctione: particularis enim propositio sumi potest per eosdem terminos quibus vniuersalis, v. g. *Ergo hic homo est mortalis, ergo hic homo est conceptus in originali peccato*; vel per alios terminos, *Ergo Petrus est mortalis*; vel, *Ioannes conceptus est in originali.* Si de particulari in primo sensu loquamur, omnino censeo veram esse sententiam P. Valentiæ & aliorum: nam idem formalissimè est, *hic & ille, & ille homo*, ac *omnis homo*: vnde cùm Deus dicit *omnis*, videtur eo ipso formalissimè dicere, *hic & ille*: sicut qui dicit ensis, dicit etiam gladius; sunt enim synonyma; & (vt dixi in materiâ de Fide) supponenda est intelligentia propositionum & vocum pro similibus propositionibus. & hîc etiam habet locum, quod optimè docuit Nazianzenus Orat. de Spiritu sancto num. 66. *qui dicit bis quinque, haud dubiè dicere decem; & qui dicit bis septem, dicere quatuordecim.*

Vniuersalis de fide & particularis sub iisdem terminis, concludunt de fide.

Obiicies fortè, etiam vt ego inferam 14. ex bis septem, debeo assumere propositionem non reuelatam, v. g. *Bis septem sunt quatuordecim*, & similiter, vt ex ense inferam gladium, debeo assumere aliam non reuelatam, scilicet *Gladius est ensis*: & in vniuersali eodem modo vt inferam, *Ergo hic homo est conceptus in peccato*, debeo vnam ponere, quæ non est de fide, v. g. *Hic homo includitur in omni homine*: at suprà ostensum est, quando vna præmissa non est de fide, conclusionem non esse de fide; item, conclusionem non posse esse certiorem quàm sit vtraque præmissa; ergo etiam hæ conclusiones non erunt de fide. Respondeo, eas præmissas in prædictis Syllogismis non tam esse nouas veritates, quàm puras explicationes terminorum. Sicut autem in propositionibus per se notis dici meritò & communiter solet, eas esse tales quæ explicatis terminis sunt ipsæ notæ, nec impedit quo minùs 77 *Obiectio.*

Respondetur. Præmissa non reuelata accedens non est nisi explicatio vniuersalis de fide.

sint

sint per se notæ, quòd indigeant terminorum explicatione. ita eodem modo dico, illas esse de fide, quæ explicatis terminis apparent esse de fide ex alterâ reuelatâ. nec id impeditur, eò quòd explicatio illa terminorum non sit de fide: nam ea non se habet propriè vt noua veritas; sed vt declarans significationem. sic, nullus negat hanc esse de fide, *Deus est factus homo*; etiamsi non sit reuelata sub his vocibus, sed vel vocibus Græcis vel Hebraicis ab Euangelistis: eodem modo hæc Hispanicè est de fide, *Dios se hizò hombre*, significat idem quod, *Deus est factus homo*; sed est de fide, *Deus est factus homo*, ergo est de fide, *Dios se hizò hombre*.

Ratio à priori.

Ratio à priori est, quia quando quis narrat, Cæsarem venisse, v. g. non vult narrare nomen aut vocem venisse, vnde moraliter censetur dixisse,
78 Cæsarem venisse, quibuscumque vocibus significetur vel referatur aliis; Latinis à Latino, Hebraicis ab Hebræo, Boëmis à Boëmo. quod ipsum à fortiori locum habet, quando in eâdem linguâ sunt duæ voces synonymæ idem significantes; quales sunt, quas suprà posui, *decem* & *bis quinque*, *gladius* & *ensis*, *duo* & *vnus ac vnus*, *omnes* & *hic*, & *ille* & *ille*.

Reuelatio non sistit in verbis.

Hinc fit, vt multi (fortè non abs re) non vocent propriè Syllogismum præmissis duabus constantem, eum in quo infero, ex eo quòd *omnis homo est animal*, *Ergo hic homo est animal*, quia dicunt alteram præmissam, quæ intelligitur, scilicet, *hic homo includitur in omni homine*, non esse propriè præmissam. Sed quidquid de hoc sit, illud sanè videtur certum, eam se habere purè vt declarantem terminos, ideóque non debere intelligi de eâ, quod de præmissâ continente nouam veritatem suprà contra Tannerum dixi. cuius ea est ratio. Nam quando est noua veritas, quæ in secundâ præmissâ continetur, v. g. *Omnis homo est risibilis*; iam non est explicatio pura terminorum seu vocis, sed enuntiatio, quæ fortè tribuit omni homini aliquid quod in se non habet, id est risibilitas, vnde fit, vt dicat plus quàm explicare terminos, qui dicit; *Omnis homo est risibilis*, &c. consequenter moraliter non eo ipso reputetur vt dictum à dicente *homo*. Quod ipsum dico de ceteris conceptibus similibus: nam, vt paulò antè dixi, qui dicit, *Imperator venit*; censetur id eo sensu narrare quo verba sonant, in quacumque linguâ verbis æquiualentibus dicatur; at nullo modo censetur intendisse in alio sensu, seu sub alio conceptu diuerso, quàm quem ego de re illâ formare possum: ille enim conceptus diuersus est extra loquentis intentum, vt per se
79 videtur certum. vnde etiamsi Cæsar sit infirmus, ego autem dicerem, *Cæsar venit*, vt asseruit Paulus, sed Cæsar est infirmus, Ergo venit infirmus, rectè infertur; at non rectè infertur, *ergo ille dixit, quòd venerit infirmus*; quòd verò dixerit, *Cæsar venit*, verum omnino est, siue id dicas Latinè, siue Hispanicè, siue Hebraicè, siue Boëmicè, siue aliis linguis, &c. Vnde manifestè apparet differentia inter vnam & alteram præmissam, & obiectioni suprà positæ sufficienter responderetur.

Præmissa cum noui veritate debet esse de fide.

Exemplum.

Particularis sub aliis terminis.

Secunda propositio particularis contenta in illâ vniuersali, *Omnis homo*, est, *Petrus est homo*, *Antonius est homo*; & de hac est meo iudicio longè alia ratio quàm de præcedenti, etiamsi nullus inter illa particularia distinguat.

Ex hac non est de fide conclusio.

Ideò sit mea conclusio circa hæc particularia, nullo modo ea esse de fide, ex illa vniuersali, *Omnis homo*; & quidem si particulare indiuiduum de facto non existat, res est manifesta, nec puto à Valentiâ aut Suario contrarium posse doceri: nullus enim docebit (excepto fortè Tannero suprà satis reiecto) esse de fide, fuisse conceptum in originali Ciceronem, cùm nec sit physicè certum, eum simpliciter fuisse, vt suprà fusè ostendimus: ergo ex illâ vniuersali, *Omnis homo est conceptus in originali*, non infertur de fide, *ergo Cicero fuit conceptus*; nisi fortè inferas conditionaliter, *ergo, si Cicero extitit, fuit conceptus in originali*. Quod manifestâ ratione confirmo: nam licet Cicero & Sempronius sint necessaria indiuidua hominis; ad contrahendum tamen peccatum originale, præter hoc requiritur, vt extiterint: repugnat autem in terminis, vt, si de existentiâ dubitari possit physicè aut metaphysicè (prout potest, eò quòd solùm moraliter res sit certa) non tamen dubitari possit, nec quidem metaphysicè, eum contraxisse peccatum, cùm ibi includatur eum extitisse. 80

Fortè Valentia & Suarez non id negant.

Et idem arbitror dicendum, etiamsi ea indiuidua existant, dummodò ego ea non videam. Quis enim iudicabit, me ex fide teneri homini narrâti, in tali oppido, v. g. sunt homines decem, Petrus, Antonius, &c. teneri, inquã, me credere ex fide, in eo oppido esse decem conceptos in originali? quid enim si nullus existat? & hic, qui mihi narrauit, mentiatur? Et hoc ipsum verũ est, etiamsi id multi alij dixerint, ita vt ego non possim prudenter dubitare: nam obiectum fidei tale est, vt non solùm prudenter, sed nec metaphysicè queat esse falsum: potest autem contingere, vt id metaphysicè falsum sit, quia illi omnes vel me fallunt, vel falluntur, ergo etiam secundum illud erit falsum: quia si non existunt, nec extiterunt in rerum naturâ, à fortiori non contraxerunt peccatum originale: ergo repugnat, magis esse certum, eos verè contraxisse, quàm sit, eos esse in rerum naturâ.

Idem dico etiam cùm indiuidua existunt, & non videntur.

Obiectum fidei etiam metaphysicè certum est.

Obiicies tamen ex dictis in materiâ de Fide, etiamsi motiua Ecclesiæ potuerint esse falsa, cùm non habeant nisi certitudinem moralem, non tamen propterea obiectum fidei ab eis motiuis pendens potuit vllo modo falsum esse: ergo similiter non benè infertur, Potest esse falsum quod illi homines dicunt, & ab eo pendet meus assensus fidei: ergo etiam hic assensus poterit esse falsus. Respondeo negando consequentiam: disparitas enim est manifesta: nam, vt eo loco dixi, motiua fidei non habent idem obiectum, quod posteà habet fides ipsa, sed aliud diuersum: motiua dicunt, fuisse miracula, v. g. signa, &c. quibus probata sit existentia Incarnationis; 81 at fides non tangit posteà vllo modo per suum assensum illa miracula, sed mysterium: benè autem potest fieri, vt mysterium sit verum, etiamsi miraculum sit falsum, potéstque Deus nos per assensus probabiles & prudentes, etiamsi in re ipsâ falsos, adducere ad assensum verum. At in nostro casu, cùm assensus ipse quo dico *illum fuisse conceptum in peccato originali*, tangat obiectum idem quod homines illi affirmant: dicitur enim ibi, *illum esse conceptum*, & insuper additur, *in originali*; non potest vllo modo hic esse verus, si falsum sit, *illum simpliciter conceptum*: atqui hoc est moraliter tantùm certum, ergo & illud. non enim potest maior esse certitudo de existentiâ totius, quàm de existentiâ vnius partis essentialiter in eo toto inclusæ.

Obiicitur ex motiuis Ecclesiæ.

Respondetur.

Motiua & fides habent diuersa obiecta.

Obiectio retorquetur.

inclusæ. Imò obiectionem retorqueo pro me, quia assensus fidei est magis certus, quàm assensus circa motiua; nec potest in communi & verâ sententiâ ille idem assensus fidei motiua credere: fieret enim ab illis fallibilis: ergo, cùm, vt ostensum est, qui dicit *natum in peccato*, dicat *natum*, & aliquid addat, non poterit magis certus esse de natiuitate in peccato, quàm de natiuitate simpliciter. quod mihi tam clarum videtur, vt superfluum sit ampliùs id confirmare, vt & suprà dixi.

Fides non credit motiua.

Obiicitur particularis sub iisdem terminis.

Obiicies tamen adhuc ex dictis paulò antè, Ergo eodem modo neque erit de fide particularis, etiamsi inferatur sub his terminis, *ergo hic homo est conceptus in originali*; cuius tamen oppositum suprà docuimus.

Respondetur dando disparitatem.

Respondeo negando consequentiam: nam ea propositio, *Hic homo, & ille homo est conceptus in originali*, est virtualiter conditionata, dicitque, *ergo hic homo existens*, seu *si existit, est conceptus in origi-*
82 *nali*: sicut enim ea vniuersalis, *Omnis homo est conceptus*, non dicit, *omnis homo simpliciter*, sed intelligitur, *omnis homo qui extiterit, concipitur*; ita illa particularis, *Hic homo est conceptus*, intelligitur cum eâdem conditione, *hic homo, si verè existit*, seu *si est homo existens, est conceptus in originali*, an autem existat, nec ne, non dicit.

Replicatur.

Sed rursus hinc replicabis, Ergo eodem modo erit de fide, *Cicero est in peccato conceptus, si fuit homo existens*; vnde tandem inferes nullam esse differentiam inter hanc, *hic homo est conceptus in peccato*, quam veram dicimus; & alteram, *Cicero est conceptus*, quam negauimus. Confirmatur ex doctrinâ omnium, *Petrus & hic homo, non differunt*, nisi solo nomine, sicut *gladius & ensis*: ergo sicut vna est de fide, etiam altera. Respondeo negando consequentiam: disparitas est, quòd *Cicero* non dicat formaliter rationem hominis, sicut eam dicit *hic homo*, & consequenter fieri potest, vt Cicero non fuerit homo; at vt hic homo non sit homo, repugnat omnino in terminis. quod idem dico de aliis sub voce Petrus, Paulus, &c. si enim fuisset non verum, sed phantasticum corpus, eodem modo vocatus fuisset Petrus; vt apud Tobiam patuit: verè enim dicebat, *Azarias fuit meus socius & comes itineris*; at si tunc dixisset, reputans eum hominem, *Azarias est conceptus in originali*, falsè sine dubio dixisset. Cùm ergo non sit de fide, eum, quem existimamus hominem, esse hominem, etiamsi rem illam, quæ nobis apparet, vocemus *Petrum*, iudicare non possumus vt de fide, id quod à nobis vocatur Petrus, esse hominem in originali conceptum: imò in hoc sensu nec certum est de fide, quem nos vocamus hunc hominem, esse in originali conceptum; & quoad hoc concedo libenter eamdem esse rationem de Petro, ac de hoc homine: nam etiam possum ego vocare hunc hominem, eum qui est diabolus, vel Angelus; at non propterea corruit disparitas à me assignatâ: nam tunc error est ex parte subiecti.

Respondetur.

Petrus & hic homo differunt.

Propositio de subiecto non supponente.

83 Vnde illa propositio, est de subiecto non supponente, vt dici solet, ideò nec est verum dicere, *hic homo est conceptus*, nec, *hic homo non est conceptus*, quia nullus est ibi homo: ego autem locutus sum suprà, quando verè ex parte subiecti est homo, quo sensu, dixi, repugnat, vt hic homo non sit homo, non autem repugnat ex terminis, quòd Petrus non sit homo: quia vox hæc potest significare verè aliquid, quod non sit homo; & hinc respondetur confirmationi. Petrus enim non est propriè vox synonyma cum *hic homo*. Vnde *hic homo* eo modo quo ex parte subiecti dicetur, *hic homo*, includitur formaliter in eâ vniuersali de fide, ac proinde est de fide; hæc autem *Petrus* non includitur formaliter in eâ *omnis homo*, sed debet addi, *Petrus est homo*: quod non est de fide.

Hinc vltimò dico, etiamsi oculis intuear Petrum, non propterea esse de fide, eum esse conceptum in originali, quia possum dubitare saltem metaphysicè, an sit homo; at est de fide sub hac conditionali, si sit homo, est conceptus in peccato originali, quia tunc est formaliter contenta in eâ vniuersali, quæ æquiualet huic, *hic, & ille, homo est conceptus in originali.*

Petrus etiam visus, non est de fide quòd sit conceptus.

SECTIO VIII.

Quædam alia de Theologiâ disquiruntur.

Prima difficultas. Theologia per accidens tantùm probat sua principia.

PRIMUM est, An Theologia probet sua principia. Respondeo breuissimè; propriè & per se, seu directè, non probare: vel enim sunt principia fidei, & hæc supponuntur credita per fidem, & potiùs ex illis aliquid aliud Theologia deducit, vt ex dictis constat: vel sunt principia naturalia, & illa non probat Theologus, sed aliunde supponit probata, ex Physica, vel Metaphysica, &c. Dixi, *per se à Theologo non probari ea principia*, quia per accidens, &, vt 84
sic dicam, ex superabundantia sine dubio solet ea probare. Sic enim confirmat ex vno articulo Fidei alium: sic etiam ex vno principio naturali, aut etiam duobus, confirmat aliquando vel veracitatem Dei, vel credibilitatem mysteriorum, &c. conducit enim valdè Theologia ad persuadendum aliis mysteria Fidei: ergo potest ex superabundantiâ Theologus, suas probare cóclusiones.

Secunda difficultas. Quomodo fidem defendat Theologia.

Secundum dubium, An Theologus soluere queat euidenter argumenta quæ contra fidem fieri possunt. Pro quo obserua Primò, certum esse, ea argumenta in se esse solubilia: cùm enim sint re ipsâ contra veritatem, non possunt esse bona: nam veritati veritas non repugnat. Difficultas ergo solùm est, an à nobis solui possint: multa enim in se vera non possumus nos probare aut declarare.

Non omnia contra fidem directè soluimus.

Obserua Secundò, non esse sermonem de solutione vtcumque: nam saltem ita, vt non apertè conuincatur, respondere Theologus potest ferè semper. Hoc posito, communis & vera sententia est, non posse Theologum directè respondere quibuscumque argumentis contra fidem. Ratio autem huius est euidens: nam directè respondere, nihil est aliud, quàm negare aliquam propositionem argumenti oppositi, illam ostendendo falsam: non potest autem directè ea propositio ostendi falsa, nisi probetur contradictorium illius esse verum. quomodo enim probabo falsum esse, *Petrum non currere*, nisi probãdo positiuè, illum currere? Atqui hoc non potest efficere Theologus; iam enim probaret positiuè ipsa mysteria, quod sine dubio non semper facit, vt aliunde suppono: sunt enim ferè omnia valdè obscura & solâ fide maiori ex parte credita: ergo non potest hoc modo respõdere. Addit autem propterea communis sententia, Theologum posse indirectè ea argumenta soluere euidenter, seu, vt alij dicunt, negatiuè, hoc est, reddendo rationem cur iudicet prudẽtissimè, falsam esse aliquam ex pro- 85
positionibus in argumento positis, licet probare

Omnia soluuntur negatiuè.

id non possit ratione naturali: hoc autem præstat eo ipso quòd adducit pro se omnia motiua fidei, quæ moraliter seu prudenter cogunt ad credendum, à Deo contrarium illi argumento dictum esse, ideóque latere aliquam æquiuocationem ibi quam nos nequimus explicare; quam tamen Deus perfectè noscat. nec mirum est, si noster intellectus limitatus valdè multa ignoret de Deo, cùm omnes Philosophi in hoc conueniant, Deum esse supra nostrum captum, & nos multa ignorare, quæ ille scit: quòd si hoc ita est, certè ea maximè debent esse circa ipsum Deum, qui infinitè à nobis distat. Vlteriùs, in ipsis rebus quas oculis videmus, ideóque facilia per se apparent, non possumus aliqua argumenta soluere, v.g. circa compositionem continui; quid ergo mirum, si circa Deum aliqua ignoramus? Possumus ergo meritò iudicare, non esse veram aliquam ex propositionibus assumptis; & hoc dicimus esse respondere indirectè.

Obserua, P. Valentiam disp. 1. q. 1. punct. 6. & Vasquez disput. 11. per totam, & alios etiam reiicere sententiam Durandi negantis, posse Theologum respondere euidenter eis argumentis, putaréque eum opponi Caietano & D. Thomæ, cùm tamen reuerà omnes conueniant inter se. Nam D. Thomas, Valentia & Caietanus, dum asserunt Theologum posse respondere, loquuntur iuxta secundum sensum à nobis positum de responsione indirectâ euidenti moraliter. quod nullo modo à Durando negatur, qui dum contrarium asserere videtur, expressè 86 loquitur de responsione, quam nos directam vocauimus. quæ doctrina non pugnat cum secundâ, quam solam (vt dixi) Valentia admittit; non ergo nisi de solis nominibus inter illo lis est. Sed nec maior esse potest: nam Catholici omnes fateri tenentur, posse à nobis ostendi, prudenter nos credere contrarium; hoc autem vocatur respondere indirectè seu negatiuè.

Doctores vix de re differunt in præsenti.

TRACTATVS DE DEO VT VNO,

A QVÆSTIONE SECVNDA AD duodecimam D. THOMÆ.

1 *Cur primò de Deo.*

INCIPIMVS, Deo fauente, Theologica obiecta tractare; licet autem, vt suprà dixi, Deus sit obiectum attributionis Theologicæ, ideóque priùs de aliis obiectis tractandum esset, quippe quæ ad Deum ordinantur, & ex quibus cognitio de Deo petenda esset; nihilominùs tamen in hac disputatione cum D. Thomâ agemus de his quæ de Deo, vt vno, ratio naturalis docet; nec tamen de omnibus: sed præcisè quæ ad ipsum Dei esse pertinent: nam quæ ad operationes, & quasi operationes, intellectus, scilicet & voluntatis, pertinent, aliis sequentibus disputationibus expedientur. Aduerto tamen multa ad hanc disputationem spectantia à me fuisse in Philosophia tractata, quæ hîc breuiter tantùm perstringam, insinuando loca, vbi de eis fusiùs.

DISPVTA

DISPVTATIO SECVNDA.

De existentiâ, vnitate, simplicitate & perfectione Dei.

SECTIO I.

An Deum esse sit per se notum.

Per se notum duplex.

PRÆMITTENDVM, quid sit veritas per se nota. Multi affirmant, dupliciter aliquam veritatem esse per se notam; Primò, in ordine ad se; Secundò, etiam in ordine ad nos. quam distinctionem fusè conatur probare Valentia disp. 1. quæst. 2. punct. 1. Fortè quæstio hæc ad modum loquendi solùm pertinet. Arbitror tamen cum Scoto apud Vasquez disp. 19. num. 6. eam distinctionem esse superfluam. Vt id ostendam, suppono, quod omnes admittunt, propositionem veram in communi diuidi in per se notam, & non notam per se. Vnde infero, aliquas debere esse per se notas, aliquas non notas per se; alioquin frustrà traderetur ea diuisio, quæreretúrque, an aliqua propositio sit per se nota, si omnes necessariò essent tales.

Hæc distinctio superflua est.

2 *Diuisio illa improbatur.* Hinc Secundò infero, quando membrum illud, *propositio per se nota*, diuiditur in per se notam secundùm se, & per se notam quoad nos, non debere diuidi alterum membrum illi oppositum, id est, *propositio non nota per se*. Hoc posito, probo facilè, eam diuisionem Valentiæ non esse bonam: nam in vno eius membro comprehenduntur omnes propositiones veræ, cùm tamen (vt paulò antè supposui) debeant multæ non comprehendi, omnes scilicet illæ, quæ dicuntur non per se notæ simpliciter, ergo, &c. Probo primam partem antecedentis: nam nulla est propositio vera, quæ in se non sit per se nota; id est, quòd si clarè cognoscatur, non appareat per se nota: ergo nulla est quæ hac diuisione non comprehendatur, etiam illæ quæ ad extremum oppositum pertinent. quod est absurdum. Ratione à priori id ipsum ostendo: nam videtur esse repugnantia in terminis, dum dicitur, *propositio per se nota secundùm se, & non quoad nos*. Vel enim per *τὸ nos* excluduntur non solùm homines, sed etiam Angeli, & Deus ipse cognoscens; & tunc termini implicantur: nam veritas non noscitur à se, sed ab aliquo cognoscente, vnde non debet dici nota quoad se; & non quoad vllum cognoscentem: vel excluduntur soli homines, & tunc impropriè vocatur ea nota secundùm se; sed debuisset dici, *alia est per se nota quoad nos*, *alia quoad Angelos & Deum*, & sic clariùs procederetur. facilè tamen tunc reiici potuissent, eò quòd dum diuiditur communiter propositio in per se notam, & non notam, solùm est sermo de nobis: nam vel Angelo vel Deo omnia sunt per se nota: ergo per se nota non deberet rursum diuidi in per se notam nobis, & per se notam Angelo aut Deo.

Ratio à priori.

Nihil est notum secundùm se, & non quoad aliquem intellectum.

3 *Instantia de prædicato essentiali.* Dices fortè, illam esse notam per se secundùm se, cuius prædicatum est de quidditate subiecti, etiamsi ea connexio non sit nobis nota: ita id videtur D. Thomas declarasse, & fusè P. Tannerus disp. 2. quæst. 1. dub. 2. Sed contrà, quia hoc sensu essent etiam per se notæ secundùm se omnes rerum definitiones, proprietates & passiones, item possibilitates omnium creaturarum in particulari, quia de eorum subiectorum quidditate essent ea prædicata; hoc autem proculdubio est extra mentem omnium. Quando enim Scotus & alij dixerunt, *Deum esse*, nullo modo esse per se notum, non voluerunt dicere, prædicatum *est* aut cetera quæ de Deo affirmantur, non esse illi essentialia; hoc enim à nemine negatur; ergo non intellexêre nomine propositionis *per se notæ* eam, in quâ prædicatum secundùm se conuenit subiecto.

Reiicitur Primò.

Reiicitur Secundò. Ne autem faciamus quæstionem de nomine, contrà sic arguo Secundò, etiamsi prædicatum non sit de quidditate subiecti, sicut albedo non potest de quidditate lactis & parietis; dicit tamen Valentia suprà, esse per se notum & in se, & quoad nos, eò quòd nos clarè id intuentes, non possumus aliunde id probare: ergo cùm respectu Angeli & Dei aliæ omnes veritates sint per se notæ, sine dubio etiam erunt in se per se notæ, & consequenter nulla erit non per se nota, vt suprà inferebam: ergo non consistit esse per se notum secundùm se, in eo quòd prædicatum sit de essentiâ subiecti; ergo neque hoc modo potest saluari ea diuisio.

Omnia sunt per se nota alicui intellectui.

Conclusio prima. Nulla propositio est per se nota secundùm se. Vt ergo nos clariùs procedamus, DICO PRIMÒ: Propriè loquendo, nulla propositio dici potest *per se nota secundùm se*: semper enim *τὸ per se nota* dicit ordinem ad intellectum eam cognoscentem. Hæc est explicatis terminis clarissima, nec potest ab vllo negari.

DICO SECVNDÒ, aliquas veritates esse, 4 quæ non possunt à priori propriè probari, sed explicatione terminorum; vt v. g. *hominem esse animal rationale*, & sic de omnibus aliis in quibus definitio prædicatur de definito, siue nos eas definitiones noscamus, siue ignoremus. Quòd si hæ vocentur *per se nota secundùm se*, iam dixi suprà, erit quæstio de nomine, & contra acceptionem communem: quia non dicuntur communiter per se notæ definitiones omnium rerum, multò minùs omnium rerum possibilitates.

Conclusio secunda. Quædam non possunt à priori probari.

DICO TERTIÒ, alias veritates esse, quæ probantur propriè à priori; sic prima passio per definitionem essentialem, item secunda passio per primam: hæ autem quando ignorantur à nobis, non possunt vllo modo dici *per se nota in se*, tum quia in se sunt à priori demonstrabiles, ergo non sunt per se notæ in se; tum quia etiam quoad nos non sunt notæ, ergo.

Conclusio tertia. Quædam à priori probari possunt.

DICO QVARTÒ: Aliæ sunt, quæ ita sunt claræ, vt tantùm indigeant terminorum explicatione, v. g. *duo & tria sunt quinque*; *quodlibet est vel non est*; *totum est maius sua parte*; hæ autem sunt propriè, quæ vocantur per se notæ. Vnde ego concluderem illam esse propositionem simpliciter per se notam; quæ, explicato significato vocis positæ ex parte subiecti, & vocis positæ ex parte prædicati, cuilibet intellectui apparet statim, ea duo esse idem.

Conclusio quarta. Alia tantùm explicari possunt: propriè per se notæ.

In hoc sensu, in præsenti quærimus, an hæc *Deus est*, sit per se nota: id est, è numero earum, quæ explicatis terminis intellectui benè disposito statim sine vllâ aliâ probatione per se appareat vera. Hoc posito,

Status quæstionis.

5 *Tres sententiæ.*

Tres in hoc puncto referuntur sententiæ à Valentiâ suprà. Prima affirmat, esse per se notam: quæ videtur esse Anselmi, Alberti & Abulensis. Altera id negat: quæ est Scoti, Henrici, &c. Tertia media D. Thomæ ait eam esse notam quoad se, non tamen quoad nos: quam Valentia verissimam putat, eam etiam defendit Tannerus suprà num. 8. Verùm paulò antè ostendi, hanc sententiam in re non esse distinctam à sententia Scoti, qui non negauit in re de essentiâ Dei esse existere, licet, & meritò, non vocet eam propositionem secundùm se per se notam, quia hic videtur esse abusus vocum, vt dixi: dissensio ergo reducetur ad solas duas sententias extremè oppositas.

In re sunt tantùm duæ sententiæ.

D. Thomas & Scotus conciliantur.

Quod confirmo meo iudicio manifestè. Deum esse trinum, à nemine vocatur per se notum, simpliciter & absolutè; & tamen tota quanta ratio D. Thomæ, Valentiæ & Tanneri, quæ affertur pro illa primâ, militat in hac: nam etiam non est medium prius, per quod identificetur ea Trinitas Deo, & illa Trinitas est essentialis subiecto, seu quasi subiecto. Item hæc, *gratia habitualis supernaturalis est possibilis*, erit etiam per se nota: nam prædicatum, id est possibilitas, non habet in re medium seu caussam per quam conueniat subiecto: nam (vt alibi dixi) possibilitas remota creaturæ, id est, quòd in se non includat duo contradictoria, non prouenit, formaliter à Deo, aut ab alio extrinseco, imò neque efficienter; quia ea possibilitas, vt talis, non caussatur ab vllo: ergo ea propositio, *Deus est*, non potest propriè dici in se nota per se. tota ergo quæstio debet reduci, vt dixi, ad duas eas oppositas sententias, inter quas secunda negans, eam propositionem esse per se notam, est omnino vera; quæ etiam communior est. Probari solet ab aliquibus, eò quòd non habeamus conceptum proprium de Deo, ergo Deus non potest esse nobis per se notus. Hanc rationem reiicit Vasquez, quia hæc disiunctiua est nobis per se nota, *Deus est, aut non est*; & tamen est sine notitiâ quidditatiuâ Dei, ergo etiam sine notitiâ quidditatiuâ potest propositio esse per se nota.

Possibilitas est rei essentialis.

6 *Deum esse non est per se notum.*

Probatio prima reiicitur:

Videtur tamen hæc obiectio multùm probare: nam illa disiunctiua potest esse per se nota, non solùm sine notitiâ intuitiuâ Dei, sed etiam sine explicatione terminorum: nam de *blictri* est verum, *est, vel non est*: at, vt aliqua propositio affirmatiua aut negatiua, quâ vnius determinatæ rei existentia asseritur, dicatur, & sit per se nota, debent necessariò termini eius penetrari: ergo ex eo quòd illa disiunctiua sit per se nota, non sequitur, quòd aliqua determinata possit sine notitiâ intuitiuâ esse per se nota: multò enim plus requiritur ad determinatam, quàm ad eam disiunctiuam. Meliùs ergo potest ea ratio reiici, quia etiamsi nullum totum intuitiuè cognouerim, eo tamen ipso quòd explicentur mihi termini, necessariò assentior, *totum esse maius qualibet suâ parte*: ergo non est necessum, vt aliqua propositio sit per se nota, eam esse nobis intuitiuè, aut propriè, & in se notam.

meliùs reiicitur.

Probatio secunda etiam non placet.

Secundò solet probari ea sententia: nam multi negarunt Deum adhuc explicatis terminis, ergo id non est per se notum: quod enim est per se notum, debet ab omnibus necessariò concedi. Sed neque hæc ratio sufficit: nam in omnium sententiâ est vera illa propositio, si quæ alia, *Omne totum est maius qualibet parte*; & tamen ego ipse audiui Philosophum &

7

sat boni ingenij, qui dicebat, infinitum categorematicum esse possibile; si tamen aliqua pars auferretur, reliquum mansurum tantum, quantum antè erat totum ipsum infinitum: quo sine dubio faciebat vnam partem æqualem toti: nam illud quod remansit, erat vna pars antiqui infiniti; & quod periit, erat altera pars, & tamen quod remansit, fuit æquale toti: ergo pars fuit æqualis toti. & sine dubio sæpissimè etiam inueniuntur, qui ex malâ vel intellectus vel affectus dispositione negant propositiones per se notas: ergo non valet, *Deus est negatus à nonnullis, ergo non est veritas per se nota.* Ratio à priori, quia non est de ratione propositionis per se notæ, vt à nemine negari possit, sed vt sit talis, quæ omni ferè intellectui disposito mediocriter ac sine passione consideranti statim appareat vera sine nouo argumento; hoc autem non impugnatur, eò quòd aliqui malè affectâ voluntate negauerint Deum esse. Ideò meritò Dauid Psal. 13. de iis qui Deum negauerunt, ait eos id dixisse *in corde suo*, quasi non ausi fuerint talem blasphemiam publicè dicere, ne à ceteris lapidarentur; item eos corruptos & abominabiles factos esse: nam vt liberiùs omnibus se traderent vitiis, Deum esse negauerunt: ergo horum stultitia non impedit per se notum esse, Deum existere.

Aliqui per se nota negant.

Reiicitur à priori.

Contra Atheos.

Probatur Tertiò & meliùs conclusio.

Melior ergo probatio eius scientiæ illa est, quam Valentia hîc & Vasquez num. 10. afferunt: siue enim nomine Dei concipiatur prima omnium rerum caussa, siue ens ex se necessarium, siue ens præstantissimum omnium, siue rector & gubernator orbis, non ita est certum, tale ens existere, vt necessaria non sint aliqua argumenta, quibus id probetur: ergo non est veritas per se nota. Quod sic per partes ostendo: nam in primis quoad punctum de primâ caussâ, difficulter admodum suadetur, non posse duas inter se esse caussas. id negatur à multis Thomistis, licet in diuerso genere caussæ; re tamen ipsâ est eadem difficultas quæ in eodem genere: ergo non est per se ex terminis notum, deueniendum esse ad vnam omnium primam. Secundò, fortè adhuc difficiliùs ostenditur non posse dari processum in infinitum. quod sic probo: nam veniendo ad vnam omnium primam, non est magis certum, quòd in rebus, quarum vna ab alterâ procedit, non possit abiri in infinitum sine termino, id est, non veniendo vmquam ad vnam primam, quàm inter durationes, quarum vna tempore præcedit alteram, non sit veniendum ad vnam omnium primam: atqui hoc non est per se notum, imò videtur falsum, ergo nec illud. Consequentia est bona, maior autem certa ex terminis: quia cur in antecessione caussalitatis deueniendum est ad primam, & in antecessione durationis non etiam ad primam? Minor verò suadetur: nam in durationibus imaginariis ab æterno, & in æternum, non venitur ad primam & vltimam, vnde multi admittunt possibilem ab æterno motum, quæ omnia satis clarè ostendunt, non esse per se notum, non posse dari processum in infinitum in caussis. Tertiò, quia non est per se notum, omnia entia quæ de facto existunt, esse ab alio producta, v. g. cælum, terram, &c. ergo nec ex hoc capite est per se notum, Deum esse caussam omnium rerum.

8

Deducitur per partes probatio.

Quid si plures sint caussa prima.

Cur non est processus infinitus caussarum.

Duratio imaginaria est infinita.

De ente summè necessario id ipsum suadetur: nam ens summè necessarium non alio argumento

Ens necessarium non

potest probari naturaliter.

gumento persuadetur, quàm ex necessitate vnius caussæ, à quâ cetera producantur; & fortè nos Deum solùm ex creaturis cognoscentes non habemus aliud argumentum, nec probabile pro tali
9 ente: atqui, vt dixi, non est per se notum, talem primam caussam debere dari: ergo multò minùs erit id de ente necessario. Adde, non videri ex terminis notum, etsi detur vna caussa omnium, eo ipso fore, vt ea necessariò existat: diceret enim quis, aliquod contingens posse incipere in tempore à se ipso: quod licet re ipsâ falsum sit, debet tamen argumento id ostendi; ex terminis enim non est notoriè falsum: ergo, &c.

Ens perfectissimum similiter vix probatur.

Quòd verò sub ratione entis omnium nobilissimi Deus non sit per se notus, etiam patet: nam communis sententia negat, dari inter omnes creaturas vnam omnium perfectissimam. quod licet apud me falsum sit, non tamen ex terminis falsum apparet. Pari autem ratione dicent, non esse ex terminis notum, inter omnia entia simpliciter debere esse vnum omnium perfectissimum, nisi id aliunde constaret.

Sed de supremo Gubernante dubitatur.

Denique quoad punctum gubernationis attinet, non est etiam per se notum, dari vnum supremum: posset enim dici, res naturales ex innata sibi virtute operari; quoad morales verò, etiamsi ratione probetur Dei existentia ex hoc capite, certè explicatis terminis ea non est nota per se, ergo.

Probatur Quartò à priori conclusio.

Ratio à priori sic breuiter formari potest: Deus in se nobis non est notus, sed ex creaturis: at id, quod ex creaturis notum est, eo ipso per discursum noscitur, argumento scilicet à posteriori; ab effectu ergo non est per se notus.

Obiici possent aliqua loca Patrum, quæ videntur insinuare, hanc veritatem à naturâ esse omnium animis impressam, ergo est veritas per se nota. His omnibus respondetur communiter, Patres solùm voluisse tam facili negotio & discursu probare Dei existentiam, vt dicatur quasi à naturâ indita. Solus Anselmus videtur esse pro contrariâ, quem tamen adhuc Vasquez interpretatur; vt locutus sit per exaggerationem.

Ad Patrum obiectiones vniuersè.

Anselmus solus obstat.

10 Verùm cùm Anselmus se eam conclusionem ex proposito velle probare promittat, & teneat, non hyperbolicè, sed scholasticè videtur locutus; non tamen propterea à sententiâ D. Thomæ & communi est recedendum.

Satisfit Argentinæ.

Aliud argumentum Argentinæ, quòd scilicet prædicatum *est* sit de ratione subiecti, id est Dei, vnde infert, esse per se notum, Deum *esse*, iam est suprà à nobis solutum: ostendimus enim, definitiones nobis maximè ignotas esse de ratione subiecti. Secundò à ratione obiiciunt, eam veritatem à nemine posse negari; ergo est per se notum.

Ad obiectionem ex ratione.

Respondetur tamen, licet semel auditâ probatione eius veritatis, negari non possit; ex solis tamen terminis sine vlteriori probatione non ita apparere, vt negari nequeat. Secundò, vt dixi suprà à multis de facto negatam; fateor tamen, licet non sit per se nota, esse tamen nobis omnibus vel ex parentum instructione, vel ex facili & obuio discursu ferè ingenitam, ideóque quodam modo dici posse per se notam.

SECTIO II.

An possit demonstrari Deum esse.

VARIÆ sunt in hoc puncto sententiæ, quæ videri possunt apud Tannerum disp. 2. quæst. 1. dub. 3. ex dicendis enim, quid sentiendum sit, constabit.

Deum esse, non potest demonstrari à priori.

PRIMA CONCLVSIO, Deum esse, seu existere, non potest demonstrari à priori. ita D. Thomas, Albertus, Durandus, & è nostris Valentia, Molina, Suarez & Vasquez, quos refert & sequitur
Tannerus loco citato. Fundamentum commune 11
est, quia nullum prædicatum essentiale potest de subiecto demonstrari à priori, & demonstratione propter quid; atqui *existere*, seu *esse* est prædicatum essentiale Dei, ergo non potest demonstrari à priori. Addit aliud Tannerus: verùm non est nouum argumentum, sed præcedens magis declaratum, scilicet per definitionem à priori non posse demonstrari rationem essentialem in definitione positam: ergo existentia Dei, quæ in definitione ponitur, non potest demonstrari per definitionem Dei.

Existentia est essentialis Deo.

Data ratio videtur debilis.

Arbitror hanc non esse sufficientem nostræ sententiæ probationem: nam si mihi constaret definitionem existere, v.g. si primò in se noscerem essentiam hominis, seu eius definitionem, illum v.g. esse animal rationale, & in eâ essentia noscerem radicari risibilitatem, vt ratione tamen secutam ad rationalitatem, ad modum, quo esse volitiuum, licet potentiæ non distinguantur ab animâ, ratione tamen & supponit & sequitur intellectiuum, & rectè hoc modo à priori demonstrarem existere ens risibile, *Animal rationale est risibile, sed existit animal rationale, ergo & risibile.* Imò hoc modo putant communiter Theologi à priori probari Deum esse volitiuum, quia est intellectiuus; cùm tamen volitiuum sit essentiale Deo.

Essentiale per essentiale demonstratur.

Demonstratio à priori per essentiale.

Fateor hîc posse fieri quæstionem de nomine, an scilicet talis demonstratio dicenda sit propter quid, an alio modo, eò quòd res, quæ probatur, non sit distincta realiter. Verùm illud certum, eam non demonstrationem à posteriori, sed à priori communiter vocari, quia est per prædicatum, quod saltem ratione nostra est quasi caussa & radix aliorum: ergo ex eo quòd Deo sit essentiale existere, non sequitur, non posse id à priori probari ex definitione, quæ essentialiter peteret eam existentiam.

Meliùs ergo persuadetur communis conclusio, quia vt probetur existere aliquod prædicatum quasi virtualiter radicatum in alio, priùs debet persuaderi existens illud aliud in quo radicatur: ergo vt per definitionem Dei aut aliud prædicatum primum, probetur existentia alterius prædicati etiam diuini, debet iam supponi existens id quod per eam definitionem significamus, ibi autem supponeretur id ipsum, de quo disputamus, scilicet existere Deum, seu id quod Dei definitio significat. Ratio à priori sic potest formari: Existentia alicuius rei non potest probari, nisi vel ex ipsa visa, hoc autem non est probare à priori propriè, vel ex visa existentia alicuius, quod se habeat per modum effectus, & hæc est probatio solùm à posteriori, de qua iam non agimus, vel denique ex existentia alicuius prædicati, quod sit caussa vel per modum caussæ, è quo inferatur talis res: nihil autem à Deo distinctum datur, quod priùs existat, & è quo Dei existentia, vt cum illo connexa, inferatur à nobis: ergo *Deum existere*, non potest probari à priori, quidquid sit, an aliqua prædicata identificata Deo possint à priori probari ex aliis ratione nostra prioribus. de quo in argumento priori actum est.

12 *Probatur Secundò meliùs conclusio.*

Ratio à priori.

Existentia rei quomodo probetur.

C 3 Vrgere

Instantia de cognitione quidditatiuâ Dei, quæ intuitiua non sit.

Vrgere tamen adhuc posset contra meam rationem: alibi docui, posse Deum cognosci quidditatiue extra visionem beatam, & consequenter ita vt non videatur in se existens, sed quasi cognoscatur, hoc modo, *Ens infinitè perfectum petensque necessario existere non repugnat*; seu, *si ens tale existat, non sequentur duo contradictoria*: at ex tali cognitione rectè infertur, Ergo existit: eo
13 enim ipso quòd ex parte subiecti fuerit positum, *Ens petens necessariò existere non repugnat*, infertur bene, *Ergo actu existit.* quia si necessariò debet existere, casu quo non repugnet; cùm supponatur non repugnare, eo ipso optimè infertur, Ergo existit. Potest ergo a priori ex cognitione possibilitatis, seu definitionis, ostendi, Deum existere. & huc videtur collimasse D. Anselmus, qui in libro Pro insipiente inde videtur probare Dei existentiam esse per se notam, *quia Deus est, quo nihil melius excogitari potest*, vnde infert illum necessariò existere. Respondeo, Quidquid sit de illâ specie seu cognitione quidditatiuâ Dei; inde tamen non suaderi, eam esse probationem à priori: nam si ex possibilitate probatur existentia, non probatur à priori: rei enim possibilitas non est aliquid, quod sit per modum causæ aut radicis. Dixi enim sæpe, nihil penitus esse actu reale possibilitatem magis quàm chimæram, sed possibile ex parte obiecti formalissimè illud idem esse, quod & existens: & in præsenti materiâ idem cernitur adhuc clariùs; nam ipsa actualis existentia cognoscitur tunc ex parte subiecti, quæ postea affirmatur ex parte prædicati: solùm ergo est differentia, quòd ex conditionali affirmatione, si existat, infertur absoluta, Ergo existit. quod non facit vllo modo demonstrationem à priori. Neque D. Anselmus plus quàm hoc voluit suprà docere.

Probatio existentia Dei ex illâ cognitione non est à priori.

Possibilitas non est radix existentiæ.

Existentia Dei à posteriori demonstratur.

SECVNDA CONCLVSIO, *Deum esse*, demonstrari potest à posteriori. Est communis Theologorum, D. Thomæ lib. 1. Contra Gentes cap. 12. vbi contrariam vocat errorem: quam etiam censuram Valentia, Suarez & Vasquez à Tannero
14 citati approbant. Apud illum & apud Valentiam ad hanc quæstionem secundam varia inuenies sanctorum Patrum testimonia. ex Scripturâ multa afferuntur. Sapientiæ 13. *A magnitudine speciei & creaturæ, cognoscibiliter poterit creator horum videri.* Ad Rom. 1. *Quod notum est Dei, manifestum est in illis: Deus enim illis manifestauit: inuisibilia enim ipsius, à creaturâ mundi, per ea quæ facta sunt, intellecta, conspiciuntur, ita vt sint inexcusabiles.*

Probatur ex Scripturâ.

Vasquez disp. 20. cap. 3. conatur ostendere, hæc loca non probare, posse obtineri euidentiam de existentiâ Dei: nam in his & similibus locis solùm videtur intendi, semper fuisse sufficiens Dei testimonium ex creaturis ad hoc, vt qui Deum negauêre, inexcusabiles sint; ad quod non requiritur euidentia: sicut de facto negantes Christum sunt inexcusabiles, non quia euidenter possimus illis ostendere Christum venisse, & esse Deum; sed quia prudenter ob motiua fidei id tenentur credere. adducitque pro se Nazianzenum Orat. 34. quæ est secunda de Theologiâ, vbi ait, *homines notitiam Dei coniecturâ quadam ex ordine & dispositione colligere:* ergo sentit Nazianzenus, solùm probabiliter, non demonstratiuè, id colligi posse; & confirmat, eò quòd Nazianzenus vtatur Græcè verbo συλλογιζόμενοι, quod ratiocinari, non demonstrare significat.

Testimonia nō adeò sufficienter probant.

Infideles quo modo inexcusabiles.

Scriptura tamen euidentiam probat.

Nihilominus tamen puto satis apertè illa loca Scripturæ confirmare nostrum intentum. Fateor quidem libenter, ad hoc, vt Gentes excusari non possent, non esse necessarium eos habuisse demonstrationem rigorosam: sufficit enim cognitio probabilis, & moraliter certa; inde tamen non probat suum intentum Vasquez: nam loca Scripturæ non solùm vtuntur eis verbis, *vt sint inexcusabiles*, sed etiam aliis, quæ denotant euidentiam, v. g. *videntur*, *conspiciuntur*, *inuisibilia Dei.* nullam autem habet P. Vasquez rationem, cur ea verba non debeant explicari de cognitione certâ, quam sine dubio indicant: nec 15
sufficit dicere, Possunt hoc modo explicari. inde enim fieret, vt sine vlteriori fundamento ego possem omnibus ferè locis Scripturæ vim inferre, totam significationem pro libitu permutando, præsertim cùm Patres, & maximè Scholastici, Doctores ac Interpretes ea loca de cognitione euidenti interpretentur.

Quod de Nazianzeno dicitur, nimiùm probat, scilicet, illum fauere Aliacensi, qui negat, demonstrari posse Deum existere. Quam sententiam & ipse Vasquez temerariam asserit. si adduxisset Gregorium in ordine ad hoc, quòd ea loca Scripturæ non probent, Deum demonstrari posse; adduxisset sanè illum bene pro se: at adducere illum ad probandum absolutè, *Deum non posse demonstrari*, est adducere & contra se & pro opinione temerariâ. Respondeo absolutè, τὸ *coniectura* non semper denotare probabilitatem solam, sed rationem; quod in ipso Græco verbo συλλογίζω clariùs patet: est enim genus ad discursum *probabilem & euidentem*: vnde solùm infertur ibi, Nazianzenum non posuisse *euidentem*, at non infertur, eum exclusisse. Adde ex verbis immediatis constare, Gregorium pro nobis esse: ait enim, *Deum esse, tum oculi ipsi, tum lex naturalis dictat*, quod sine dubio euidentiam denotat. Quod verò addit coniecturâ id colligi, idem est, ac si dixisset, *quòd discurrendo, seu syllogizando ex rebus humanis colligitur.* quæ propositio vltima non determinat, an probabiliter, an euidenter, sed declarat eam priorem notitiam discursu, non verò immediatè per se haberi. & hic est genuinus tam verbi Latini quàm Græci sensus.

Nazianzenus explicatur.

SECTIO III.

An ita Deum esse demonstretur, vt à nemine inuincibiliter ignorari queat.

Status quæstionis.

ANTIQVAM discursus & rationes, quibus Deum esse, probari solet, afferamus, oportet dubium hoc breuiter expedire.

P. Molina ad hanc quæstionem secundam 16
art. 1. Zumel ibid. conclus. 3. Trigosus & Medina, quos refert P. Granadus controu. 1. generali, disp. 1. sect. 3. affirmant simpliciter id posse contingere; ipse verò Granadus cum Victoriâ negat absolutè, in fine tamen Sectionis docet cum eodem Victoriâ, in vno aut altero rudi & in siluis enutrito posse id euenire.

Sententia opposita.

Quæstio varia est.

Ego in hoc puncto censeo Primò, Victoriam non stare pro Granado: nam ille solùm ponit conclusionem vniuersalem de aliquâ integrâ natione aut republicâ, vt ex verbis ab ipsomet Granado citatis colligitur apertè: aliud autem est

est quærere de vnâ integrâ natione & republica, aliud de personis in particulari, licet valdè multis, hinc inde tamen dispersis; in quibus etiam non negare videtur Victoria eam ignorantiam; sed nec P. Molina supra, licet ad probandum non esse per se notum *Deum esse*, afferat exemplum Brasiliorum, qui dicuntur ante aduentum Lusitanorum nullum penitus agnouisse numen, tamen §. *Ex dictis*, vbi de hac ignorantiâ inuincibili agit, solùm docet, posse in aliquibus eam ignorantiam reperiri. sed quidquid de eorum mente sit,

Potest Deus inuincibiliter ignorari.

Probabiliorem censeo Secundò sententiam Molinæ, quam facile inde probo: nam, vt suprà ostensum est, non est veritas per se nota, Deum existere: debet ergo discursu & ratiocinatione colligi. Hic autem discursus (vt ampliùs paulò pòst ostendam) indiget magnâ consideratione, vtpote res valdè à sensibus aliena, atqui frequentissimè experimur homines multos, etiamsi
17 rationis simpliciter capaces, ita tamen hebetis ingenij, vt etiam quando conatur alius res faciliores eis persuadere, exemplis facillimis eas res declarando; tamen vel non percipiant, vel summè difficulter. Quo ergo fundamento possumus dicere, istos & similes etiam sine vllo magistro ex seipsis incepturos & continuaturos ratiocinationem & discursum adeò metaphysicum, quo Dei existentia probetur? ego sane vix dubito, quin multi possint inueniri, in quibus nec per vmbram similis excitetur ratiocinatio, poterunt ergo habere ignorantiam inuincibilem Dei.

Obiectio.

Dices, à me suprà dictum, adeò esse facile Dei existentiam probare, vt possit ferè dici propositio *per se nota*, malè ergo hîc tantam suppono in eâ difficultatem, vt inde probem posse inuincibiliter ignorari.

Solutio.

Respondeo, ibi me locutum respectu hominum mediocris ingenij, quibus semel excitata iam est species de Deo, hîc autem loquor de aliis omnibus. Adde, etiamsi dixissemus, *Deum esse*, esse per se notum, non tamen propterea sequitur, in multis non esse ignorantiam inuincibilem: non enim propositio per se nota dicitur respectiuè ad omnes etiam maxime rudes. Præterea etiam in Doctoribus ex defectu excitationis specierum potest esse ignorantia inuincibilis propositionis per se notæ: ergo ex dictis suprà nihil contra istam conclusionem infertur.

Per se notum non dicitur quoad omnes omnino.

Rationes minus efficaces.

Alia argumenta fieri possent pro nostrâ sententiâ, quæ difficultate carent. Primum est, quòd multi etiam de facto negauerint Deum. Verùm respondetur, inde probari ignorantiam, non autem eam esse inuincibilem: sic Iudæi olim non agnouerunt Christum, non per ignorantiam inuincibilem, sed crassam. Secundum
18 est, quòd omnes Gentiles deorum cateruam colentes, Deum videntur inuincibiliter ignorasse. Sed neque hoc vrget: nam illi saltem confusè colebant aliquod numen, licet deciperentur in eo explicando, hîc autem agimus de ignoratione Dei, etiam in communi: nam quoad vnitatem & alia attributa agemus infrà, sufficiat ergo pro nostrâ conclusione argumentum suprà factum. Iam videamus quid obiici nobis possit.

Obiectiones Altisiodorensis.

Et quidem ex Auctoribus Scholasticis vix vllus est in contrarium. Altisiodorensem citat pro se Granadus suprà, eò quòd dicat *intelligi non posse quòd summum bonum non sit.* Hoc tamen testimonium solùm probat, quòd excitatâ iam specie de Deo, non possit negari; at non probat, necessariò eam debere in omnibus excitari. de quo hîc agimus.

Obiicitur S. Iob.

Ex Scripturâ obiicit illud Iob 36. *Omnes homines vident eum, vnusquisque intuetur procul*; ergo cùm dicat, ab omnibus naturaliter cognosci Deum, planè testatur, nullum esse qui inuincibiliter Deum ignoret. Vnde S. Gregorius lib. 27. Moralium c. 5. ait: *Omnis homo eo ipso, quòd rationalis est conditus, debet ex ratione colligere, illum qui se condidit, Deum esse: quem nimirum iam videre est, dominationem illius ratiocinando conspicere.* Idem docet Hieronymus seu Philippus in hunc locum, his verbis: *Quamuis aliquis tam prauus sit & frigidus, vt alienus esse studeat à Creatore Deo suo; nullus tamen est qui se abscondat à calore eius, & ita vnusquisque mortalium, licet de longè, sentit & intelligit Deum*, &c.

Respondetur Primò ad hominem.

Respondeo tamen Primò, hæc testimonia etiam esse contra P. Granadum, qui simpliciter fatetur, aliquos posse habere ignorantiam inuincibilem, cùm tamen testimonia allata de omnibus id videantur negare. quòd si non est contra verbum illud *omnes*, excipere decem vel 19
viginti, certè non erit excipere etiam centum, ergo ipsum etiam premunt. Respondeo Secundò, ea loca etiam plus probare quàm intendat Granadus: nam Dei ignorantia haberi potest, licet vincibilis aut crassa, loca autem allata omnem planè videntur excludere: nam verbum *video* nec crassam nec vincibilem patitur ignorantiam eius quod videtur. Tertiò respondeo, illis testimoniis probari, eum qui habet aliqualem vim ingenij, & discurrere incipit, facilè posse ex creaturis deuenire in cognitionem Dei; per hoc tamen nõ dici, neminem id posse ignorare, vel ex rudiori ingenio, vel ex educationis defectu. quòd si conceditur vnum posse, debet concedi & multos posse: quia non est ratio, quare in his terris possint aliqui, & non etiam totidem alibi, his annis aliqui, & non sequentibus totidem vel plures.

Respondetur Secundò.

Respondetur Tertiò ad rem.

Explicatur S. Gregorius.

Quod verò ex Gregorio affertur, debere scilicet discurrere quemlibet, &c. intelligendum est etiam eodem modo vniuersaliter, ad ferè omnes extendi eam obligationem, vel casu, quo incipiat dubitare, tunc certè incipere obligationem; ideò autem non docet Gregorius omnibus excitari eas species, & omnes discurrere incipere circa eam veritatem.

Hieronymus.

Quæ dixi ad hunc locum, dicta etiam puta ad aliud testimonium D. Hieronymi, quod vrget adhuc minùs: nam ibi loquitur de eo qui affectat ignorare suum Creatorem; vbi sine dubio non est ignorantia inuincibilis, sed crassa: id enim clarè ea verba ostendunt, *vt alienus esse studeat à Creatore suo*; nos autem loquimur iam de eo, in quo non excitatur ea species, nec eam affectat ignorantiam.

Secundò, obiicit alia loca Scripturæ, quæ in eumdem sensum possunt explicari; Tertiò, Augustinum tom. 9. in Ioan. Tract. 106. at expressè ibi sanctus Doctor ait, *exceptis paucis*; docet ergo in aliquibus, licet paucis, eam ignorantiam reperiri. Difficiliùs loquitur Chrysost. Homil. 3. 20
in cap. 1. Epist. ad Rom. vbi negare videtur omnibus excusationem omnem in eâ ignorantiâ. Verùm adhuc respondeo, sicut & dixi suprà, locum hunc vrgere ipsum Granadum, qui saltem aliquibus eam concedit, licet paucioribus quàm nos. Secundò Chrysostomum loqui vt plurimùm

plurimùm de maiori parte, non de vno aut altero. Tertiò, illum loqui de Gentibus, qui habuerunt aliquam notitiam numinis, eo autem ipso debuerunt ad vlteriorem indagationem anhelare.

Obiectio ex ratione.

Quartò, obiicit à ratione, quo simul potest respondéri argumēto à nobis suprà facto, quia licet non sit per se notum, Deum esse; semper tamen videtur annexa aliqua saltem dubitatio in hac re, sicut in præceptis naturalibus, quæ statim lumine naturæ noscuntur. & adducit testimonium Victoriæ, qui ait, non posse esse inuincibilem ignorantiam præceptorum naturalium: vnde fit, vt licet homo non sit ita ex se ingeniosus, vt queat demonstrationem inuenire, quod solum videbatur probare nostrum argumentum suprà factum; saltem ad dubitandum videntur omnes habuisse sufficientem discursum; ergo non potuerunt habere ignorantiam inuincibilem.

Responsio.

Facilè tamen respondeo, verum quidem esse, multò minus requiri ad dubitandum (vt obiectio contendit) quàm ad formandam ipsam demonstrationem de Deo, de quâ nos suprà; semper tamen adhuc nostram conclusionem subsistere: nam illud ipsum, nempe excitari speciem de Deo, est vtcumque difficile, & saltem in multis non dubium, quin à seipsis eam non acquirant primò. Secundò respondeo, & hoc est valdè considerandum in præsenti, nos hîc agere de ignorantiâ culpabili, non est autem omnis ignorantia vincibilis culpabilis. Ratio est, quia multæ sunt res, de quibus mihi occurrit ratio dubij, non tamen pecco non vlteriùs inquirendo: sunt enim res, quarum mea non interest, & de his non teneor ampliùs inquirere, vt per se patet. quo posito, etiamsi aliquod dubium suboriatur in multis barbaris hominibus, an sit aliqua caussa, v.g. quæ produxerit cælos, non tamen propterea excitatur species, quòd illa sit legislator, vel veneratione digna, quòd illa dederit præcepta quæ ego debeam inquirere. imò fortè sæpè in contrarium, ad me talia discutere non pertinet, nec vtile est: sicut si iam excitetur dubium in aliquo, quo pacto arbores crescant, non peccat certè vlteriùs non inquirendo caussam. vnde infertur, non esse culpabiles in tali ignorantiâ, etiamsi fuerit vincibilis physicè.

Non omnis ignorantia vincibilis culpabilis est.

21

Dubia barbarorum de Deo.

Præcepta naturalia sæpiùs ignorantur.

Ad instantiam è præceptis naturalibus dico, de multis adhuc facilius esse posse ignorantiam inuincibilem, quàm de Deo; de aliis verò, quia sunt de rebus ad ipsum hominem pertinentibus, non ita, v.g. furari, lædere alterum, &c. nam sicut sentit & dolet quis violenter sibi accipi aliquid, & multò magis si lædatur in corpore: ita statim insurgit cognitio, quòd in hac re ipse malè faciat, furando, vel lædendo alterum ex eo principio, *Quod tibi fieri non vis, alteri ne facias*; vel quia Deus propter gubernationem moralem videtur hominibus indere naturalem pudorem in talibus actionibus, quo occultare statim desiderant, & clàm id facere, vnde naturaliter insurgit altera cognitio, *ergo hoc non est bene factum*: at cognitio de Deo, quæ magis abstracta à sensibus, non ita facilè excitatur.

Quare aliqua non possunt ignorari.

22 Vltimò obiicies, Ergo talis homo ignorans Deum non peccabit mortaliter, etiamsi alium occidat, & putet se malè facere: nam peccatum mortale definitur communiter, *Est dictum, factum vel concupitum contra legem æternam Dei*, ille autem eam legem ignorat, ergo non peccat, licet noscat se contra rationem agere. De hoc egi in materiâ de actibus humanis, vbi proprius est illius locus, dixique talem non promeritutum per illud factum pœnam æternam, sed temporalem grauem, ad modum quo à Republicâ sufficienter punitur furtum, quatenus est contra illam, vel virgis & suspendio. nam ratio promerendi pœnam æternam, solùm desumitur ex eo, quòd aliquis homo saltem in confuso noscat, se offendere Deum summum, quod in id ignorante non reperitur, nec inconueniens est in tali concedere, eam actionem non esse pœnâ æternâ dignam ex ignorantiâ illâ inuincibili.

Ignorans taliter Deum, per homicidium non meretur pœnam æternam.

solùm temporalem grauem.

SECTIO IV.

Quibus rationibus ostenditur Deum esse.

HIc quæst. 2. art. 3. D. Thomas vtitur primo loco principio Aristotelico, ***Omne quod mouetur, ab alio mouetur***, vnde infert, vel abeundum in infinitum, quod est magnum inconueniens, vel deueniendum ad vnum primum mouens, quod à nemine moueri aliqua ratione valeat. Quam rationem vt defendant Thomistæ, multa dicunt, & haud pauci ipsorum, non nisi reducendo illam ad secundam eiusdem D. Thomæ, quòd scilicet vna debeat esse caussa vniuersalis, tutari eam possunt. Quod sine dubio magis est secundam accipere, quàm defendere primam, in qua nunc sumus: D. enim Thomas vt disparatas eas duas posuit.

Duæ rationes D. Thomæ.

SVBSECTIO I.

Reiicitur hæc ratio.

PAter Franciscus Suarius disp. 29. Metaphysicæ sect. 1. fusè & efficaciter ostendit, argumentum ex hoc principio desumptum infirmum esse. Primò, quia potest dici, cælum ipsum se mouere ex suâ innatâ & naturali virtute, sicut grauia & leuia. Huic instantiæ passim respondent Thomistæ, grauia & leuia moueri à generante. Verùm ego arbitror, vel eos euidenter rem falsam docere, vel nullo modo satisfacere difficultati P. Suarij. Vel enim dicunt propriè & immediatè omnem motum fieri à generante, & hoc apertè falsum est: nam generans sæpè vel non existit tunc, vel omnino absens est. Vel dicunt fieri à Deo, qui in locum generantis successit, & tunc existit intimè præsens. Sed contrà, quia non est recurrendum ad Deum sine vlla necessitate, nulla autem est in præsenti: nam si generans dedit corpori suam grauitatem, & leui leuitatem, v.g. igni sicut dedit calorem, hauddubiè tam naturaliter ignis productus ex propriâ leuitate producet in se eum motum sursum, quàm producit calorem in alio subiecto, quin ea productio referatur in solum Deum.

Omne motum ab alio moueri, improbatur.

23

Mixta non mouentur à generante, nec à Deo.

Secundò, iam in hac solutione supponunt Thomistæ, esse Deum, in quem illæ actiones referantur: de quo in præsenti quærimus. Quòd si velint ideò dici ignem à generante sursum moueri, quia ab illo accepit virtutem quâ posteà se mouit sursum, eodem modo possent etiam dicere, ignem non calefacere, sed id fieri à generante. quod & falsum est, & non satisfacit quæstioni præsenti, in qua specialiter ex motu locali probatur existentia Dei. Item in hoc sensu iam supponitur cælos habuisse aliud generans, à quo acceperint suam virtutem mouendi: de quo est tota difficultas.

Aduersarij supponunt quod est in quæstione.

Secundò,

Dictum illud non probat Deum esse immaterialem.

Secundò, optimè ostendit Suarez, etiamsi illud principium admittatur, non tamen colligi, motorem cæli esse substantiam immaterialem: nam, cùm iuxta probabilem opinionem, motus non potuerit esse ab æterno, non infertur, motorem cæli esse ab æterno immaterialem & infinitæ virtutis, quod fusè ibi prosequitur: non repeto, quia res est facilis.

24

Cæli motus non probat Deum esse vbique.

Addo ego, principium hoc vel inde esse insufficiens, quòd ex eo non probatur, Deum esse necessariò vbique per immensitatem: est enim multorum sententia omninò probabilis, posse agens in distanti operari: iam ergo ex motu cæli non sequitur, Deum eius motorem esse vbique, etiamsi sequatur, quòd fuerit ab æterno: & eo ipso quòd Deus non sit vbique, concipere possumus, illum etiam seipsum mouere posse localiter ab vno ad alium locum. & certè longè aliud est ostendere, *Deum esse*; aliud verò, eum necessariò & essentialiter intimè esse præsentem omni spatio: etenim Philosophi omnes, qui Deum certò esse iudicabant, non tamen eum intra se, & in fimo, in sordibus, &c. existere putabant, sed in cælo, & inde omnia dirigere. & fortasse non defuit Catholicus qui id doceret: ita enim videtur sensisse Eugubinus apud Vasquez disp. 17. num. 1.

Aristotelis dictum reiicitur.

Nec Aristoteles eo principio probauit existentiam Dei vbique. Vnde concludo, illud principium esse nullum, quia non probat Deum, etiamsi à se sit, non posse moueri localiter; ibi autem infringitur vis eius rationis: nam Deus moueretur localiter, & non ab alio, sed à se. & hoc modo conceperunt ferè omnes homines (exceptis paucis doctioribus, vel qui ab aliis hac de re moniti sunt) Deum in cælo solùm existere, & inde posse moueri huc illuc: ergo omnino falsum est illud principium, *Omne quod mouetur localiter, ab alio moueri*: vt enim ostendatur falsum, & inde non valeat ad vllam illationem, sufficit, si vel in vno probetur deficere, id est, in ipso Deo.

SVBSECTIO II.

Prima solidior ratio pro existentiâ Dei.

Omne quod fit, ab alio fit.

25

SECVNDVM argumentum melius est & efficacius: *Omne quod fit, ab alio fit.* Quod D. Thomas secundo loco tetigit art. 3. sub nomine caussæ efficientis. De hoc benè P. Suarius suprà à num. 20. assignans differentiam inter hoc, & primum illud, *Omne quod mouetur, ab alio mouetur*: nam res ante motum potest præexistere, vnde potest seipsam mouere, at seipsam producere non potest: nam si intelligitur vt existens, iam frustrà se producit, & illa vt præexistens pro eo priori, cùm intelligatur habere esse, necessariò debet intelligi, vel illud habens à se, & sic erit improducta, vel ab alio, vt iam contendimus; vnde semper est verum, *Omne quod fit, ab alio fieri.* Hoc supposito principio sic formatur argumentum: quia vel omne ens, quod est in vniuerso, est productum, vel non: (aliqua enim esse producta ipsismet oculis videmus, ignem extingui, accendi, &c.) omne non potest esse productum, quia si tota collectio esset producta, necessariò sequeretur dari mutuam causalitatem inter aliqua: nam vel tota ea collectio est producta ab alio, quod sit extra eam collectionem, vel quod sit intra. Si ab alio, quod sit extra, ergo de illo rogabo, an sit productum, an non. Si improductum, teneo intentum, scilicet dari aliquid à se; si verò productum, cùm præter illud & eam collectionem non sit aliud, necessariò debebit esse productū ab aliquo, quod sit intra eam collectionē, & quod ab ipso sit causatum, & sic dabitur mutua causalitas: ergo si tota collectio est producta necessariò, debebit esse ab aliquo, quod sit intra collectionem. & tunc vel idem producet seipsum, quod repugnat, vt paulò ante diximus, vel idem producetur ab altero à se producto, quæ mutua causalitas etiam repugnat: ergo debet aliquid esse improductum.

Non quod fit, sed quod mouetur, potest præexistere.

Formatur argumentum ex productione.

Mutua causalitas & sui productio implicant.

Instantia pro mutuâ causalitate soluitur.

Respondebis Primò, Ex quibusdam Thomistis, dari potest mutua causalitas; ergo, etiamsi dicamus duo entia illius complexi se inuicem producere, nihil absonum dicetur. Sed contrà, quia nullus Thomista dixit, in eodem genere caussæ posse esse eam mutuam caussalitatem, sed solùm in diuerso; hîc autem agimus de eodem genere caussæ, scilicet efficientis. Fateor (quod in Physicis ostendi) eamdem omnino esse rationem de mutuâ caussalitate tam in eodem genere, quàm in diuerso; vnde ex hoc capite probaui, Thomistas non loqui consequenter, & absolutè, tam in eodem quam in diuerso negandam mutuam caussalitatem. 26

Instantia secunda ex mediatâ caussalitate mutuâ.

Respondebis Secundò, eam non sequi in nostro casu: poterit enim ens A caussari ab ente F; hoc autem non ab A, sed ab ente B, B denique ab A. Sed contrà, hinc optimè probatur, non esse necessarium, vt immediatè mutuò caussentur; at saltem mediatè, & remotè necessariò debebunt se caussare: nam cùm ens B caussetur ab A, A verò ab F, & hoc à B, necessum est, vt B sit tertio gradu caussa sui causando F, à quo A, à quo ipsum B. quæ causalitas fortè magis est impossibilis quàm immediata. Porrò debere ad eam mediatam veniri, probo sic. & in primis, si tota collectio creata sit finita, vt sunt omnes creaturæ quæ de facto existunt, & ex quibus iam demonstrationem elicere conamur, manifestè ostendo: ponamus enim v. g. illas esse sex (nam quod dicitur de sex, potest etiam dici de mille, & de quolibet alio numero finito) prima producit secundam, secunda tertiam, tertia quartam, quarta quintam, quinta sextam, sexta denique primam; aut si vis, primam tertia vel quarta; ergo cùm sexta producat primam, à quâ ipsa sexta erat producta, vt à quintâ caussâ, vltimò concluditur, sextam producere quintam sui caussam, vel si prima producatur à tertiâ aut quartâ, tunc tertiam aut quartam producere sui tertiam causam. 27

Mutua causalitas mediata magis implicat.

licet entia actu infinita sese mutuo mediatè caussarent.

Et verò idem esse dicendum, etiamsi creaturæ sint infinitæ, probo: nam vel ita ponitur ea infinitas, vt omnes simul actu existant, vel vt tempore non sibi coëxistant, sed quasi ascendendo ad æternitatem à parte antè, vna præcesserit aliam. si primum, facilè apparet, eamdem esse difficultatem, ac si essent finitæ: nam infinitas efficit quidem, vt ego numerando non possim venire ad illam, quæ cùm producat alias, ipsa producatur ab vnâ ex illis. At re ipsâ in re ita est, siue ego ipsam possim numerare, siue non; sicut etiamsi numerus finitus esset talis, vt vix ego eum possem numerare, adhuc tamen semper esset eadem difficultas: hæc enim non desumitur ex meâ numeratione, sed ex eo quòd à parte rei, si omnia sint producta ab aliquo incluso in eo numero, necessariò aliqui ex illis debent ab alio, & è contrario produci: sicut si conciperemus

conciperemus, quòd infiniti homines hîc existentes à se ipsis & non ab alio extra eum numerum occiderentur; necessarium esset vt vel non omnes occiderentur, vel vnus seipsum, vel certè duo mutuò se occiderent, saltem mediatè, vt dixi suprà. quæ propositio in exemplo posito statim apparet certa.

Item si ab æterno alia aliam caussando præcesserit.

Quòd si ideò ita ponatur ea infinitas creaturarum, vt simul se non producant, sed in infinito tempore à parte antè vna præcesserit aliam, numquam deueniendo, quæ ab aliâ non sit producta, adhuc argumentum habet eamdem vim: sumo enim, saltem per cogitationem, ea omnia (siue vnum determinem, siue non) & argumentor sic, Ea omnia non potuerunt esse producta, nisi vnum esset productum à se, aut saltem ab alio à se producto, quæ duo, vt dixi, repu-
28 gnant; sequela patet fortè adhuc clariùs, quàm in infinitis actu existentibus: nam si omnia indiuidua illius collectionis producta sunt ab alio se priore: ergo tota collectio producta est; quia totam collectionem produci, nihil est aliud formalissimè, quàm omnia illius indiuidua produci; sicut omnes Apostolos esse sanctos etiam facit totam collectionem esse sanctam: atqui tota collectio nihil habuit prius se: nam præter ea quæ in eâ collectione sunt, nihil aliud possibile admittitur; & tamen ad producendum debet esse prius tempore, vel saltem naturâ: ergo tota non est producta, & simul, vt supponis est producta: ergo dantur duo contradictoria: ergo dicendum est necessario, vel vnum non esse productum, & ab eo cetera produci, quod intendo; vel dari mutuam caussalitatem, quæ repugnat, vt dictum est; vel vnum seipsum producere.

Collectio tota non potuit fieri.

Implicantia ostenditur.

Replica vrget, non dari in infinito collectionem totam.

Fortè Tertiò responderes cum aliquibus, me in hoc argumento abuti terminis, dum dico, *Tota collectio*, & *omnia quæ extiterunt*: est enim abusus in re infinitâ dicere totam collectionem. Deus enim cognoscens eam collectionem, numquàm cognoscit tot, quin plura: ergo numquam cognoscit omnia: ergo multò minùs ego dicere potero *omnia*: ergo cùm argumenti vires desumantur ex eo, quòd cogitatione omnia conceperim simul, videtur vt falso innitens fundamento, nullum esse.

Solutio.

Hanc obiectionem non vidi apud aliquem, qui sua typis euulgarit. Et meritò, quia, vt ostendam, vel facit vnam quæstionem ridiculam de nomine, vel penitus continet doctrinam falsam; ab aliquibus tamen eam in disputatione audiui. Circa quam ego dico, licèt numerando per partes vnam post aliam repugnet, vt ad omnia veniatur in re infinitâ; at si semel cogitatione, quidquid est ibi, concipitur, quis dubitat,
29 quin vnâ vice omnia cognoscantur, & meritò dicatur, *omnia possibilia*; quis enim prudens negabit, istam esse verissimam propositionem ab omnibus in scholis receptam, & singulis ferè momentis repetitam, *Omnes creaturæ possibiles sunt limitatæ perfectionis, omnes sunt ab alio?* vel quis vmquam dixit ibi esse repugnantiam in terminis? Ratio à priori est manifesta: nam omnes homines, qui sciunt Grammaticam Latinam, aut Hispanicam, aut Gallicam, nomine *omnes* & vocum aliarum illis respondentium, intelligunt id quod est in aliquâ multitudine, & quo excepto aliud ibi non est: vnde siue multitudo sit finita siue infinita; si dico, *quidquid ibi est*, eo ipso dico, *omnia*, & eo ipso ibi nihil restat amplius; quid ergo hi in re infantibus notâ nodum velut in scirpo quærunt?

Cogitando, non numerando, cognoscitur infinitum.

Ratio à priori.

Idem applicatur Deo,

Quod verò de Deo dicunt, illum numquam cognoscere tot, quin plura; vel est hæretica propositio, vel nihil facit ad rem: nam, rogo, præter ea quæ Deus hodie cognoscit, restátne illi aliquid de nouo cognoscendum cras, an non? Si restat, hæresim dicunt, quia Deus hodie non sciret, quidquid scibile est. Si nihil restet (vt sine dubio tamquam boni Catholici dicent) ergo hodie cognoscit omnia? Patet, quia cognoscere creaturas, ita vt nulla ei restet, est cognoscere omnes. Idem vrgetur in ipsorum principiis: admittunt enim Deum producere posse infinitos homines: producat illos, quis negabit tunc rectè dici, *Omnes homines, qui nunc existunt, sunt à Deo producti*, & ab eâ propositione nullum excludi? pudet certè in tam clarâ re vel ampliùs verbum facere.

& Christo.

Hinc addo, eodem modo debere dici Christum noscere omnia futura: nam præter ea quorum hodie habet scientiam, nihil futurum restat sciendum: ergo nouit omnia futura, licet ipsa in se non sint simul futura. Sicut quando 30
ego dico, *Omnes dies anni sunt trecenti sexaginta quinque*, certum est, me cogitatione omnes simul attigisse, licet ipsi in se simul existere nequeant, quæ duo quia non sunt ab his Auctoribus distincta, aliud scilicet esse *rem in se simul esse*, aliud *simul cognosci*; ideò lapsi sunt in eum malum loquendi modum contra omnium hominum sensum. Rectè ergo omnes Philosophi & Theologi possunt dicere, *Accipio cogitatione omnes creaturas existentes & possibiles, etsi infinitas, & de his sic acceptis quæro, an omnes sint finitæ virtutis, an habeant caussam*, & similia iuxta varietatem quæstionum: pro quibus fit ea suppositio, & consequenter ad probandum dari vnum ens à se, rectè à D. Thomâ Suario, & nobis vsurpatum illud principium, *Quidquid fit*, &c. etiam in numero infinito.

Aliud est, rem simul esse, aliud, simul cognosci.

Verba hic non obstant, quia difficultas est in re.

Adde, etiamsi concederemus sub his vocibus non posse argumentum formari, quia tamen difficultas non desumitur ex meo modo loquendi, sed ex re ipsa, siue ego dicam *omnes*, siue *quidquid*, siue aliis quibuscumque terminis; repugnantia eius mutuæ caussalitatis manet semper, & quòd ea sequatur, si nulla sit creatura quæ non sit producta; non tamen nisi ab vnâ ex creaturarum numero sine dubio probari semper potest. Vnde concludo: argumentum suprà à D. Thomâ, Suario & aliis factum optimum esse; circa illud tamen pro me digressionem necessariam facere debeo contra omnes ferè quot eo vtuntur: cùm enim non minùs repugnet mutua inæqualitas in perfectione, id est, quòd homo v. g. sit verè & absolutè perfectior bruto, & brutum simul sit perfectius etiam simpliciter & absolutè homine; non minùs, inquam, repugnat mutuus iste excessus quàm mutua caussalitas, imò multò clariùs: nam in caussalitate
potest aliqua esse difficultas: & dixi suprà, saltem in diuerso genere à Thomistis eam poni, 31
at mutuò duo esse simpliciter maiora & minora se ipsis, ex terminis omnino repugnat: ergo sumendo totam collectionem creaturarum possibilium, repugnabit, omnes excedi à creaturis; sicut sumendo eamdem collectionem, repugnat omnes produci à creaturis: ergo in eâ collectione debet necessariò aliqua esse, quæ non excedatur à creaturâ; vel si ea consequentia in excessu

Digressio contra eos qui negant creaturam omnium perfectissimam possibilem esse.

su

su non est bona, certè multò minùs erit bona in caussalitate: ergo debet concedi aliqua creatura omnium perfectissima, saltem negatiuè, id est, quæ non excedatur, siue sint aliæ ei æquales, siue non. Si autem semel conceditur vna, illa debet esse deretminata, & necessariò à Deo cognoscetur: ergo possibilis est creatura omnium perfectissima modo dicto; quod tamen omnes ferè negant, quâ verò consequentiâ ad hæc, quæ vt probent Deum existere, etiam communiter dicunt: ipsi viderint, ego eam concessi in Physicis, & insinuaui hoc argumentum de mutuo excessu omnino repugnante; ideò consequentiùs vti possum prædicto argumento ad probandam Dei existentiam, quàm ceteri alij.

Ostenditur aerum inconsequentia.

SVBSECTIO III.

Cetera argumenta expenduntur.

Probatur existentia Dei ex contingentiâ existentium, supponente per se ens necessarium.

TERTIVM desumit D. Thomas ex necessitate & contingentiâ rerum; hoc modo: Videmus aliquid esse quod anteà non fuit, ergo hoc debet habere esse per aliquid quod necessariò existat. Patet consequentia, quia si omnia essent contingentia, ergo posset contingere vt aliquando nihil fuisset; si autem potuit aliquando nihil esse, ergo non fuit possibile vmquam aliquid produci. Patet: nam dato semel quòd nihil esset, non est conceptibile, per quid posset tunc aliquid de nouo incipere; non à se, quia quod à se habet esse, necessariò existit, nec

32 quod incipit de nouo, ab alio incipit; id autem non potest, quia, vt supponimus, nullum aliud tunc existebat, ergo repugnasset omnino aliquid fieri de nouo.

Ratio hæc non multùm differt à præcedenti.

Hæc ratio non videtur à præcedenti distincta, vel saltem sine illâ non habet vires: reducitur enim ad punctum caussalitatis, quòd scilicet omnia entia debeant ab vno alio prouenire, quod necessario existat; est tamen ratio hæc aliquid amplius declarans circa Dei naturam quàm præcedens: non enim solum videtur ostendere, dari debere vnum ens à se, sed illud necessariò esse æternum, quia non potest concipi, quomodo aliquid incipiat in tempore, nisi aliud ei det esse de nouo efficiendo illud.

Ens à se necessariò est æternum.

Instantia ex volitione creatâ quæ per se ipsam fit.

Respondebis, ex suâ essentiâ illud ens est tale, vt existere à se formaliter incipiat tali tempore, & non anteà. Sicut enim actio libera voluntatis producitur per se ipsam à voluntate sine præuiâ voluntatis determinatione; alioquin daretur processus in infinitum: nam de illa priori determinatione liberâ iterùm rediret argumentum: ita etiam formaliter per se concipere possumus rem illam incipere existere à se ipsâ. Confirmatur. Ab æterno existit Pater æternus à se, Filius verò à Patre: cur ergo non eodem modo in tempore vtrumque concipiemus? fateor intelligi non posse, aliquid liberè & contingenter à se incipere: nam omnis contingentia debet per aliquod agens liberum tolli, ante illam verò rem (vt iam supponimus) nullum præcedit agens: ergo non potest contingenter incipere; si tamen dicamus eam rem in tali tempore à se necessariò incipere existere eo modo, quo dicimus ab æterno, quâ ratione id reiicietur?

Videtur posse aliquid necessariò à se incipere in tempore.

33

Ostenditur huius implicantia.

Vt verum fatear, difficile est manifestè hanc reiicere solutionem; nihilominùs tamen vel ex terminis ipsis videtur omnino imperceptibile, vel saltem difficulter valdè, quòd possit aliquid à seipso de nouo incipere, nullâ præcedente caussâ aut principio, à quo accipiat esse. Quod ampliùs sic vrgeo, illam rem nunc incepisse, non verò anteà, non potest probabiliter dici, quia nulla huius est assignabilis ratio: ergo vel nunquam incipiet, vel necessariò ab æterno. Consequentia videtur bona. Antecedens autem probatur: nam ex parte aliorum entium nulla est caussa: supponimus enim nullum esse: ergo non est extrinsecum aliquid vnde determinetur, neque intrinsecum, quia necdum existit; nec denique tempus ipsum, quia hoc nihil est reale, vnde gratis dicitur, *essentiam rei illius esse talem, vt petat existere à se tali tempore*, quia tempus nullum est quod respiciat, seu quo existente petat ipsa existere. Deinde, etiamsi esset, cùm tamen ipsa res (sic liceat explicare) nondum existens, nequeat præsagire aut præsentire illud tempus aduenisse, quomodo poterit determinari, vt à se tunc incipiat existere? Quod verò dicitur, posse ab æterno benè concipi duo, vnum à se, alterum ab alio existere: ergo etiam poterit idem in tempore concipi; hoc, inquam, nihil valet: nam ab æterno rectè intelligitur aliquid à se existere, quia intelligitur existens, quàm citò potest & summâ necessitate. At in tempore non potest reddi ratio, cur anteà à se non extiterit, vt paulò antè vrgebam, vel cur iam de nouo incipiat.

Ens existens à se in tempore nihil habet à quo ad existendum determinetur.

Ostenditur cur ab æterno existere aliquid possit à se, non in tempore.

Replica in duratione essentialiter affixa certo tempori.

34

Replicabis tamen, etiamsi tempus extrinsecum nihil sit, diximus tamen in Physicis, durationem A, v. g. esse naturâ suâ alligatam huic tempori imaginario, vt nec citiùs nec tardiùs à Deo produci potuerit; sed casu quo esset producenda, debuisse tunc temporis produci: ergo poterit eodem modo concipi, illam rem, etiamsi tempus nullum sit, habere tamen naturam talem, vt existere non possit à se ante illud tempus. Quoad hoc enim eadem videtur esse difficultas in duratione ab alio productâ, & in eâ quæ à se inciperet: vtraque enim æquè habet suo modo connexionem cum tempore imaginario, in quo videbatur esse præcipua difficultas.

Disparitas durationis, & illius entis existentis à se in tempore.

Respondeo facilè, esse magnam differentiam inter durationis alligationem, & illam rem quæ à se deberet de nouo existere: nam durationem Deus cognoscit, & scit quando eam producere possit, quando non: quid ergo mirum, si possit eam nunc producere, non anteà? at si à se ea duratio deberet incipere, non esset planè vnde illa determinaretur; non efficienter, quia nulla, vt supponimus, præcedit caussa; non formaliter à se, quia nondum est; non à tempore, quia iam hoc ostendi nihil esse, à quo ergo? Malè autem supponit replica, quasi ego solùm fundauerim eam repugnantiam in eo quòd tempus imaginarium in se nihil sit: non enim in hoc solo, sed quia & hoc nihil est, & aliunde nulla caussa est quæ determinet; quid ergo determinabit? Vnde licet in puncto connexionis cum tempore conueniant; quia tamen vna supponit caussam, alia verò non, vna potest ad existendum determinari saltem efficienter, altera nihil supponens, nec potest efficienter, nec formaliter: ergo nullo modo.

Idem esset, si duratio à se deberet incipere.

Probatur Deus ex inæquali perfectione rerum.

35

Quarta D. Thomæ ratio desumitur ex eo, quòd detur in rebus inæqualitas in perfectione: oportet ergo, vt sit aliquid summè perfectum, ad quod magis accedant illa quæ sunt perfectiora; minùs verò, quæ sunt minùs perfecta: nam eo ipso, quòd magis vel minùs accedunt ad vnum summum, sunt in se magis vel minùs

minùs

Videtur esse ratio inefficax. minùs perfecta. Hoc argumentum non videtur conuincere: nam facilè dicetur, quodlibet ens ex se habere eam maiorem perfectionem, & prius esse eam habere; inde autem resultare, vt magis accedant ad nobilissimum, casu quo illud sit; illud autem esse, vel non esse, debere aliunde probari, non autem ex inæqualitate creaturarum desumi. Alias rationes tangam sect. seq. dum de vnitate Dei.

SECTIO V.

An probari possit Deum esse vnum.

Statut quæstionis. PROBAVIMVS in hoc vniuerso necessariò debere dari aliquod ens improductum; an autem illud sit vnum tantùm à quo cetera pendeant, an verò multa in se non subordinata, sed quasi in quolibet genere vnum à se, vnum in genere animalium, aliud in genere plantarum, &c. hucusque non disputauimus, & hoc maximè necessarium est, vt probetur Deum esse; alioquin non probatâ vnitate & subordinatione, non probatur propriè Deus vt à nobis hoc nomine significatur.

Vnus Deus probari potest. Conclusio communis & certa est, eam vnitatem probari posse. & quidem eam probauit D. Thomas suprà à quartâ & quintâ ratione: quartam reieci sect. præced. vt minùs efficacem etiam ad probandum dari aliquod improductum, siue illud vnum sit, siue duplex; multò ergo minùs probabit illud debere esse vnum.

SVBSECTIO I.

Ratio efficax pro hac sententiâ.

Ratio Prima, ex gubernatione mundi. EA est, quam D. Thomas quinto loco ponit, & desumitur ex gubernatione admirabili huius vniuersi: tanta enim & rerum omnium inter se correspondentia, tanta in effectibus cum varietate vniformitas, & in
36 vniformitate varietas, vnum aliquod numen, & quidem ingenio & ratione pollens, à quo illa omnia gubernentur & producantur, *Idem probatur ex genere morum.* manifestè persuadent. Idem è genere moris desumi potest: omnes enim rationes, quæ animam esse immortalem probant, persuadent esse aliquem supremum Dominum, qui & flagitiosos homines puniat, & præmio afficiat honestos, pios ac virtuosos; alioquin, vlterioris vitæ, & ab aliquo supremo Domino, timoris aut spei habenis & calcaribus abiectis, felicior ille esset, cuius luxuria nulla non pertransiret prata, nullis se non traderet, licet obscœnis, voluptatibus, cuius cupiditas omnia sursum deorsumque misceret, nec nisi, quæ non posset, non patraret. Hac de re vide P. Hurtadum disp. vltimâ Metaphysicæ à num. 1. & Suarez disp. 29. Metaphysicæ sect. 2. à num. 7. vbi obuiam it aliquibus euasionibus pro præcedenti argumento; & benè ostendit, non posse confingi eas caussas à se esse duas: vel enim ponuntur inter se omnino concordes, & necessitatæ ad idem volendum, & quælibet simpliciter potens ad omnes effectus; vel ponuntur ita, vt *Implicantia, si duo dij mundum gubernarent.* vna sola non possit, sed indigeat alterius consortio, possit tamen habere voluntatem alteri contrariam. si hoc secundum, ponuntur manifestæ absurditates Deo indignæ: possent enim inter se certare, & vnus Deus alterum impedire, imò absolutè efficere, vt nihil fieret in rerum naturâ, etiamsi alter vellet: cùm enim ab vtroque effectus ille creatus pendeat, eo ipso quòd vnus nolit concurrere, nihil prorsus fiet, inducenturque in Deo contentiones fabulosæ Iunonis, Veneris, Martis, Saturni, Iouis, ceteraque commenta mediocriter honestis hominibus indigna, de quibus Poëtæ, & quæ, datâ semel oppositione voluntatum inter ea numina, 37
vix posse vitari, saltem magnâ ex parte, videntur. Quòd si ideò dicatur, eos necessariò idem debere velle, etiam facilè reiicitur: nam (vt fusè ostendam infrà disp. 41. à num. 42.) non potest concipi, duas caussas liberas necessitatas esse ad simul idem liberè volendum: ergo cùm Deum esse liberum, manifestâ ratione constet (vt aliunde suppono) non potest esse ea Deorum multitudo per necessitatem ad idem volendum. *Repugnat duas caussas liberas idem debere velle necessariò.*

Ratio autem hæc maximè inde confirmatur, quòd etiam in politicis rebus censetur ab omnibus, melius esse, vt in quolibet saltem ordine omnia ad vnum supremum reducantur, & vnum sit in republicâ caput, quod benè persequitur ibi Suarez à num. 27. auctoritate & ratione: ergo à fortiori in toto hoc vniuerso vna debet esse omnium caussa gubernatrix, effectrix, & à quâ cetera omnia pendeant tam in fieri quàm in conseruari. Hanc rationem arbitror vnicam esse pro hoc intento de vnitate Dei, ceteras verò, quæ afferri solent, valdè esse debiles, vt breuiter insinuo. *Confirmatur ex politiâ de vno capite.*

SVBSECTIO II.

Tres aliæ rationes discutiuntur.

PATER Suarez suprà optimè reiicit vnam Soncinatis ex eo desumptam, quòd enti à se per se primò conuenit esse: atqui *per se primò conuenire* denotat, quòd illi soli conueniat: ergo ens improductum debet esse vnicum: hoc, inquam, benè reiicit Suarez, quia vel petit manifestè principium, vel mutat terminos. aut enim in antecedenti ponitur *τὸ conuenire per se primò* in eodem sensu in quo posteà vsurpatur in minori: id est, quòd non solùm negatiuè illi conueniat esse primò, siue quòd à nemine illud accipiat, sed etiam quòd sit solum & vnicum. & in hoc sensu petitur principium: supponitur enim in maiori, non verò probatur id, de quo hîc agimus, scilicet Deum esse vnicum seu solum. Si verò in maiori solùm accipiatur *τὸ primò* per hoc, quod est *non ei conuenire esse ab alio*, tunc verissimum dicitur; & colligitur id ex eo quòd sit ens à se, aut, vt meliùs dicam, ea duo sunt idem formalissimè: tunc autem mutantur termini in eo Syllogismo, quia in minori accipitur non solùm in hoc sensu, sed prout significat *esse vnicum*; vnde argumentum nullum est, nec potest dici vnum sensum inferri ex alio: nam licet fortè id re ipsâ verum sit, iam quærimus, quale sit medium quo id probetur, hîc autem non assignatur: ergo nec datur vlla ratio pro hoc intento. *Ratio Secunda, τὸ esse à se debilior:* *vel petit principium:* 38 *vel mutat terminos.*

Tertia posset ex D. Thomâ 4. Contra Gentes cap. 47. inde desumi, quòd si sint duo, quorum vtrumque necessarium est, oportet quòd conueniant in intentione necessitatis essendi, & distinguantur per aliquid quod additur vel vtrique vel alteri; vnde vel in vno vel in vtroque casu compositio admittenda videtur: repugnat autem compositio in ente à se, ergo. Hanc etiam benè reiicit Suarez Primò, quia datur de facto ratio communis abstracta à Deo, & à creaturis, & etiam differentialis propria Dei; cur ergo eodem modo non posset dari in duobus *Ratio Tertia. Distinctio plurium importat compositionem.* *Reiicitur Primò.*

Eſſet tantùm compoſitio rationis.

duobus illis entibus? Et licet inde ſequeretur compoſitio metaphyſica ex ratione communi & propriâ, certè de facto ſimilis datur ſine repugnátia vllâ, vt paulò antè dixi, ex ratione entis & propriâ differentiâ Dei, ad quod per accidens ſe habet, quòd conueniat cum aliis ſibi æqualibus, aut quòd cum inæqualibus. Secundò reiicit, quia perſonæ diuinæ ſunt omnino neceſſariæ ad eſſendum, & ſunt multæ, vnde in eis totum argumentum habet vires, vel certè nullum eſt. Addo Tertiam impugnationem, quia Deum eſſe vnum, eſt omnino independens, aut ſaltem magis certum, quàm ipſum in ſe nullam poſſe habere compoſitionem etiam realem: nam ſaltem in actibus liberis eam de facto admiſit Caietanus.

Secundò, in perſonis diuinis diſtinctis infringitur.

Certius eſt Deum eſſe vnum, quàm non compoſi.

39 Secundæ huic rationi affinem aut fortè eamdem iudico, quam Suarez affert tertio loco, & omnino probat: formari autem ſic poteſt etiam ex D. Thomâ: Ens, quod per ſe eſt neceſſarium, id habet quatenus eſt ſingulare: ergo impoſſibile eſt, quod ſint multa improducta. Patet conſequentia: nam ratio cur non producantur, eſt ſingularitas, non autem aliqua ratio communis; at ſingularitas non poteſt alteri communis eſſe: ergo non poteſt aliud ens habere eſſe improductum, quia nec poteſt habere rationem, vnde oritur ea improducibilitas, ſeu vnitas. Hanc rationem aliter, vt fortior ſit, format P. Suarez num. 11. quia vbicumque ratio communis eſt multiplicabilis ſecundùm diuerſas naturas, neceſſum eſt vt ratio entis ſingularis aliquo modo ſit extra eſſentiam talis naturæ; in ente autem improducto intelligi non poteſt, quòd ſingularitas ſit extra eſſentiam naturæ, quia cùm ex vi ſuæ eſſentiæ habeat eſſe, neceſſum eſt vt ex vi ſuæ eſſentiæ ſit ſingulare: nam eſſe ſeu exiſtere, non eſt niſi rei ſingularis vt talis. Dixi hanc rationem eſſe affinem ſecundæ: nam in ſecundâ dicebatur, in ente neceſſariò non poſſe eſſe rationem communem & ſingularem. quod ipſum iam hîc repetitur à P. Suario: vnde miror, quòd, cùm ſecundam reiecerit, probauerit tertiam, in quâ non eſſe nouam difficultatem ampliùs oſtendo.

Ratio Quarta. Ex ſingularitate per quam ens eſt neceſſarium, probatur vnitas.

In ente improducto ſingularitas eſt de eſſentiâ naturæ, & facit naturam immultiplicabilem.

Oſtenditur hanc rationem non differre à præcedenti.

Suarij inconſequentia.

Et in primis patitur inſtantiam in perſonis diuinis, non minùs quàm patiatur ſecunda ratio: nam perſona Patris, & (vt clariùs procedamus, loquor de perſonalitatibus in abſtracto) perſonalitas Patris eſt neceſſitata ad exiſtendum; rogo, vnde prouenit ei ea neceſſitas? An ex eo quòd ſit hæc ſingularis perſonalitas, an ex ratione communi? ſi ex eo, quòd ſit hæc ſingularis; contrà, Ergo, cùm Filiatio eam ſingularitatem non habeat, non erit neceſſitata ad eſſendum, ſicut arguebatur in eo ente improducto; ſi verò ſecundùm rationem communem perſonalitatis diuinæ habeat eſſe ens neceſſarium, tunc ſumo alterum argumenti cornu. repugnat ex ratione communi vniuerſali conuenire neceſſitatem ad exiſtendum. nam exiſtere eſt rei ſingularis & indiuiduæ formaliter, vt arguebat Suarez. Quòd ſi dicat, eſſentiam includi in relationibus, & ab vnâ ac indiuiſibili eſſentiâ eam neceſſitatem prouenire; contrà arguo Primò, quia diſp. 47. à num. 12. oſtendo, non includi ratione & virtualiter eſſentiam in relatione, neque è contrario. Contrà Secundò, quià ea incluſio longè abeſt à demonſtratione, etiamſi ſit vera; malè ergo hîc aſſumetur, ad demonſtrandum, Deum eſſe. Quod ſi Secundò reſpondeatur, licet perſonalitas non includat eſſentiam, petere tamen illam, & ratione illius exigere vt exiſtat neceſſariò: Contra, quia tunc inſtantiam formabo non tam in neceſſitate ad exiſtendum, ſed in hoc quod eſt, petere eſſe idem cum naturâ; & interrogabo, illa exigentia, vt identificetur, prouenítne à ſingularitate, ſeu ratione indiuidua eius perſonalitatis, an à communi? & ita redit totum argumentum.

40 *Perſonalitates diuinæ habent neceſſitatem non ex ſingularitate, ſed ex ratione communi.*

Replica prima, ex incluſione eſſentiæ in relationibus.

Reiicitur.

Replica ſecunda.

Quod relatio exigat naturam Dei.

A priori idem argumentum reiicio: nam malè in illo ſupponitur, ſingularitatem non eſſe de eſſentia rei. nam de eſſentiâ Petri non minùs eſt petreitas, quàm eſſe animal rationale, & (vt in Logica fusè oſtendi) non eſt ex parte obiecti præſcindibilis ratio ſpecifica ab indiuiduali, vnde quidquid reale conuenit Petro ob indiuiduationem, conuenit realiter ob rationem ſpecificam. Fateor quidem libenter, nos in duobus indiuiduis inter ſe omnino ſimilibus ſolere vocare eſſentiam id quod eſt commune, & ſingularitatem dicere eſſe extra conceptum eſſentiæ; at hoc intelligendum eſt (vt alibi notaui) ita vt logicè dicatur eſſe extra eſſentiam, quia Logica non conſiderat per ſe indiuiduationes, ſed rationes communes: quod pro præſenti quæſtione quis non videat eſſe omnino per accidens? Confirmo hoc ſeu explico. Nos dicimus, Gabrielem poſſe multiplicari intra eamdem ſpeciem, Thomiſtæ negant: rogo, per hoc quòd ſit poſſibilis iuxta noſtram ſententiam alius Angelus ſimilis, ſítne realiter minùs eſſentialis, minùs intrinſeca & identificata gabrielitas (vt ſic dicam) Gabrieli, quàm ſit in ſententiâ Thomiſticâ, vbi non eſt alius ſimilis poſſibilis? quis non videat, alium mihi ſimilem eſſe, poſſibilem eſſe per accidens, quoad punctum hoc, vt ea quæ mihi ſunt intrinſeca, minùs ſint mihi eſſentialia? Denique, quod addit Suarez, exiſtere eſſe proprium ſingularium, & conſequenter, ſi illud ens ex eſſentiâ petit exiſtere, ex eſſentiâ debere eſſe ſingulare, nihil vrget. & quidem ſic retorqueo, non minùs poſſibilitas realis eſt propria ſingularium quàm exiſtentia: etenim tam non poſſunt eſſe poſſibilia non ſingularia quàm non poſſunt eſſe exiſtentia: nihil enim eſt poſſibile à parte rei non ſingulare: atqui omnis eſſentia etiam creata, qua talis, eſt poſſibilis & determinata ad poſſibilitatem: ergo nulla diſtinguetur à ſuâ ſingularitate, ſicut arguit Suarez, *Eſſentiam à ſe, quia eſt determinata ad exiſtendum, ſingularem eo ipſo etiam ratione noſtrâ eſſe debere.* vel ſi ibi conſequentia non valet, eodem modo neque hîc valebit, & reuerà nullibi valet: quia licet eſſentia illa ſit determinata ad exiſtendum, etiam prout præciſa à ſingularitate; non tamen eſt determinata vt exiſtat ſine ſingularitate; ſed quia etiam vt præciſa neceſſariò petit ſingularitatem, cum quâ exiſtit, ideò vt præciſa, eſt determinata mediatè, vt ſic dicam: ſicut, licet non poſſit ſola animalitas exiſtere, illa tamen præciſa eſt poſſibilis, quia vt ſic etiam habet capacitatem, vt coniungatur cum rationalitate, cum quâ debet eſſe, caſu quo exiſtat. quâ doctrinâ nihil clarius eſſe poteſt.

Refutatio à priori.

41 *Singularitas eſt de eſſentiâ naturæ;*

logicè tantùm eſt extra eſſentiam.

Retorquetur. Poſſibilitas tam eſt propria ſingularibus quàm exiſtentia.

42 *Eſſentia vt præciſa, eſt determinata ad exiſtendum cum ſingularitate.*

In formâ ad eam rationem reſpondeo, illi enti à ſe realiter loquendo prouenire ex totâ ſuâ entitate, quòd ſit neceſſarium: nam quod in ſe petit ratio animalis, petit rationalitas, petit etiam indiuiduatio, quæ, vt dixi, ex parte obiecti nullo modo diſtinguuntur: ratione verò noſtrâ exigentiam ad exiſtendum prouenire ex ratione

Reſpondetur ex his in formâ.

Ratione noſtrâ, exigentia ad exi-

…endum pro… ex ra… communi.

ratione communi, in quâ conuenit cum altero ente, quod etiam exigit existere; non tamen fieri inde, quod sine singularitate valeat existere; vt paulò antè dicebam de possibilitate; sed præcisè sequi, eam rationem communem petere necessariò singularitatem, quâ vltimò completur ad existendum.

SVBSECTIO III.

Ceteræ rationes expensæ.

Ratio Quinta Quòd nulla distinctio inter plures deos sit excogitabilis.

43 QVINTA esse potest: Illa entia à se plura; vel essent solo numero distincta, vel specie; specie non possunt, quia quæ specie differunt, necessariò sunt inæqualia: species enim omnes de facto sunt inæquales in perfectionibus; at repugnat entia à se esse inæqualia: nam illud quòd esset minus, esset finitum & dependens ab alio, ergo non posset esse à se. Quòd si dicatur illas naturas numero differre, sequeretur esse infinitas numero: non enim est ratio, cur multiplicetur in duas & non in tres, & sic in infinitum. hoc autem est absurdum, ergo.

Refutatur Primò. Potest esse specifica.

Sed neque hæc ratio vrget. Primò, quia possent ea entia differre specie, & tamen esse æqualia inter se: ostendi enim in libris de Animâ non repugnare diuersitatem specificam cum æqualitate, quod patet in relationibus diuinis, quæ specie, vel quasi specie differunt, vt ratione ab essentiâ distinctæ; & tamen neque vt sic sunt inæquales, sed æquales.

Diuersa speciei possunt esse æqualia.

Exemplum.

Secundò miror, tam audacter & certò dici, videre nos ea omnia quæ specie differunt, esse inæqualia: oculis enim videmus cæruleum & viridem colorem differre specie, vnde, quæso, videmus eos esse inæquales? & quis, quæso, videtur oculis perfectior? item pomum & pyrum differre videmus, quod autem horum sit perfectius quis videt? & eodem modo de animantibus multis inter se comparatis, de floribus, &c. dici potest.

Refutatur Secundò, posse esse inæqualia, nec tamen ideò minùs perfectum finitum fore.

Secundò dico, posse ea inæqualia esse in perfectione, nec inde sequi, minùs perfectum non esse infinitum: dixi enim infinitum etiam in essentiâ posse concipi maius & minus, vt de multis prædicatis diuinis, quæ etiam vt præcisa sunt infinita, non tamen æqualia; maximè cùm eo argumento nondum ostendatur, omne ens à se debere esse infinitum. Meliùs fortè adhuc dici posset, siue illud esset infinitum, siue finitum, non posse esse Deum; quia hæc vox significat id quod non habet se aliquid fortius, potentius, &c.

44

Refutatur Tertiò. Possunt esse numero plures.

Tertiò dico, posse ea entia solo numero distingui: nec enim ostenditur, cur talia repugnent infinita. Denique, etiamsi essent duo vel tria, non sequitur futura infinita: non enim omnes rationes communes sunt multiplicabiles æqualiter, & certum videtur plures (etsi infinitas) arenas esse multiplicabiles, quàm homines; & extra omnem controuersiam, plures sunt possibiles capilli humani quàm homines: neque enim fundamentum est vllum vel apparens ad dicendum, omnes species, & omnia genera esse æqualiter multiplicabilia; quòd si dicatur, non esse æqualiter, tunc clarè responderet quis: Sicut arenæ species ex naturâ suâ habet quòd contineat plura indiuidua quam species humana, & hæc ex se habet, quòd tot & non plura (pono iam nomen illi infinito hominum) ita illud ens à se specificum ex naturâ sua habere, vt non solùm non tantum quantum arenæ, sed nec quantum homo, imò nec infinita, sed duo vel tria indiuidua, nec plura nec pauciora contineat. quod licet sine fundamento & gratis dicatur, non tamen continet in se aliquid absurdi aut rationi repugnans; imò diceret quis, ad hoc cogere repugnantiam, quæ sequitur, si illæ naturæ possent multiplicari in infinitum.

Non sequitur fore infinitos.

Naturæ non æqualiter sunt multiplicabiles.

Exemplum in naturâ arenæ & hominis.

in relationibus diuinis.

Confirmatur manifestè, etiamsi relatio diuina vt sic, seu persona diuina, sit multiplicabilis; non tamen propterea est multiplicabilis instar aliorum generum aut specierum in infinitas, aut propè infinitas species, sed in tres solas: ergo ad hunc modum sine repugnantiâ posset de illo ente à se discurri.

Alia ratio reiicitur.

Hoc argumentum tetigere alij, qui ideò *ens à se* putant esse vnum numero, quia ens per essentiam claudit in se totum esse possibile; ergo nullum relinquit: ergo non sunt possibilia duo indiuidua, aut species eius naturæ. 45

Quomodo ens à se includat omne esse possibile.

Verùm, quis non videat, nihil penitus hîc dici: rogo enim quid significet, *ens per essentiam claudere in se totum esse possibile.* si enim loquantur de omni esse simpliciter, id apertissimè falsum est: nam Deus relinquit extra se aliud esse, & quidem infinita, omnes scilicet creaturas quæ non sunt Deus, nec Deus est illæ. Si verò dicat in antecedenti, Deum, quia est ens per essentiam, claudere omne ens per essentiam, & non relinquere possibile aliud ens tale, tunc dat conclusionem pro ratione. Hoc enim formalissimè vertitur in dubium, cur scilicet ens per essentiam non relinquat aliud indiuiduum possibile sibi simile; & cur non possit esse triplex aut quadruplex. Præterquam quòd argumentum videtur pati manifestam instantiam in relationibus: nam relatio Patris est etiam ens per essentiam; & tamen admittit alias relationes à se distinctas realiter: ergo ex hoc capite dici posset, naturam diuinam, licet sit ens per essentiam, pati aliam naturam ab ipsâ realiter distinctam.

Ratio Sexta, ex infinitâ potentiâ Dei.

Duas alias rationes addit P. Suarez, quæ non videntur etiam valdè efficaces. Prima desumitur ex eo quòd ens à se debet esse infinitum, ergo debet habere potentiam infinitam, ergo debet habere virtutem ad producenda omnia alia à se, ergo non potest aliud ab illo esse improducibile. Nec sufficit dicere, illius potentiam esse infinitam, quia potest producere omnia producibilia; vnde infertur, nihil ab ipso diuersum esse improducibile, sed præcisè, nihil esse producibile, quod ab ipso non possit produci. Hoc, inquam, non sufficit, quia ad perfectionem primi entis pertinet, vt contineat in se omnem entitatem, & vt producere illam possit. 46 quod à contrario patet, quia pertinet ad perfectionem illius potentiæ, vt possit omnia ad nihilum redigere: ergo & quòd possit ea producere.

Refutatur; quia mutat tantùm terminos.

Verùm neque hoc modo suffulta ratio videtur posse stare: quod enim additur à Suarez ad perfectionem illius entitatis pertinere, vt contineat omnem aliam in se, dupliciter potest intelligi, vel de continentiâ eminentiali, seu virtuali in ordine ad producendum. & in hoc sensu solùm mutauit P. Suarez terminos: idem enim, est *posse producere omnia à se*, & *illa hoc modo continere*: cúmque huius rei non addat aliam probationem, non impugnat vllo modo responsionem datam, nec nouam adducit confirmationem eius quod anteà dixerat.

Continentia formalis non infert vim producendi.

Si verò loquatur de continentiâ formali, ad modum

quo

quo vnum indiuiduum continet perfectionem alterius, transeat nunc ea propositio; at inde non sequitur, posse illud producere, sicut adamas non potest alium adamantem producere, etiamsi contineat formaliter alterum in sensu posito. Quod addit à contrario, eodem modo negatur, pertinere scilicet ad perfectionem illius, posse omnia à se annihilare: sufficit enim si possit quæ sunt simpliciter annihilabilia; sicut Pater æternus est omnipotens, & tamen non potest annihilare Filium à se distinctum.

Ratio septima, ex fine vltimo. Vltimam desumit à caussalitate finis, eò quòd in rebus debet esse ens aliquod perfectissimum, quod sit finis vltimus omnium aliorum: ergo illud est primum principium efficiens reliquorum, ergo illud solum est increatum, & verus Deus. nam quidquid habet caussam finalem, habet etiam efficientem, alioquin illa res esset à se, & per se, quia non haberet caussam; & tamen non esset propter se. quod omnino repugnat. Verùm, omissis aliis solutionibus, quas ibi Suarez refutat fortè non ita efficaciter, ego in primis dico, etiam de facto vix posse vllo modo ostendi, nec quidem ex fide, omnia ordinari ad Deum vt ad finem propriè: quomodo enim Deus poterit dici finis lapidis, nisi quatenus à Deo efficienter procedit? Respectu Angelorum & hominum ac creaturarum rationalium non est dubium, Deum esse finem, quem tandem cognitione & amore obtinere possumus. & lapis quomodo obtinet Deum?

47 *Refutatur Primò, quia neque fides ostendit omnia propriè referri ad Deum.*

Contra instantiam de lapide. Dices: Ordinatur ad gloriam Dei, quatenus inde ostenditur eius potentia. Sed contrà Primò, quia non potest, nisi abutamur vocibus, per hoc Deus dici proprius finis lapidis: nam in hoc sensu etiam sol esset dicendus finis lucis; nam lux ostentat virtutem solis, & quoad hoc commendat (vt sic dicam) eius perfectionem. & pari modo ignis esset finis caloris, & omnes effectus deberent dici media respectu suarum caussarum, quod longè abest à communi & propriâ acceptione finis. & fortiùs id vrgetur in homine: nam etsi actus virtutum & doctrina sint in gloriam hominis, non tamen homo dicitur finis virtutis & gloriæ; vnde Bernardus Serm. in Festo Pentecostes, Deum ideò præcisè dixit propter se operatum omnia, vt propter caussam efficientem, non quia sit ipse propriè omnium finis.

Omnis effectus ostentat vim suæ caussæ.

Refutatur Secundò, quia petit principium. Sed quia fortè id ad modum loquendi pertinet, contrà Secundò, quia iam in hac doctrinâ supponitur Deum produxisse omnia; de hoc autem disputatur: est enim quæstio, ***An omnia alia à Deo distincta sint ab ipso producta***: ergo supponere omnia debere habere vnum finem in hoc sensu, nihil est aliud quàm supponere omnia debere habere vnam caussam efficientem. nec vllo modo video, quâ viâ aliunde probetur hæc ratio finis vnici respectu omnium, non suppositâ eâ caussalitate: ergo non benè probatur à contrario caussalitas ex vnitate finis. Et hæc sufficiat circa positas rationes tetigisse.

48

SECTIO VI.

Quomodo Deus sit perfectus in omni genere entis.

Deo nulla deest perfectio. DEVM esse perfectum, eò quòd sit caussa omnium aliorum entium, manifestè patet. Et quidem quòd nulla ei desit perfectio ipsi debita, clarum est, quia cùm à se habeat omnem perfectionem, nec ipsam accipiat ab alio, non potest intelligi ei deesse quæ ei debetur: quia licet dicamus, ipsum eam in se posse producere, adhuc non potest concipi ipsi deesse: non enim erit ita erga se parcus, vt, cùm in potestate suâ habeat, sine vllâ difficultate habere omnem perfectionem sibi connaturalem, eam tamen sibi non concedat. quod magis vrgebitur ex dicendis infrà: probabimus enim habere identificatam sibi omnem perfectionem, vnde non potest intelligi aliquam illi deesse.

Illud difficilius, an sit perfectus in omni genere entis. Pro quo explicandi sunt hi termini: Non quærimus, an Deus sit omne genus entis; hoc enim est implicatorium; non enim est animal, non vegetabile, non lapis, &c. multa enim genera sunt inter se pugnantia; vnde non possumus quærere, an Deus sit in omnibus his generibus, & in eis habeat omnem perfectionem. quod malè videntur docuisse recentiores suprà relati: saltem termini id sonant, ***Deum esse omne ens***, & ***nullũ extra se relinquere***; contra quos iterùm paulò pòst agemus. Quærimus ergo, an quidquid perfectionis est in omni ente, aut concipi potest seclusâ omni imperfectione aut contradictione, reperiatur in Deo, vnde non possit fictione seclusâ excogitari aliquid perfectius Deo. *Quid perfectio in omni genere entis.*

Conclusio affirmatiua inter omnes Catholicos & Philosophos benè sentientes communis est. De qua P. Suarez disp. 30. Metaphysicæ, sect. 1. Rationem desumo ex dictis suprà: cùm enim Deus sit caussa omnium aliorum entium, necessarium est, vt eorum omnium perfectiones eminenter contineat: nemo enim dat quod non habet. Vnde dixit Anselmus suprà relatus, Deum esse, quo nihil melius excogitari potest; posset autem, si non contineret omnium perfectiones eminenter. Sed occurrit hîc difficultas, quid sit continere eminenter perfectiones creaturarum: P. Suarez opinatur, id nihil aliud esse quàm continere virtute, id est, esse talem perfectionem superioris ordinis, quæ possit caussare omnes alias. Ego tamen arbitror, per hoc vix quidquam declarari. Pro quo aduerte duas hîc quæstiones à P. Suarez & nobis disputatas, vnam, an Deus sit caussa omnium aliorum entium; alteram, an sit perfectus in omni genere entis, in qua iam sumus: vnde infero, ergo malè P. Suarez, dum vult hanc secundam decidere, non aliter eam explicat, quàm dicendo, quòd Deus possit producere cetera omnia à se: facit enim secundam eandem prorsus cum prima. Confirmo. probans Deum esse perfectum in omni genere entis, sic arguit, ***Deus producit omne ens, ergo continet illius perfectiones; nemo enim dat quod non habet***; posteà autem declarans, quid sit habere eas perfectiones, nihil aliud dicit, quàm posse eas producere; vnde fit vt probet, ***Deum posse illas dare, quia eas continet***, & probet, ***continere, quia potest dare***. qui est vitiosus circulus: ergo cùm probauerimus continentiam ex caussalitate, non debemus iterùm eam caussalitatem per continentiam explicare, vt fugiamus circulum vitiosum. Meliorem censeo explicationem communem, quam Suarez ibid. reiicit vt obscuram, scilicet continere eminenter perfectiones omnium, esse continere quidquid est perfectionis in creaturis, seclusis imperfectionibus. Sed dices cum eodem, vel, quando dicitur, ***Deus continet perfectiones***

49 *In Deo est eminenter omnis perfectio.*

Ratio, quia Deus omnia efficit.

Continentia eminentialis quid.

Impugnatur continentia virtutis.

Circulus vitiosus.

50

Melior explicatio.

Instantia.

seclusis imperfectionibus, intelligitur eminenter, & tunc dicitur idem per idem; vel intelligitur *formaliter*, & sic inuoluitur repugnantia: nam perfectio creaturæ dicit formaliter eam imperfectionem; ergo sine imperfectione non potest contineri formaliter ea perfectio. Respondeo, in re ipsâ sine dubio idem esse, *continere eminenter*, & *continere seclusis imperfectionibus*; nego tamen, ideò eam esse malam explicationem, imò id requiritur vt sit bona. dixi enim sæpè, idem declarari per definitionem, quod significatur per definitum. vt patet in qualibet alia explicatione, quæ non ideò est mala, quòd declaret idem per idem ex parte obiecti: solùm ergo tunc peccat explicatio, quando non explicat rem per conceptus clariores, sed vel per eosdem immediatè, vt si diceret, *homo est homo*; vel mediatè, si tertia aut quarta explicatio redeat ad terminos primæ aut secundæ. & propter hoc reieci præcedentem P. Suarez: in hac autem non redeo ad eos terminos; sed addo vnam particulam, quæ sine dubio est clarior, & in eà abstraho à *τῶ eminenter*. Vnde in formâ ad obiectionem respondeo, me ibi non dicere nec formaliter nec eminenter, sed omissis eis terminis ponere alios clariores, nempe *τὸ sine imperfectionibus*; qui benè declarant illum obscurum *eminenter*. Quòd si vlteriùs rogetur, quid sit sine imperfectionibus; respondeo primò, deueniendum semper esse ad aliquos terminos per se notos, ne detur processus in infinitum: quòd si aliqui sunt per se noti, certè hi negatiui, *carere* scilicet *imperfectionibus* hominis, leonis, equi, &c.

Respondetur.

Quid est explicare idem per idem.

51

Quomodo Deus contineat perfectiones creaturarum, seclusis imperfectionibus.

Exemplum canis,

Vt autem adhuc clariùs id percipias, Dico non posse concipere perfectionem in bruto, v.g. in cane, quòd per odoratum percipiat vbi sit lepus. hoc vt sit explicatum, solam dicit perfectionem: est autem imperfectio, quòd debeat defatigari vt eum deprehendat; quòd non certò, sed quasi dubitando, & huc illùcve velut stultus deflectendo. Deus ergo ideò dicitur continere eam perfectionem canis sine imperfectione, quia continet cognitionem & perceptionem eius odoris, & loci vbi existit lepus, sine defatigatione, & sine dubietate, sine distantiâ à lepore; quia hæc omnia in suo conceptu, vt dixi, sunt imperfectiones. Item in eodem cane perfectio est, quòd possit latrare, quòd possit leporem capere, detinere, occidere, &c. at etiam ibi reperitur imperfectio, quòd latrando, capiendo, &c. defatigetur, moueat os, caput, &c. ergo Deus continet perfectionem sine imperfectione, quia potest latratum producere, & occidere leporem, non se defatigando. Item in flore magna est perfectio, quòd possit delectare aspectum; est imperfectio, quòd ea delectatio sit caduca: Deus ergo continet eam perfectionem: potest enim Deus visus, seclusâ imperfectione caduci, in perpetuum multò magis recreare hominum & Angelorum mentes. Vnde per Prophetam Dauid de se ait: *Et pulchritudo agri mecum est.* Et Ioannes Euangelista cap. 1. videtur idem insinuasse, *Quæ facta sunt, in ipso vita erant.* Et sic potest discurri per alias perfectiones. Grauitas, leuitas restituunt rebus locum sibi connaturalem: Deus semper est in suo connaturali, & caret contrariis à quibus ex eo pellatur: quod magnam arguit in grauibus & leuibus imperfectionem: item omnia spatia sunt ei proprius locus; imperfectio autem est vnicum tantùm habere, & non replere omnia.

floris.

52

Exempla grauium & leuium.

Ecce satis claram eius continentiæ eminentialis, seu continentiæ sine imperfectionibus, explicationem, si adhuc clariorem quæsieris, ego sanè non video.

Hîc posset aliquis dicere: Si in Deo non sunt creaturarum imperfectiones, ergo non poterit eas producere. Patet, quia nemo dat quod non habet: ergo si non habet imperfectiones, non poterit eas producere. Respondeo, lumine naturæ notum esse, id quod perfectius est posse producere id quod minus est, & vt quis alteri det solùm quinquaginta, v. g. cum negatione plurium, seu cum eâ imperfectione vt non habeat plures is cui donantur quinquaginta, non esse necessarium vt ipse donans habeat eam imperfectionem, seu vt donans tantùm habuerit quinquaginta: esto enim milliones habuerit, dare poterit solùm decem, viginti, &c. imperfectiones ergo creaturarum sunt quasi quædam negationes perfectionum: vt ergo Deus producat creaturas imperfectas, necessum est vt habeat tantum perfectionis quantum creaturæ daturus est: at Deum habere eam negationem seu imperfectionem, id est, eum non esse creaturâ perfectiorem, necessum non est vllo modo ad vim productiuam earum creaturarum. Quæ difficultas communis est etiam creaturis: nam res creatæ perfectiores possunt producere vt caussæ principales res se imperfectiores, seu quarum imperfectionem ipsæ caussæ non continent formaliter.

SECTIO VII.

Deus est simpliciter infinitè perfectus.

CONCLVSIO. Deus ita est perfectus in omni genere, vt etiam sit simpliciter infinitus. Hæc est inter Catholicos, imò omnes ferè qui Deum agnoscunt, communis sententia. Probatur ex Psalmo 144. *Et magnitudinis eius non est finis*, & Baruch cap. 3. *Magnus est, & non habet finem, excelsus & immensus.* Fortasse posset quis dicere, ex his locis non inferri propriam infinitatem: nam passim Scriptura vtitur verbo *infinitus* ad res creatas, vbi tamen non est absolutè propria infinitas. Sic Sapiens agens cap. 7. de vtilitate sapientiæ creatæ, dicit *infinitum esse eius thesaurum.* Sic Numer. 20. *Egressus est obuius Rex Edom cum infinitâ multitudine.* Iosuè 22. *Ædificauerunt altare infinitæ magnitudinis.* & Iob 22. *Propter infinitas iniquitates tuas.* Ergo apud Scripturam *τὸ infinitus* non vsurpatur in scholastico rigore: ergo etiamsi de Deo id ipsum dicatur, non tamen sumitur inde efficax argumentum. Responderet quis negando consequentiam: nam quando verba Scripturæ possunt accipi sine inconuenienti in sensu proprio, debent ita accipi: ergo cùm respectu Dei possint de propriâ infinitate vsurpari, sic sunt vsurpanda, licet, quando de creaturis loquitur Scriptura, propter rationes quibus ostenditur eam infinitatem propriam non dari in creatis, debent explicari per auxesin, sic nos vulgariter maximam aliquam multitudinem vocamus infinitam. Verùm hæc solutio non satisfacit: nam in eà iam supponitur, non repugnare Deo propriam infinitatem: quod licet verum sit, non potest tamen ex Scripturâ persuaderi, ergo non potest ex Scripturâ ostendi vera in Deo infinitas. Nihilominùs tamen, quia

Deus est in omni genere perfectionis infinitus.

Ex Scripturâ non videtur probari infinitas Dei.

quia Patres & interpretes communiter ea loca explicant in sensu proprio, ostendunt eo ipso eam esse explicationem illius loci. Accedit Concilium Lateranense sub Innocentio III. in cap. *Firmiter*, de summâ Trinitate, vbi idem definitur.

Est autem difficultas magna in reddendâ ratione huius veritatis. P. Suarez eâ disp. 30. sect. 2. num. 3. fusè agit de mente & fundamento Aristotelis, multásque eius explicationes refellit, ac meritò concludit, ex motu cælorum etiam ab æterno non inferri infinitam virtutem in Deo mouente: nam Angelus, cùm sine difficultate & defatigatione illud moueat, potest sine dubio ab æterno illud mouere, & in æternum: item sol in æternum existens, potest in æternum nouam lucem producere, neque inde infertur vlla infinitas. Quòd si recurratur ad diuersum modum, quo Deus mouet cælum, in primis id non tangitur ab Aristotele. Secundò, id pertinebit ad aliam rationem. Tertiò, neque potest ostendi nisi petendo principium, quis sit ille modus eam infinitatem arguens.

Motus cœli ab æterno non infert mouendi vim infinitam.

54

Ipse Suarez sic arguit: Deus habet virtutem ad creandum, hæc autem arguit infinitatem, ergo. Verùm nec melior est hæc præcedenti: nam fusè ostendi in Physicis, eam virtutem non esse in suo conceptu infinitam, & non repugnare diuinitus eleuari creaturam, quæ posset etiam vt caussa principalis creare. Secundò arguit, quia ens per essentiam non habet vnde limitetur: esse enim participatum limitari potest vel ex voluntate dantis, vel ex capacitate recipientis. In primo autem esse non intelligitur vnde limitetur: quia sicut nullam habet caussam, non potest vllam habere limitationem aut ex dante, aut ex alio principio. Verùm adhuc non satisfacit: nam Angelus non limitatur ex parte voluntatis dantis: non enim est in potestate Dei eam naturam substantialiter meliorem aut peiorem facere. Nec etiam limitatur ex parte recipientis: nam Angelus non recipit suam essentiam propriè; ergo non est necessarium vllum ex his capitibus ad hoc, vt aliquid sit limitatum.

Ratio prima, quia vis creatrix est infinita.

Contrà: Creatura etiam principaliter potest creare.

Ratio secunda. Ens per essentiam non est vnde limitetur.

Contrà: Natura Angeli nec à Deo, nec à se limitari potest,

Respondebis, Angelum limitari ex capacitate obiectiuâ. Sed contrà, quia hæc capacitas nihil est aliud formalissimè quàm ipsa essentia Angeli. Vnde dicere eum limitari ex eâ capacitate, idem est, ac si claris terminis diceremus, illum limitari à se ipso, seu ex suâ naturâ. Atqui hoc eodem modo ego etiam dicam, Deum limitari ex naturâ suâ, seu ex capacitate obiectiuâ: nam & Deus habet obiectiuam capacitatem, differentiam autem voluntatis producentis iam ostendi esse omnino per accidens: nam Deus volens nolens (vt sic dicam) si producit hominem, debet eum cum tali essentiâ, & non aliâ, producere; ergo, quoad punctum limitationis, tot capita possumus in vno ac altero assignare, nisi recurratur ad alias rationes.

nec ex capacitate obiectiuâ.

55

Tertiò, alij arguunt: Deus non est determinatus ad hoc vel illud esse, sed est ipsum purissimum esse, ergo infinitus. Verùm hi Auctores, ni vocibus velint rem obscurare, falsam tradunt doctrinam: Deus enim non habet esse aliquod in communi abstractum, sed indiuiduale, non minùs quàm Angelus Michaël, aut quodlibet aliud indiuiduum; possúmque illud designando dicere, *hoc est esse Dei*, & nihil aliud ab hoc: quod tam videtur notum, vt non sciam quid voluerint hi Auctores in eâ propositione docere. Neque obest, quòd fortè possent obiicere, Deum vocari *qui est*, ergo est ipsum purissimum esse, & non aliquid determinatum. Hoc, inquam, non obest, quia per ea verba solùm denotatur Primò, Deum necessariò omnino existere, creaturas verò contingenter; Secundò, eum esse nobilissimum omnium entium, vnde ens per antonomasiam. At hinc, quid de esse vt sic abstracto? Numquid Angelus, quantumuis longè perfectior quàm formica & color, non est tam indiuiduum in se, & diuisum à quolibet alio, quàm color aut formica? Et hanc rationem à priori pro me formo: nam Deus est indiuisus à se, & diuisus à quolibet alio: non enim est creatura, equus, homo aut asinus: ergo est indiuiduum, & esse determinatum, licet contineat eminenter perfectiones non vnius aut alterius præcisè, sed omnium entium. quod longè aliud est: & fortè nihil amplius hi voluère, vsi tamen malis & obscuris terminis.

Ratio tertia. Deus est purum esse.

Contrà: Deus est æquè singularis ac vlla creatura.

Explicatur Scriptura.

Retorquetur ratio à priori.

56

Quartò, iidem eam infinitatem explicant per hoc, quòd Deus contineat infinitas perfectiones creaturarum, v. g. esse intellectiuum, volitiuum, &c. Neque hæc probatio videtur posse subsistere. Deus enim non continet formaliter perfectiones creaturarum: nam intellectiuum meum non continet formaliter, sed eminenter; formaliter autem continet aliud intellectiuum multò nobilius; sicut formaliter non continet meum conceptum substantiæ, sed alterum perfectiorem & nobiliorem infinitè: ergo ea ratio falsum supponit. Quia verò posset quis dicere, argumentum retinere vim, etiamsi non contineat Deus formaliter, sed eminenter perfectiones creaturarum, ideò sic argumentor contra eam rationem: Omnes perfectiones creaturarum, etiam simul sumptæ, non faciunt infinitum in essentia, sed solo numero, vt patet in aggregato omnium possibilium, quas Deus videt suâ scientiâ simplicis intelligentiæ: ergo continentia earum perfectionum non arguit formaliter infinitatem in essentiâ. Confirmo. Aliquæ caussæ creatæ continent infinitos effectus, etiam specie diuersos, Angelus v. g. infinitas cognitiones & amores diuersorum obiectorum; & tamen non ideò est infinitus simpliciter: ergo illa continentia infinitarum perfectionum non arguit infinitatem in Deo.

Ratio quarta: Deus habet infinitas perfectiones creaturarum.

Contrà: Illæ omnes sunt in essentia finitæ.

Etiam caussæ creatæ continent effectus infinitos specie.

Fortè responderes, continentiam infinitarum creaturarum sub vnâ specie, sicut ignis continet infinitos calores, arguere tantùm finitam virtutem, quia tanta est perfectio omnium simul sumptarum, quanta est distantia inter supremam & nihilum; hæc autem est finita: ergo & perfectio eius speciei erit finita; ergo earum continentia non arguit infinitatem. At continentiam infinitarum specierum necessariò arguere infinitatem. Hanc doctrinam reiicio infrà, agens de visione omnium creaturarum in Deo: nam & ibi etiam à suis Auctoribus applicatur. Nunc Primò arguo, quia illa eodem modo probat de omnibus creaturis simul sumptis: nam etiam illæ non possunt esse perfectiores quàm sit suprema illarum. ne verò mihi ibi neges supremam, de quo statim, hoc saltem certum, illas simul sumptas non posse esse intensiuè perfectiores, quàm sit in eis aliquid distans intensiuè à nihilo: atqui in eâ collectione nulla est quæ à nihilo distet infinitè, ergo nec tota collectio distabit infinitè; ergo etiam continentia omnium earum non arguet perfectionem,

Replicatur: Esto continentia infinitarum creaturarum, sub vnâ specie non arguit virtutem infinitam, sic tamen continentia infinitarum specierum.

57

Contrà: Omnes illæ species, cùm non distent à nihilo infinitè, non possunt arguere virtutem infinitam.

sicut nec eam arguit continentia infinitarum intra eandem speciem.

Magis vrgetur, si admittamus creaturam omnium supremam.

Dixi suprà, ne mihi negent supremam inter omnes possibiles, quia argumentum non pendet ab hoc. Addo tamen, sicut hi Auctores inter infinita indiuidua inæqualia admittunt supremum, benè possent, imò etiam deberent, inter possibilia omnia admittere supremum, licet ea omnia essent infinita. sed de hoc alibi, vbi fusè ostendi, eam creaturam non repugnare.

Contrà secundò: Angelus continet actus specie infinitos.

Secundò arguo, quia à me non solùm fuit allata instantia de continentia infinitorum indiuiduorum, sed exemplum Angeli continentis etiam specie diuersos actus infinitos, cognitiones scilicet de omnibus creaturis possibilibus; diuisiuè enim eas omnes potest cognoscere (etsi simul nequeat) & eo ipso actu omnes cognitiones continet. Ne verò sit tergiuersatio vlla, excipio vi-

58 *Visio Dei continet perfectionem infinitarum visionum de creaturis.*

sionem Dei: illa enim sola æquiualet (vt ex doctrinâ omnium & verâ suppono) infinitis diuersis omnium creaturarum in proprio genere visionibus: excedit enim solus Deus omnes creaturas etiam simul sumptas: ergo visio illius excedet etiam visiones creaturarum simul sumptas: hæc autem visio Dei non est propterea infinita, ergo infinitarum creaturarum continentia non arguit infinitam perfectionem in essentiâ. & hoc ipsum ostendam infrà, probans posse esse visionem, quæ etiam in Deo omnes creaturas possibiles videat; & sine dubio possibilis est aliqua, quæ omnes in se ipsis noscat. Denique reiicitur ea solutio, quia non euadit difficultatem rationis à priori suprà factæ, quòd scilicet totum aggregatum possibilium creaturarum sit finitum in perfectione essentiali, licet non numero: ergo potest totum illud contineri à perfectione essentialiter finitâ. quo pacto docui in materia de Incarnatione, vnum mortale, etiamsi finitum sit, æquiualere infinitis bonis operibus supernaturalibus puræ creaturæ.

Peccatum mortale finitum æquiualet infinitis actibus bonis supernaturalibus puræ creaturæ.

Ratio quinta. Essentia & existentia Dei sunt indistincta.

Quintò, Thomistæ inde probant, Deum esse infinitum in essentiâ; quia in ipso non distinguitur existentia ab essentiâ: omnis enim limitatio entis prouenit adæquatè ex eo quòd recipiat suum esse, seu suum existere. Verùm hæc

Contrà: Etiam in creaturâ.

ratio adhuc est præcedentibus debilior: nam, vt fusè in Metaphysicâ ostendi, existentia etiam in creaturis nullo modo distinguitur ab essentia, & tamen ibi est perfectio finita: ergo ex hoc capite etiam poterit esse in Deo. Secun-

59 dò, quia licet in creatis distingueretur existentia, non verò in Deo, nullo modo ostenditur quomodo ea negatio distinctionis arguit infinitatem; gratis enim à Thomistis ponitur ea propositio.

Ratio sexta. Quia nihil melius Deo datur.

Sextò, alij dicunt, Deum ideo esse infinitum, quia nihil melius ipso esse potest: id enim infinitum est, quod supra se non habet aliquod maius. Ita P. Granadus hîc tract. 3. disp. 2. ex D. Thoma, & alij recentiores. Verùm neque hæc ratio mihi satisfacit: nàm agens de peccatis, dixi non repugnare peccatum maximum inter omnia possibilia; sicut è contrario ostendi, non repugnare creaturam omnium perfectissimam: nam Deus noscens omnia peccata possibilia, cognoscit non posse omnia illa excedi in malitia: nam mutuus excessus est implicatorius, vt suprà dixi: ergo cognoscit aliquid esse quod non excedatur, illud autem erit summum, & tamen in sententia D.Thomæ & recentiorum, puto etiam Granadi, peccatum nullum est infinitum simpliciter in genere mali: ergo ad constituendum aliquod infinitum, non sufficit quòd sit summum, quod potest esse in genere bonitatis, aut e contrario in genere mali. Se-

Refutatur Primò. Dari potest maxima culpa, & creatura perfectissima.

Refutatur Secundò. Infinitas rei debet considerari ex intrinsecis non alienis perfectionibus.

cundò id ostendo: Demus per locum intrinsecum manere hominem, Deo & aliis entibus perfectioribus omnino repugnantibus, non proptereà fieret homo maioris perfectionis quàm iam sit: atqui nunc non est infinitus, ergo nec tunc esset. Dixi, agens de visione omnium creaturarum in Deo, non attendi ad hoc vt aliquid sit infinitum, quid alij habeant, sed quid illa res de quâ est sermo: indubitatum enim est, me non esse nobiliorem aut minùs nobilem per hoc quòd fieri possent vel non possent Angeli me perfectiores; sicut non sum doctior aut minùs doctus in me ipso per hoc quòd sint aut non sint alij me doctiores; licet fortè ex eo capite plus minúsve æstimer, quod longè aliud est: debet ergo considerari quantitas perfectionis propriæ in quolibet ente ex intrinsecis quæ habet, non ex aliis extrinsecis. 60

Infinitas Dei duplex.

Pro huius quæstionis decisione aduerto, de duplici hic nobis infinitate posse esse sermonem; vel de infinitate potentiæ diuinæ, & de hac ad quæst. 25. nonnihil dicam; vel de infinitate essentiæ vt talis est; eam autem infinitatem arbitror non aliunde probari, quàm ex eo quòd sit ens omnem perfectionem eminenter continens, & omni imperfectione carens, ac à se necessitatus ad essendum vbique, & in æternum, quæ omnia Deo conueniunt, vt partim suprà ostendimus, partim ostendemus paulò pòst. Ea verò facere infinitam perfectionem probatur respondendo ad obiectionem suprà positam, quòd scilicet omnium creaturarum perfectiones simul sumptæ non faciant infinitum quid: admitto enim libenter id: quia ibi simul sunt admixtæ imperfectiones infinitæ, quæ eam infinitatem impediunt; inter quas maxima est contingentia ad essendum: Deus autem eas perfectiones omnes multò meliori modo continet, & nullam prorsus dicit imperfectionem: est enim necessitatus ad essendum, & quidem à se ipso ab æterno & in æternum, ac vbique: ergo est infinitus. Quid enim amplius in rigore possumus significare per vocem hanc *infinitum in essentiâ*, quam continentiam eminentialem infinitarum imò & omnium possibilium perfectionum, cum summâ necessitate eas habendi, & sine vlla imperfectione? quidquid enim amplius per illam vocem significetur, chimæricum est: ergo cùm hoc totum habeat Deus, dicendus est propriè & in rigore infinitus in essentiâ. quando enim quærimus, an homo v. g. sit animal rationale, oportet quærere & videre quid significetur per τὸ *animal rationale*, vt inde liceat colligere, an id homini conueniat. & in omnibus aliis propositionibus idem supponendum est: vnde hîc præmittenda est significatio *infiniti in essentiâ*, vt videatur, an Deus habeat ea quæ significat, & consequenter sit infinitus. Dixi autem per, *nisi faciendo chimæricam eam vocem*, nihil amplius posse significari, quàm quæ à me dicta sunt, & quæ in Deo esse partim probauimus iam, partim excludendo ab eo aliquas imperfectiones in sequentibus ostenditur: nam cetera quæ possunt fingi, planè sunt repugnantia & chimærica: ergo erit simpliciter infinitus Deus in perfectione.

Deciditur quæstio.

Quid sit infinitum in essentiâ.

61

SECTIO

SECTIO VIII.

An Deus sit purum ens, & omnino simplex.

MVLTA sub hoc titulo disquiri possunt, quæ per partes sunt distribuenda.

SVBSECTIO I.

An Deus sit purum ens in esse existendi.

Existentia & essentia non distinguitur in Deo.

DEVM à suâ existentiâ realiter non distingui, certissimum est; Primò ex his quæ dixi in Metaphysicâ, ostendens nec quidem in creaturis existentiam ab essentiâ distingui realiter. Quæ à fortiori probant de Deo. Secundò, specialiter in Deo probatur ex eo quòd à creaturis ideò posset distingui existentia, quòd creatura sit indifferens ad eam acquirendam vel admittendam; Deus verò cùm sit ens necessitatum ad existendum, separari à suâ existentiâ non potest: ergo hæc est idem realiter cum illo. de quo fusè Suarez lib. 1. de Essentiâ Dei, cap. 2. Ex Scripturâ & Patribus multa adduci possent; sed res est clarior quàm vt in eâ immorari debeamus.

Deus necessariò est.

62 Secundò ergo hîc occurrit difficultas, an ratione nostrâ existentia Dei sit de ipsius essentiâ. de quâ quæstione P. Suarius fusè in 3. part. tom. 1. licet ibi magis videatur agere, an detur vna existentia communis omnibus personis, quæque dicatur essentialis, quàm in sensu nostro præsenti: ipse tamen hac primâ parte lib. 1. de Essentiâ Dei cap. 2. tractans quæstionem hanc, an scilicet de essentiâ Dei sit existentia, refert se ad eum locum tertiæ partis; & putat sententiam affirmatiuam esse maximè consentaneam fidei, eò quòd in Scripturâ dicatur, Deus *qui est*: ergo natura seu essentia Dei est ipsa existentia. hæc enim nomina sapienter imposita significare solent naturam, & hoc ipsum videntur probare omnia alia loca Scripturæ & Patrum, quæ Deum dicunt esse *id quod est*.

An existentia Dei distinguatur ratione ab essentiâ.

Suarez putat esse de fide, non distingui:

ex Scriptura.

Verùm sæpè tangens hanc difficultatem dixi, his locis solùm probari, Deum esse realiter necessitatum ad existendum; de eâ autem distinctione rationis ratiocinatæ nihil in Scripturâ aut Patribus. Quod verò dicit Suarez, ea nomina sapienter posita significare naturam, concedo, si de naturâ reali & physicâ loquatur, de quâ, vt paulò antè dixi, Patres erant soliciti: nego de constitutione naturæ ratione nostrâ, vt magis infrà ostendo, agens de constitutiuo naturæ per rationem, disp. 16. à num. 1. & id nunc ad hominem contra Suarez retorqueo: nam etiam in Scripturâ per excellentiam dicitur, *Omnipotens nomen eius*; vnde ego infero, Ergo omnipotentia erit essentia Dei etiam ratione. quod tamen ab ipso Suarez negatur. Idem est, quando in Apocalypsi dicitur, *Ego sum alpha & omega, principium & finis*; & tamen Deum esse caussam & beatitudinem nostram, non est de constitutiuo essentiæ Dei ratione nostra: ergo ex illis locis non potest adduci solidum fundamentum pro hac Scholastica quæstione.

Explicatur Scriptura de indistinctione reali.

Probatur explicatio à paritate alterius Scripturæ.

63

Secundò arguit Suarez, quia implicat concipere naturam diuinam vt potentialem, seu per modum entis in potentia, sicut intelliguntur essentiæ creaturarum: ergo essentia diuina nec ratione potest præscindi ab existentia. Verùm neque hoc vrget: duo enim videtur in vnum confundere, quæ sunt valdè diuersa (vt benè hîc notauit Granadus disp. 24.) vnum est, concipere Deum vt actu non existentem; quod fateor fieri non posse, nisi fingendo; aliud verò, concipere illum vt non repugnantem, non concepta tunc existentia actuali, nec carentia illius, sed præscindendo. Quod vt intelligas meliùs, reuoca in memoriam quæ dixi agens de possibilitate rerum, scilicet, rem esse possibilem sic explicari, *quòd si existat, non sequentur duo contradictoria*; vel etiam pro præsenti difficultate vtere, si vis, terminis communibus & absolutis, licet videantur aliquid de præsenti denotare, *res est possibilis.* Hinc clarè respondetur, licet non possim dicere de Deo, *Non existit*; aut *tantùm est possibilis*, quod in idem relabitur; at sine dubio possum dicere, *Si Deus sit in rerum naturâ, non sequentur duo contradictoria*; vel, *Deus non repugnat*, *Deus potest esse*, non dicendo ampliùs, nec negando, nec affirmando illum existere. certè hunc modum concipiendi non repugnate, videtur ex terminis notum. Confirmatur in attributis ipsis, vbi Suarez distinctionem rationis admittit: nam etiam non possum verè concipere Deum, negando ei omnipotentiam; at eam non affirmando nec negando, benè possum eum concipere, quatenus præcisè est ens à se.

Ratio Prima Suarij.

Deus necessariò existens non potest concipi in potentia ad existendum.

Contrà: Quia non negatur existentia, sed fit præcisio ab ea & eius carentia.

Aliud est concipi rem vt purè possibilem, aliud vt possibilem secundùm se.

64

Confirmatur in conceptu Dei sine attributis.

Tertiò arguit, quia si existentia diuina concipitur vt aliquid ratione nostra distinctum ab essentia, eo ipso debet concipi vt aliquid dimanans ab ipsa essentia. hoc autem repugnat: nam vt possit aliquid ab alio etiam ratione emanare, debet concipi illud aliquid vt existens verè & realiter, seu vt ens actu; ea enim emanatio est per modum productionis, quæ supponit iam existens ipsum principium: arqui eo ipso quo supponitur essentia diuina vt actualis, oportet vt sit existens: ergo nec ratione potest distingui ab existentia.

Ratio Secunda. Non potest intelligi existentia emanare ex essentia, nisi præsupponatur existens essentia.

Fateor, argumentum esse acutum, at quod eodem planè modo probat, nec quidem in creaturis debere concedi eam distinctionem: nam eodem modo dicam, essentia Angeli, vt ratione distincta, non potest esse radix existentiæ, quia vt præcisa ab existentia, non concipitur vt existens: ergo non potest esse radix, quia nihil non existens est radix, ergo nec distinguitur ratione.

Infringitur; quia idem probat in creaturis.

Propter hoc argumentum, & aliquot alia, dixi non debere, nec quidem in creatis, admitti duas quasi formalitates ex parte creaturæ, quarum vna sit essentia, altera existentia, ad eum modum quo admittitur vna formalitas, quæ sit rationalitas; altera, quæ sit animalitas; sed eam distinctionem rationis fieri ex solo modo diuerso concipiendi, non ex diuersitate ex parte obiecti vllo modo. quod fusiùs repetam infrà agens de differentia ex parte obiecti inter scientiam visionis, & simplicis intelligentiæ de creaturis. Vbi non benè Granadus suprà citatus hanc distinctionem explicat per hoc, quòd aliud sit res, aliud actualitas eius: non enim vllo modo aliud est, vt dixi, sed ea differentia seu distinctio rationis consistit in diuerso modo eandem rem concipiendi: quia possibilem sic concipio, *si existat, non sequentur duo contradictoria*; existentiam verò sic, *existit, & non sequuntur.* Tam benè autem possum concipere de Deo primum, non habendo secundum

Res est communis creaturis.

Solutio.

Existentia non est alia formalitas ab essentia, sed eadem, solùm diuersè concepta.

65

ſecundum actum, quàm poſſum de creaturâ: ergo quoad hoc tam benè poſſum ratione diſtinguere Dei eſſentiam ab exiſtentiâ ipſius, quàm in creaturâ. nec arbitror à P. Suarez ſub his terminis, quibus à me declaratum eſt, poſſe vllo modo negari, qui fortè eam ſolam, quaſi duarum formalitatum ex parte obiecti diſtinctionem, negat: quod ei concedimus, licet in eo conſequenter videatur minùs benè diſcurrere, quòd aliter in creaturis putet eſſe ſentiendum.

Replica.

Replicabis Primò, in creaturis poſſe eo modo concipi eſſentiam ſine exiſtentiâ; at in Deo vt concipiam eſſentiam, debeo concipere *ens à ſe*; ibi autem iam concipio illud abſolutè exiſtere: ergo nec ex parte modi concipere poſſum Deum, non conceptâ eius actuali exiſtentiâ.

Reſpondetur Primò: Ens à ſe non dicit formaliter, actus eſſe.

66

Reſpondeo Primò, *ens à ſe*, non dicere formaliter & expreſsè *actu eſſe*, ſed eſſe improductum; imò (vt ſuprà dixi) ſatis difficulter oſtenditur, ex eſſe à ſe ſequi illud neceſſariò actu exiſtere: & licet vnus conceptus per diſcurſum inferatur ex alio, illud certiſſimum, illos duos conceptus non eſſe formaliter idem. quod mihi ſufficit ad præſentem diſtinctionem rationis.

Reſpondetur Secundò: Actuali exiſtentia Dei poteſt ſolùm apprehendi quando affirmatur poſſibilitas.

Secundò reſpondeo, dato quòd ſint idem, tunc non poſſe Deum cognoſci, quin ex parte ſubiecti in eâ propoſitione apprehendatur actualis exiſtentia; inde tamen non ſequi eam actualitatem affirmari in eâ propoſitione: ſicut de creaturis non cognoſco poſſibilitatem niſi cognoſcendo exiſtentiam ſaltem apprehenſiuè, ſi exiſtat: non tamen ideò eam affirmo abſolutè, ſed conditionaliter, *ſi exiſtat Petrus, non ſequentur duo contradictoria.* eodem planè modo de Deo dici poteſt, *Si exiſtat ens neceſſariò petens exiſtere, non ſequentur duo contradictoria*; aut ſi vis per alios terminos, *Ens actu neceſſariò exſiſtens non dicit duo contradictoria*, vel *non repugnat:* vbi non affirmo vllo modo, actu exiſtere, etiamſi inde per diſcurſum rectè inferatur, *ergo illud exiſtit.*

Replicatur Secundò: In quo exiſtentia & poſſibilitas creaturarum differt à Deo. Reſpondetur.

Secundò replicabis: Si ergo eſt idem quoad hoc in creaturis quod in Deo, quid iuuat quòd Deus ſit omnino neceſſitatus ad exiſtendum, creatura verò non? Reſpondeo ex alibi dictis, ſolùm inde fieri, Deum neceſſariò ſemper eſſe, creaturam verò tam quoad eſſentiam quàm quoad exiſtentiam poſſe eſſe nihil, per quod non ſeparatur eſſentia creaturæ ab exiſtentiâ (vt videntur aliqui malè apprehendere) ſed vtraque eſt nihil, vnde non infertur diſtinctio maior inter exiſtentiam creaturæ, & eſſentiam ipſius, quàm in Deo: ſicut quòd ipſamet exiſtentia creata poſſit non eſſe, non facit quòd habeat aliam à ſe ratione diſtinctam exiſtentiam, inde enim daretur proceſſus in infinitum; ſed ſolùm ſequitur, quòd illa poſſit à nihilo ſui in aliquid ſui tranſire. Ratio à priori huius eſt, quam ſuo loco etiam tetigi; quia non ſeparatur exiſtentia ab eſſentiâ, ſed ambæ (vt ſic dicam) iam non ſunt, poſteà ambæ ſunt. Oritur quidem difficultas in hoc, ex eo quòd multi imaginantur ſibi eſſentiam aliquid in rerum naturâ actu ante exiſtentiam verum & reale. quod reieci ſatis ſuo loco.

Deus neceſſariò ſemper eſt, creatura verò tam quoad eſſentiam, quàm quoad exiſtentiam poteſt eſſe nihil.

67

Exiſtentia & eſſentia diſtinguuntur ratione.

Probabilius ergo puto, quod ex dictis iam ita probatum & declaratum eſt, vt maiori non indigeat probatione, Dei exiſtentiam ratione noſtrâ ab eſſentiâ diſtingui eodem modo quo in creaturis. Vbi aduerte, me non dicere, eam diſtinctionem eſſe ad modum quo omnipotentia à iuſtitiâ, & quo attributa inter ſe & ab eſſentiâ diſtinguuntur. huius rationem paulò antè tetigi: quia attributa concipiuntur vt duo in ipſo obiecto, & ambo in ſe realia, at inter eſſentiam & exiſtentiam differentia ex parte obiecti nulla eſt, niſi ex modo affirmandi abſolutè aut conditionaliter. ideò fortè meliùs diceretur ea diſtinctio rationis ratiocinantis quàm ratiocinatæ. qualiſcumque autem ea ſit, eſt ad modum, quo in creaturis eadem exiſtentia diſtinguitur ab eſſentiâ. Addo tamen, inter Deum & creaturas eam eſſe differentiam, quòd in creatura ita duo illi conceptus diſtinguuntur, vt vnus non inferatur ex alio: non enim valet, Si exiſtat creatura, non ſequentur duo contradictoria, ergo abſolutè exiſtit. At in Deo ex hac, Si exiſtat ens petens neceſſariò exiſtere, non ſequentur duo contradictoria, benè infertur, Ergo exiſtit: cùm enim ex parte ſubiecti dicatur ens petens neceſſariò exiſtere, oportet, vt ſi ſit poſſibile, petat neceſſariò exiſtere, & conſequenter neceſſariò de facto exiſtat. & propter hanc differentiam poteſt aliquando dici, quòd ſpecialiùs eſſentia Dei includat exiſtentiam, id eſt, eam inferat, quàm creatura.

Diſtinctio non eſt ea qua attributorum, ſed rationis ratiocinantis.

68

Conceptus eſſentia in Deo eſſentialiter infert conceptum exiſtentia, non verò in creaturis.

SVBSECTIO II.

An ſubſtantia Dei habeat partes realiter diſtinctas.

Deus eſt omnino ſimplex.

SENTENTIA communis, & inter Catholicos certa, docet Deum eſſe omnino ſimplicem. Ita definitur in Lateranenſi ſub Innocentio III. & refertur in cap. *Firmiter*, de Summa Trinit. *Diuina*, inquit, *natura ſimplex omnino.* Pro quo alia multa teſtimonia affert P. Granadus diſp. 3.

Ratio Prima. Compoſitio ex eſſentia & exiſtentia reiicitur à Deo.

Ratione autem oſtenditur diſcurrendo per omnes compoſitiones, quæ in Deo excogitari poſſent, & quidem ex eſſentiâ & exiſtentia iam eſt reiecta præcedenti ſubſectione.

Ratio Secunda. Item compoſitio ex eſſentiâ & ſubſiſtentiâ.

69

Secunda poſſet eſſe ex eſſentiâ & ſubſiſtentiâ, quæ eſt communis omnibus ferè ſubſtantiis creatis. Verùm hanc non eſſe in Deo, relictis aliis rationibus, quas affert P. Suarez lib. 1. c. 4. ego magis ex re ipſa id confirmo: nam ratio naturalis nihil dictat de eiuſmodi diſtinctione ſubſiſtentiæ etiam in creaturis: & niſi ex myſterio Trinitatis & Incarnationis eam nouiſſemus, non habuiſſemus nos nec leuiſſimum argumentum ad eam diſtinctionem: imò multi nolunt eam adhuc admittere etiam in creatis, niſi ſecundùm neſcio quas negationes. Ex myſterio autem Trinitatis potiùs habemus, cum Dei eſſentia eas tres ſubſiſtentias identificari: ergo non poteſt inde ratio pro eâ diſtinctione reali in Deo deſumi: ex myſterio item Incarnationis ſolùm infertur, ab homine diſtingui ſubſiſtentiam, quia poteſt manente humanitate perire perſonalitas creata, hoc autem non probat vllo modo, diuinam eſſe diſtinctam à naturâ diuinâ: ergo ceſſat fundamentum eius diſtinctionis. Sine fundamento autem eam ponere in Deo, cùm ſit imperfectio, planè eſt chimæricum.

Ratio Tertia. Compoſitio ex partibus eſſentialibus reiicitur.

Tertia compoſitio eſſe poteſt ex partibus eſſentialibus materiâ & formâ: & hæc etiam Deo repugnat: nam in primis talem compoſitionem non ponimus, niſi vel vbi videmus fundamentum

tum ad eam cogens, vt in substantiis sublunaribus, vel in aliquibus creaturis possibilibus ad similitudinem harum, quia ex se sunt capaces compositionis; at in Deo cessat omne fundamentum eius distinctionis, nec ab imperfectis creaturis ad ipsum licet argumentari in ordine ad tribuendam ei imperfectionem: ergo dicendus est carere tali compositione, quæ ratio etiam fieri potest ad probandum, non ei conuenire vllam aliam compositionem.

Compositio ex partibus integrantibus refutatur.

70 Quarta ergo compositio potest esse ex partibus integrantibus. Hanc ideò reiicit Suarez, quia propria est rerum materialium; Deus autem supponitur esse spiritus: ergo caret tali compositione. Probatio hæc ex meis principiis nulla est: spiritualitatem enim aliter ego explico per penetrabilitatem; & admitto res spirituales constantes partibus integrantibus, quod & ipse Suarez admittit, & è contrario materiales indiuisibiles: ergo ex hoc capite, etiamsi Deus esset spiritus, posset habere partes.

Ens spirituale potest habere partes.

Fortè aliquis vrgeret: Omne quod ex multis coalescit dissolui potest, vt Nazianzenus docet orat. 2. de Theologiâ: ergo cùm Deus sit ens summè necessarium, & non possit dissolui, necessariò debet carere partibus. quæ ratio etiam compositionem ex materiâ & formâ reiicit. Verùm P. Suarez, qui hac vtitur ratione, benè vidit posse ei responderi, non repugnare vnam vnionem essentialiter indefectibilem inter illas partes. Addo ego, & sine vnione distinctâ id posse explicari, eo pacto quo modus per se vnitur subiecto; nec inde sequitur separabilitas, si ambo sint ex se entia essentialiter connexa. Et fortasse quis adhuc confirmaret solutionem ex mysterio Trinitatis, in quo inueniuntur tria realiter distincta, id est, tres personæ; non tamen propterea illud mysterium quasi partibus constans dissolui potest.

Posset dari vnio essentialiter irresolubilis à partibus.

Ratio efficax.

71 Melior ergo ratio pro eâ sententiâ est, quia si illæ duæ partes sunt inter se essentialiter connexæ, tunc gratis distinguuntur. Pro quo aduerte, licet inseparabilitas realis non constituat formaliter identitatem realem, vnde fieri optimè possit, duo inuicem distincta esse omni modo inseparabilia; tamen in ordine ad nos, quando non habemus argumentum in contrarium, optimum esse fundamentum ad negandam distinctionem realem duorum, quòd ea sint omnino inseparabilia. Dixi, *quando in contrarium non habemus argumentum efficax:* nam licet Pater non possit nec diuinitus separari à Filio, aut è contrario; quia tamen ex fide, & ex ratione producentis seu principij & termini producti cogimur ad dicendum, eos distingui, id asserimus, non obstante inseparabilitate. At cùm nec leue fundamentum sit ad dicendum, in Deo duas dari partes integrantes, aut substantiales distinctas; certè si semel dicatur, vt & debet dici, eas quæ vocantur partes, essentialiter omnino esse inseparabiles à se, gratis & sine fundamento distinguuntur realiter: ergo non est Deo tribuenda realis compositio.

Inseparabilitas quando arguit indistinctionem.

Verùm, quia hoc argumentum non tam positiuè probat, repugnare Deo compositionem, quàm ostendit, non esse fundamentum ad eam ponendam; posset autẽ aliquis proteruè dicere, ex naturâ ipsius Dei eam compositionem prouenire; oportet ampliùs hãc veritatem vrgere.

Ratio positiua.

Sit ergo vnica & generalis ratio à priori, quia Deus est ens nobilissimum, quod sine fictione & repugnantiâ excogitari potest: omnia enim ea, quæ sine repugnantiâ excogitantur, sunt possibilia; si autem tales perfectiones summæ in aliquo possunt esse, certè debent esse in ente à se, quod est primum maximè necessarium, & ceterorum origo: atqui carere omni compositione reali, & habere sine distinctione eas perfectiones, est nobilius quàm esse compositum vt ex terminis constat. quælibet enim pars caret perfectione quæ in alterâ est, vnde quælibet est minùs perfecta quàm si realiter esset idem cum alterâ, & aliunde nulla ibi includitur repugnantia: ergo debet hoc tribui Deo.

Deus est ens nobilissimum. 72

Simplicitas est perfectior quàm compositio.

SVBSECTIO III.

An Deus sit compositus ex essentiâ & attributis: vbi obiter de compositione per rationem.

Ratio immediatè antè facta non solùm conuincit, Deum non esse compositum realiter quoad suam essentiam, sed nec ex essentiâ & attributis, quia id ipsum esset minor perfectio. Confirmatur. Probabilior sententia etiam in creaturis, in homine & Angelo v. g. negat, intellectum & voluntatem distingui, quia nulla est necessitas eam distinctionem ponendi; frustrà autem fiunt per plura quæ possunt fieri per pauciora: hæc verò ratio à fortiori probat, in Deo ea attributa non esse distinguenda: vt quid enim vel quo fundamento distinguentur? de quo infrà passim contra Gilbertum, Scotum, & alios.

Compositio realis ex essentiâ & attributis reiicitur.

Obiter autem occurrit hîc dubitatio, an hæc Dei simplicitas tam quoad prædicata essentialia, quàm quoad attributa sit tanta, vt nec quidem per rationem admittat compositionem. P. Granadus cùm disput. 5. doceat, ratione ratiocinatâ hæc attributa mutuò ab essentiâ distingui; sentit tamen nec ratione nostrâ fieri cõpositionem in Deo, quia vnum attributum est de essentiâ alterius secũdùm conceptum implicitum, quatenus si intimiùs vnum penetretur, ibi cognosceretur & alterum. Fusè infrà ago contra hanc doctrinam, & explico varios sensus, quibus hæc quæstio potest tractari. In Logicâ item passim ostendi, rationem entis esse vniuocam respectu Dei & creaturarum, & consequẽter esse genus, quod benè P. Suarius in Metaphysicâ, disp. 28. sect. 3. n. 17. vidit, ad quæstionem de solo nomine pertinere; & licet respectu Dei & creaturarum rationes communes non inueniantur, certè in ipso Deo ratione personalitatum diuinarum negari à nemine possunt: nam ratio personæ diuinæ sine dubio est communis vniuocè Patri, & Filio, & Spiritui sancto; & ibi sunt differentiæ propriæ talis & talis personæ, siue constituant propriam speciem, siue non: ergo ibi non est neganda compositio ex genere & differentiâ; vel (ne terrearis his nominibus) ex ratione communi & differentiali. Et sanè non video, quid aliqui Auctores apprehendant in hac voce Genus & Species; quòd nec quidem audire velint, dum dicitur in Deo reperiri propriè posse; bonâ pace dixerim, arbitror ab eis non considerari quid re ipsâ significet, sed ex præconceptâ apprehensione negari, dum auditur; caussâ tamen non examinatâ. genus enim nihil aliud significat, quàm rationem communem pluribus differentibus plusquam numero. quæ ratio communis, vt explicata per vocem illam

73

Admittunt aliqui distinctionem rationis, negant compositionem rationis.

Refutantur.

Datur compositio rationis in Deo ex genere & differentia.

74

Genus & differentia quid.

illam quæ vniuoca dicitur; non declarat vllam differentiam, etiamsi illa ratio posteà contrahatur per differentias inter se infinitè distinctas & inæquales. Admittitur autem communiter vnus conceptus obiectiuus entis communis Deo & creaturis, in quo proculdubio vt sic concepto non explicatur differentia Dei: ergo est vniuocus, ergo genus. neque timeant inde impediendam in Deo differentiam infinitè perfectiorem creaturis, aut inducendam aliquam imperfectionem. Sed de hoc fusè eo loco Logicæ.

Genus in Deo non obstat infinitæ differentiæ.

Nunc breuissimè circa attributa dico, quidquid sit de inclusione, in ipsis terminis videri Granadi doctrinam sibimet repugnantē: eo enim modo quo attributa in Deo distinguuntur, eo sunt multa: ergo eo modo faciunt compositionem. vnde non video, quomodo ratione ratiocinatā vnum distinguatur ab alio, & tamen non sit ratione ratiocinatā vnum, & aliud: quòd si vnum, & aliud, ergo sunt multa, ergo eo modo facient compositionem.

Distinctio rationis necessariò est compositio.

Nec sufficit respondere vnum includi in alio: nam si, non obstante inclusione, vnum est distinctum ratione ratiocinatā ab alio: ergo etiam non obstante eā inclusione vnum faciet cum alio compositionem, eo modo quo est vnum & alterum. nec item sufficit vti exemplo entis, quod cùm distinguatur ratione à differentiis, non tamen facit cum illis compositionem. Hoc, inquam, non sufficit. Primò, nam substantia sine dubio est composita ratione nostrā magis quàm
75 ens vt sic. Secundò, nam ideò fortè potest sustineri, in substantiā respectu entis non dari eam compositionem; quia etiamsi ens distinguatur ratione à differentia, non tamen è contrario hæc ab ente: si enim daretur mutua distinctio (vt datur inter animalitatem & rationalitatem) nullus posset cum apparentiā aut specie probabilitatis, eo modo quo mutuò duo illa prædicata distinguuntur ratione ratiocinatā, negare ea facere compositionem per rationem etiam ratiocinatam; ergo cùm in his attributis mutuam distinctionem agnoscat Granadus, nec potest compositionem eo modo negare.

In distinctione entis à substantiis non datur compositio, quia ea distinctio non est mutua.

Nec magis subsistunt quæ idem docet, ad rationis scilicet compositionem requiri duo, quorum neutrum sit de essentiā alterius, ideóque hîc non esse compositionem, nec per rationem. Hæc, inquam, non magis subsistunt: nam eo ipso quòd dicat, vnum prædicatum aut attributum distingui ratione ab alio, eo ipso (nisi implicentur termini) debet dicere, vnum non esse de essentiā alterius. quid enim minùs de essentiā meā, quàm quod distinguitur à me? Vnde eo ipso quòd homo realiter distinguitur à lapide, realiter non est de essentiā lapidis; & eo ipso quòd ratione non est lapis, ratione non est de essentiā lapidis, nam lapis eiúsque essentia idem est; ergo si distinguitur à lapide, distinguitur à lapidis essentiā; ergo non potest esse de illius essentiā. quod tam clarum est, vt arbitrer à nemine posse, explicatis terminis, negari. quā de re iterùm redibit sermo disp. 16. à num. 1. & 46. à num. 61.

Eo ipso quòd vnum distinguatur ab altero, non est de conceptu alterius.

Denique, quod addit, vnum attributum esse
76 de essentiā alterius, eò quòd si intimiùs noscatur, ibi cognoscetur alterum; hoc, inquam, licet verum sit, non est ad rem: nam idem in creaturis cernitur. si enim mea animalitas intimiùs penetretur, ibi noscetur mea rationalitas; vnde ipse docet, per cognitionem intuitiuam non posse fieri præcisionem etiam in creatis; & tamen omnes, & ipse Granadus cum eis, meritò concedunt compositionem rationis inter ea duo creata: ergo debet eodem modo concedere inter diuina attributa cum essentiā. de quā re fusiùs vbi suprà.

Hinc constat, non benè afferri Patres & Concilia pro hac simplicitate per rationem: nam de reali solùm illi egerunt, non de scholasticā & per intellectum, quam volens nolens & ipsi cum quibus ago admittunt: & expressè Suarez & Vasquez illam concedunt apud eumdem Granadum, & Tanner. disp. 2. de Deo, quæst. 3. dub. 10. An autem hæc attributa etiam virtuali illā magnā distinctione (de quā in disput. præuiā ad materiam de Trinitate) inter se ab essentiā differant, infrà tracto, & ex professo.

Patres non agunt de distinctione rationis.

Obiter circa attributa posset vlteriùs hîc quæri, an ea sint numero finita, an infinita. Respondeo facilè, si nomine attributorum solùm ea intelligantur, quæ absolutè nomine principaliori appellari solent, *Omnipotentia*, v. g. *Iustitia*, &c. tunc esse finita numero; virtutum enim numerus finitus est: si autem ea attributa velimus posteà subdiuidere in alia quasi minora, v. g. ipsam omnipotentiam in potentiam productiuam Angelorum, potentiam productiuam hominum, &c. nam hæ potentiæ sunt etiam Deo
essentiales, & omnipotentia nihil est aliud, quàm 77
vnum aggregatum ex his omnibus; si, inquam, hæc ita subdiuidamus, sine dubio erunt infinita attributa, quia sunt infinitæ creaturæ quas Deus respicit, & in ordine ad quas ea partialia attributa concipiuntur. quæ benè P. Granadus disp. 9. vocat infinitas incompletas formalitates eiusdem attributi.

Attributa Dei quomodo finita sint numero.

Subdiuisa sunt numero infinita.

Quod autem sit constitutiuum ratione nostrā essentiæ diuinæ, infrà tracto disp. 16. à num. 1. Quid significet de formali vnitas, veritas & bonitas diuina, dixi in Metaphysicā, agens de passionibus entis: quoad hoc enim est eadem ratio de Deo, nisi quòd eæ passiones in Deo sunt infinitè perfectæ, non autem in creaturis.

SECTIO IX.

An Deus sit incorporeus & immutabilis.

DEum esse spiritum fides passim docet. *Deus spiritus est*, Ioan. 4. Sapient. 1. *Spiritus Domini repleuit orbem terrarum*. de quā re videatur Vasquez disput. 21. & Valentia quæst. 3. puncto 6.

Deus est spiritus.

Probari autem potest ex eo quòd Deus non habeat partes, ergo est spiritualis. Verùm suprà reieci hanc rationem: dixi enim rem corpoream posse esse indiuisibilem. Recurrendo igitur ad definitionem corporis, quòd scilicet *sit per se impenetrabile cum alio indiuiduo eiusdem speciei*, difficulter videtur ostendi posse, Deum esse spiritum: nam cùm sit impossibile aliud indiuiduum Deitatis, non potest probari, Deum esse cum illo penetrabilem. Nihilominùs tamen per hanc impossibilem conditionalem,
quòd, si esset possibilis alius Deus eiusdem na- 78
turæ in specie, non excluderet illum loco, sed potiùs ambo in eodem loco essent. rectè id probatur: nam cùm quilibet esset eo ipso immensus, necessariò deberet vnus esse in alterius loco naturaliter. Vlteriùs id ipsum ex personis diuinis constat: nam illæ omnes sunt in eodem loco, nec

Primò, probatur ex penetrabilitate cum alio Deo, si daretur.

Personæ diuinæ inter

se penetrabiles. nec excludit vna alteram, etiamsi quælibet sit ens totale, ergo sunt spirituales.

Deus penetrat omnia corpora.

Confirmatur: Deus est penetrabilis cum omnibus corporibus creatis, ergo est spiritualis. Patet: nam nullum corpus admittit in eodem loco aliud corpus totale, etiam diuersum specie; sic, licet materia cæli differat specie à nostrâ, & consequenter totaliter tam ex parte materiæ quàm formæ, non potest tamen, naturaliter aër penetrare illud corpus, eò quòd materiale est. Dixi *aliud corpus totale*, quia non est contra rationem corporis, posse penetrare partiale aliud, v. g. materia penetrat formam, & accidentia subiectum. At Deus etsi sit totale ens in se, verè admittit intra se localiter quodcumque corpus etiam totale; ergo non est corpus, sed spiritus.

Ratio efficax. Spiritus est perfectior quam corpus.

Conclusionis huius veritas suadetur eâ ratione quam suprà tetigimus, quia Deo nihil melius rectâ ratione excogitari potest: ergo debemus illi tribuere perfectionem maximam quæ excogitari potest: at esse spiritum, est quid perfectius quàm esse corpus: ergo sine vllâ contradictione Deo id tribuendum. Confirmo: Deus producit substantias spirituales, ergo continet spiritualitatem, ergo non potest esse materialis: quod est minùs perfectum, & non continens spiritualitatem.

Deus creat spiritum.

79 Circa immutabilitatem Dei vltimò occurrit aliquid dicendum: Deum ergo esse immutabilem, est dogma fidei. Malach. 3. *Ego Dominus, & non mutor.* Iacobi 1. *Apud quem non est transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio.* & Psal. 101. *Ipsi peribunt, tu autem idem ipse es*, &c. Er quidem cùm Deus sit ens omnino necessarium, & à se, simplex, omnisque compositionis incapax, necessariò debet esse immutabilis. Occasione huius immutabilitatis agitur & de immensitate Dei, quâ est vbique præsens: vbi vlteriùs solet quæri, an Deus sit extra cælos in spatiis imaginariis. Quam quæstionem fusè tractaui in Philosophiâ, ostendens affirmatiuam partem omnino esse veram; explicui autem sensum, vt non intelligatur Deum esse in ipsis spatiis, quasi spatia aliquid sint: nam in hoc sensu neque mundus est in spatiis vllis; sed quòd Deus habeat ratione suæ immensitatis per Vbi à se indistinctum, id quod verè & realiter haberet mundus extra istum productus, vt scilicet existeret extra illum. Quod iam sic declaro: vt sicut Beatus clarè Deum intuens non solùm videt eius substantiam, sed videt eum sibi præsentem; ita eodem modo (liceat sic concipere) si intueatur vltra cælum empyreum extra spatia realia corporalia, licet nullum ibi videat corpus, videat tamen Deum ibi. quod manifestè confirmaui exemplo ipsius Dei durantis ab æterno, etiam antequam vlla creatura existeret; vbi tamen multi ex his qui negant Deum esse in spatiis imaginariis, absolutè concedunt, Deum durasse ab æterno, cùm tamen eadem sit ratio de vtroque. Solus quidam recentior videtur eam durationem ab æterno negasse, conuictus paritate rationis; quàm autem malè audiat, *Deum*

Deus est immutabilis.

Immutabilitas radix immensitatis.

Deus est in loco imaginario.

Explicatur per visionem Dei:

item per durationem ab æterno.

80 *non extitisse ante mundum*, citato loco ostendi, vbi ex professo eam sententiam refutaui, in quam Granadus videtur consentire, solo tamen nomine; quia negat tempus fluidum ab æterno, quod & nos negauimus; re ipsâ Deum in se ab æterno exstitisse, fusè probat tract. de Creatione disp. 1. vbi pulchra pro eâ re nostri Saliani verba refert.

Etiam solet vlteriùs quæri, an præsentia Dei in omnibus rebus probetur rectè ex eius operatione: cuius solutio pendet ex eo, an caussa operari possit in distanti. De hac difficultate egi etiam in Physicis, & probaui non requiri intimam præsentiam intra passum, in quo caussa operatur; imò nec contactum physicum ratione sui, licet debeat in medio aliquid producere; addidique non apparere repugnantiam in eo, quòd de potentiâ absolutâ esse queat aliqua caussa potens agere immediatè in distans, nihil operando in medio. è quibus omnibus infertur, non probari efficaciter intimam Dei præsentiam in rebus ex operatione illius. Nec sufficit, quod Suarez addit de actione creatiua Dei, quæ non potest esse in distanti; hoc, inquam, non sufficit, tum quia non probat penetrationem Dei cum materiâ creatâ v. g. sed existentiam iuxta illam; tum quia re verâ non est maior difficultas de creatione quàm de aliis actionibus: nam quòd ea à solo Deo proueniat, nil iuuat. sæpè enim ab agente distanti prouenit actio, licet in medio fortè prærequiratur aliquid esse productum, à quo tamen actio non prodit: hoc autem sensu etiam Deus creans posset operari in distans, pro- 81 ducendo aliquid in medio ad eam creationem prærequisitum; non tamen influens immediatè ad rem creatam, vt patet in creatione animæ rationalis ad exigentiam dispositionum. Addo tamen, indirectè ex operatione Dei vbique posse sic eius præsentiam vbique demonstrari. Nam Deus non solùm producit res, sed etiam illatum vbicationes, ergo debet continere eminenter perfectionem earum vbicationum: hoc autem non potest esse, nisi ipse Deus existat formaliter in omni loco, vbi existunt omnes vbicationes: etenim existere in hoc loco, formaliter dicit puram perfectionem, quæ non potest vt sic eminenter contineri, sed formaliter: nam conceptus qui solam perfectionem includit, non potest contineri in alio, ablatis propriis imperfectionibus. quomodo enim ablatis vbi nullæ erant? ergo Deus formaliter debet continere perfectionem, quæ consistit in hoc, quòd est esse in tali & tali loco, vt possit vbicationes, quæ similem habent perfectionem, producere: ergo ex hoc capite rectè probatur immensitas Dei ex operatione illius.

An præsentia Dei vbique probetur ex eius operatione.

Potest creatura dari, quæ agat in distans.

Actio Dei non probat eius præsentiam.

Secundò possumus præsentiam Dei in omnibus rebus ex infinitâ eius perfectione suadere, vt nullus sit conceptibilis locus verus vel imaginarius, vbi ipse præsens non sit: id enim sine dubio est maior perfectio, & potest sine repugnantiâ concipi Deo conuenire, ergo ita dicendum est. Vbi aduerte, cùm P. Tannerus disp. 2. de Deo quæst. 4. dub. 3. docuisset, certam esse omnino eam sententiam, quæ dicit ex operatione Dei rectè eius vbique præsentiam probari; ita tamen eam doctrinam explicare à num. 6. vt non ex virtute operatiuâ, sed ex eo quòd Dei perfectio eam immensitatem exigat, colligatur. Quod sine dubio verum est, nec negatur à Scoto, quem contra se antè citauerat Tanner. nec satisfacit Suario pro se relato, qui formaliter ex ipsâ operatione eam immensitatem conatur suadere, vt paulò antè dixi. & hoc solùm negat Scotus. Est ergo re ipsâ pro nobis, & pro Scoto Tanner. in puncto hoc, licet ipse putet se è contrario aduersari Scoto, fauere Suario.

Immensitas Dei probatur ex summâ perfectione.

Circa æternitatem minor est difficultas: omnes enim conueniunt, idque ratione entis à se improducti suprà ostensum est, Deum ab æterno, &

Æternitas Dei.

& in æternum necessariò existere; an autem ab æterno potuerit producere aliquam creaturam, dictum est in Physicis. Ex his constat Deum esse immutabilem, & quoad locum, & quoad durationem; quomodo verò circa cognitionem immutabilis sit, dicam infrà, agens de eius scientiâ.
82 An autem ratione volitionum liberarum aliquam posit mutationem pati, in materiâ de voluntate expedietur; in aliis autem rebus non apparet vlla dubitandi ratio. ideò maior in hac re difficultas non est.

Prædicata negatiua de Deo semper aliquid positiuum significant.

Vltimò tamen aduerto, etiamsi multa prædicata Dei explicentur per terminos negatiuos, re tamen verâ aliquod positiuum significare, & quidem ex modo concipiendi immensitas & æternitas positiuum denotant; æternitas, semper durasse, & semper duraturum; immensitas, vbique existere; alia verò, vt *infinitum, vnum, simplex*, licet explicentur per negationem, vt dixi agens de vnitate in Metaphys. & suprà aliquid insinuaui, declarans rationem infiniti consistere partialiter in eo quòd careat imperfectionibus omnibus; tamen ea omnia attributa in Deo aliquid sunt positiuum, in quo quasi radicatur ea negatio. quod etiam in entibus creatis, quæ per negationem explicantur, verum est: nam Angelum esse simplicem, explicamus per hoc, quòd careat partibus: at ea carentia non est formaliter essentia illius, sed positiuam entitatem & perfectionem Angeli consequitur. Ita irrationalitas in bruto, prout est essentia illius, non solam dicit negationem; sed de materiali entitatem positiuam, cui est annexa ea negatio, per quam nos brutum explicamus. Quod in Deo à fortiori locum habet, vbi omnes perfectiones maximè ipsi identificatæ debent esse aliquid positiuum; licet à nobis vel ex defectu conceptus proprij, vel ratione termini, explicentur multæ ex illis per negationem.

Dantur exempla in creaturis.

Et hæc breuiter de Deo secundùm se dixisse sufficiat. Iam ad explicandas ceteras difficultates, quas Diuus Thomas à quæst. 12. de visione, tractat, ipso Deo iuuante, faciamus gradum.

TRACTATVS PRÆVIVS AD MATERIAM
DE VISIONE DEI,
DE SVPERNATVRALITATE IN COMMVNI.

Cur hic de hac agatur.

1 ETSI difficultas hæc propriè videatur ad materiam de actibus humanis, aut de gratiâ pertinere; quia tamen ad explicanda nonnulla, quæ tam de Visione Dei disputationibus sequentibus, quàm de prædestinatione à disp. 32. dicturi sumus, valdè necessaria est; nec quia hîc præmittatur, minùs vtilis erit ad ea quæ posteà de Gratiâ, Deo dante, dituri sumus; eam exactè hîc discutiendam iudicaui. Hac de re fusè egerunt P. Salas 1. 2. tract. 11. disp. 6. sect. 10. P. Koninck de Moralit. actuum disput. 4. dub. 1. P. Herize hîc disput. 48. cap. 2. & 3.

DISPVTATIO TERTIA.

Quid sit, & vnde sumatur supernaturalitas.

SECTIO I.

Quædam suppono circa conceptum naturæ; vbi, an sit possibilis substantia supernaturalis.

Quomodo hæc quæstio de nomine.

PRIMÒ, nos iam esse in quæstione de puro nomine, de significatione scilicet vocum harum *Naturale* & *Supernaturale*: licet enim posteà quod attinet ad visionem, gratiam, & alia in particulari, quæstio sit de re, an sint homini & Angelo naturalia; dum tamen in communi disputatur, quid sit Naturale. quid Supernaturale, solùm quæritur, quid diuersum hæ voces significent, seu in quo earum significata differant inter se. ideò non tam ratione hîc agendum est, quàm auctoritate; vt talem demus voci *Supernaturale* significationem, quæ omnia ea & sola comprehendat, quæ communiter 2

super

supernaturalia dicuntur; dabitur autem, si alterum extremum, quod nobis magis notum est, priùs explicemus.

Naturale & Supernaturale nomina sunt respectiua in ordine ad naturam. Prima naturæ definitio.

Secundò, *Naturale & Supernaturale* esse nomina respectiua: vtrumque enim dicitur in ordine ad naturam; illud significat, quod est conforme naturæ; hoc verò, quod est supra naturæ vires; ergo pro vtriusque explicatione præmittenda est explicatio naturæ. definiri autem solet à Philosophis cum Aristotele 2. Physicorum: *Natura est principium motus & quietis, eius in quo primò, & per se, & nôn ex accidenti inest.* Hæc tamen definitio solis substantiis compositis conuenit; seu, vt meliùs dicam, solis partibus substantialibus compositi, vt ostendi disp. 6. Physic. à num. 5. Quia ergo Deo & Angelis, licet compositione essentiali careant, ab omnibus etiam Ethnicis natura tribuitur, oportet aliam eius acceptionem tradere, quæ vniuersaliter omnes comprehendat. Ego non video meliorem, quàm si substantiam, & essentiam & naturam idem esse dixerim: omnes enim Theologi pro eodem vsurpant, & naturam diuinam & essentiam diuinam, essentiam Angeli & naturam Angeli: substantia enim, essentia hominis, & natura hominis idem semper significat apud omnes.

conuenit solis partibus substantialibus compositi.

3 *Vniuersalior naturæ acceptio.*

Obiectio contra hanc acceptionem.

Dices, Essentia tribuitur etiam accidentibus ipsis: dicitur enim, *Hæc est essentia albedinis,* &c. illa autem non sunt substantia: ergo non sunt idem hæc duo Respondeo, naturam & essentiam aliquando vniuersaliùs accipi quàm substantiam: fateor enim sæpè dici, *Essentia albedinis hæc est; essentia accidentis est inesse*, &c. quo etiam modo dicitur, *Natura albedinis hæc est, nigredinis illa*, &c. At quando loquimur de aliquâ re totali, & per se stante, idem est *natura*, *essentia*, & *substantia*; vt in exemplis à me allatis cernere licet. Video tamen vnum vel alterum Theologum, in Deo distinguentem naturam ab essentiâ, vt sic explicare valeat generationem Verbi diuini. Verùm hunc infrà ex hoc eodem capite reiiciemus, quòd scilicet negauerit in Spiritu sancto naturam diuinam, solùmque admiserit essentiam. quod omnium Theologorum, imò etiam Christianorum communi modo loquendi aduersatur. Constat ergo, hîc naturam, & essentiam, & substantiam pro eodem omnino vsurpari.

Essentia & natura sæpè tribuuntur accidentibus.

Natura, essentia & substantia quando idem.

Naturâ ab essentiâ in Deo cur à nonnullis distinguatur.

4 *Natura essentia & substantia pro eodem vsurpatur ab Auctore. Substantiæ definitio, eadem naturæ,*

Hinc, sicut definiui in Metaphysicâ, substantiam *esse primum distinctiuum, primùmque radicem eorum quæ in aliquo ente totali sunt*, ita eodem modo naturam hîc definio. Addo tamen, quia hinc videtur inferri, in Deo non dari naturam realiter, quandoquidem non datur in eo realis radix, aut aliquid quod realiter distinguatur à naturâ, & ab eâ emanet; addo, inquam, definitionem hanc ita intelligendam, vt sit prima radix vel positiuè, vel negatiuè, id est, vt ipsa non radicetur in altera priori. in quo sensu verè & realiter datur in Deo natura.

quomodo intelligenda:

Non conuenit chimæra, cur.

Vrgebis adhuc: Si explicetur hoc modo natura, etiam chimæra propriè & realiter habebit naturam: nam verè & realiter non radicatur in altero priori. Respondeo, chimæram non esse verum ens, vnde licet habeat eam negationem, quæ vt pars definitionis ponitur; quia tamen non habet realiter rationem genericam, scilicet, *esse ens quod est prima radix*, nec habet propriè naturam. Neque vllum est inconueniens, si in definitione aliquâ ponamus vnam

5

particulam negatiuam; imò ferè, quandocumque duas species sub eodem genere definimus, vnam ex illis explicare solemus per negationem; sic brutum per negationem rationalis; sic inanimatum per negationem animæ, &c. quod in aliis occasionibus monui sæpè. Hinc Tertiò suppono, omnem substantiam possibilem esse naturam. Vnde vlteriùs sequitur (quod benè multi obseruarunt) implicari terminos, dum quæritur, an sit possibilis substantia supernaturalis; quia idem est ac quærere, an sit possibilis aliqua natura supra omnem naturam; seu, an sit possibilis natura supernaturalis.

Omnis substantia possibilis est natura.

Implicantur termini, dum quæritur, sitne possibilis substantia supernaturalis.

Contra hanc explicationem arguit P. Herize disp. 48. cap. 18. Primò, quia petimus principium: hoc enim ipsum est in controuersiâ, an scilicet possit esse substantia supernaturalis. Respondeo tamen, negando ibi esse petitionem principij: nam nos statuimus primò significationem nominis, quod in omni quæstione debet fieri; inde autem inferimus, non esse possibilem substantiam supernaturalem: sunt enim hîc duæ valdè diuersæ quæstiones: Prima, quid significet natura: Secunda, an sit possibilis substantia supernaturalis. primam ego non definio ex secundâ, sed secundam potiùs ex primâ; hanc autem ex acceptione communi; vbi ergo petitio principij?

Satisfit quibusdam argumentis.

6

Secundò arguit: nam vox *natura* habet alias significationes non infrequentes: significat enim cuiusque rei essentiam: ergo non rectè restringitur ad rationem substantiæ. Respondeo, hoc argumentum necessariò ab ipso etiam soluendum: nam quando docet gratiam esse supernaturalem, non potest vllo modo dicere eam esse supra naturam, prout sumitur in eâ latâ significatione, pro essentiâ cuiuslibet; alioquin cum etiam gratia habeat essentiam, in eo sensu deberet esse supra se, quia esset supernaturalis. quod est implicatorium. Absolutè ergo respondeo, admittendo eas varias significationes. Addo tamen illam quam ex Aristotele posuimus, esse præcipuam, & pro quâ stat vox *natura* absolutè prolata. Vnde etiam in Deo *natura* non significat entitatem relationum, sed id quod est quasi prima radix: item natura angelica non sumitur pro accidenti angelico, sed pro substantiâ; hoc autem sufficit, vt nos in præsenti sumamus eam vocem in prædictâ acceptione.

Obiicitur, Secundò, quid natura varià significat.

Retorquetur per idem in gratiâ.

Natura in Deo non significat entitatem relationum.

7

Confirmo. Omnia quæ de facto supernaturalia dicuntur, dicuntur respectiuè non ad accidentia, sed ad substantiam saltem mediatè: ergo cùm supernaturale sit idem quod supra naturam, & supernaturale sit supra omnem substantiam, rectissimè infero, ibi accipi pro eodem naturam & substantiam. nec aliquid amplius in hoc puncto desideratur.

Supernaturale dicitur respectiuè ad substantiam.

Dixi, *saltem mediatè.* Nam actio productiua quantitatis extra subiectum, quæ est supernaturalis, dicitur immediatè supernaturalis respectiuè ad ipsam quantitatem, quæ est accidens. At quia quantitas est accidens naturale respectiuè ad substantiam seu naturam, ideò ea actio verè dicitur supernaturalis, quia est supra id quod naturale est: supernaturale autem est id quod est supra naturam, vel supra ea quæ naturæ sunt connaturalia, seu, vno verbo, supra turalia, tam adiectiuè quàm substantiuè eâ voce acceptâ.

Vltimò arguit, quia non satisfit reali difficultati; *Obiicitur.*

cultati, an scilicet sit possibilis aliqua substantia capax naturaliter Deum videndi, siue dicenda sit supernaturalis, siue non. Verùm huic obiectioni ego clarè satisfacio, quia quæstionem illam independenter ab hac examino inferiùs, nec per hanc acceptionem nominis euadere volo, vt benè apparebit infrà.

Respondetur.

Quartò suppono, malè vnum vel alterum recentiorem docuisse, casu quo esset possibilis substantia aliqua, cui esset connaturalis gratia ac visio Dei, illam futuram substantiam supernaturalem: qui ideò aiunt substantias naturales illas esse, quæ non possunt propriis viribus Deum videre, supernaturalem verò eam quæ id posset propriis viribus. Infertur, inquam, malè

Substantia cui esset naturalis gratia & visio, supernaturalis non esset.

8 hæc dici: cùm enim hîc de solo nomine agatur, non licet eam dare significationem nomini, in quâ à nullo vmquam hactenus vsurpatum est; multò minùs contra omnium acceptionem; quod ab his fieri, clarè inde ostenditur. Primò, quia multa dicuntur supernaturalia sine ordine ad visionem Dei & gratiam, vt creatio quantitatis in Eucharistiâ, quæ licet fiat propter gratiam dandam; est tamen per se independens ab hoc; & licet per eam non daretur gratia, esset actio supernaturalis.

Supernaturalia sine ordine ad visionem & gratiam.

Secundò, nullus hucusque dixit, naturam esse substantiam, quæ propriis viribus non potest Deum videre; quod nec hi cum quibus ago, negare audebunt. sed, *Natura est principium motus aut quietis*, &c. aut, *Natura est prima radix eorum quæ sunt in toto*; vnde omnes, vt dixi, admittunt in Deo esse naturam. Imò hi ipsi, vt explicent quomodo solum Verbum diuinum fit in similitudinem naturæ, rigorosissimè ponunt naturam in Deo, saltem in Patre & Filio; ergo conceptus naturæ non est, *non posse Deum videre*. quòd si igitur hîc non est conceptus naturæ, non poterit etiam cóceptus substantiæ supernaturalis explicari, per hoc quòd sit supra essentias non potentes videre Deum: tunc enim variarentur termini. sicut quia homo non est substantia simplex, non potest omne id, quod est supra hominem, definiri per hoc quòd sit esse supra substantiam simplicem.

Nullus dixit, naturam esse quæ propriis viribus Deum non videt: ideò omnes Deo tribuunt naturam, etiamsi se videat naturaliter.

Confirmo. Illa substantia esset natura (vt suprà ostendi) & non esset supra se: ergo non esset supra omnem naturam, neque esset absolutè supernaturalis.

Confirmatio.

Respondebis Primò, eam, licet non sit supra seipsam, esse tamen supra alias naturas non valentes propriis viribus Deum videre. Sed contrà, quia inde probatur esse supra aliquam naturam, non verò supra omnes; vnde non probatur, absolutè esse supernaturalem. sicut licet homo & Angelus sint supra aliquas naturas, scilicet supra non intellectiuas, non tamen sunt absolutè supernaturales, quia ipsi habent naturam, & non sunt supra se ipsos.

Responsio Prima reiecta. Substantia supernaturalis implicat.

Respondebis Secundò, ideò eam esse supernaturalem, quia sunt ei connaturalia accidentia supernaturalia. Sed contrà, quia hîc inuoluis repugnantiam: iam enim supponis, ea accidentia esse supra omnem naturam, ideò namque ea dicis supernaturalia; hoc autem destruis, dum dicis ea esse connaturalia huic naturæ: eo enim ipso non sunt supra hanc naturam, & consequenter nec absolutè supernaturalia.

Responsio secunda reiecta.

10 Explico id vlteriùs. Esse supernaturale non consistit in eo quòd sit perfectius quàm aliqua alia natura; aliàs Angelus esset supernaturalis respectu hominis, quia est illo perfectior, quod tamen nullus dixit. est ergo supernaturale id quod est supra exigentiam naturæ: hoc autem non potest conuenire substantiæ, quia non præsupponit aliam naturam, supra cuius exigétiam sit: cùm enim non recipiatur in aliâ substantiâ, non est positiuè supra exigentiam illius. Dico *positiuè*: nam quasi disparatè & negatiuè omnis substantia est supra exigentiam alterius: nec enim homo petit, Angelum existere, neque contrà. Deinde, etiamsi propriissimè esset supra exigentiam alterius naturæ, non posset propriè & absolutè esse supernaturalis, id est, super omnem naturam. Restat ergo, vt sola accidentia quæ supponunt subiectum, possint dici supernaturalia, eò quòd, licet recipiantur in illo, sunt tamen extra capacitatem & vires illius.

Supernaturale non est in eo, vt sit perfectius aliâ naturâ. Supernaturale quid dicatur. Substantia non est supra exigentiam alterius naturæ. Substantia, si propriè esset supra exigentiam, adhuc non esset propriè supernaturalis. Sola accidentia sunt supernaturalia.

Quintò suppono, aliquos probare, non posse dari substantiam supernaturalem; quia repugnat, modum operandi supernaturaliter, qui est proprius Dei, fieri proprium alterius substantiæ, nisi vna commutetur in alteram: sicut repugnat risibile, quod est proprium hominis, fieri proprium leonis.

Non dari substantiam supernaturalem, quòd agere supernaturaliter sit Deo proprium.

11 Hæc tamen ratio probat idem per idem: si enim supponit, Deum operari ita propriè supernaturaliter, vt nulli alteri id possit conuenire, tunc probat non posse conuenire alteri, quia nulli alteri conuenit; esse enim proprium Dei, & non posse alteri conuenire, est idem: debuisset autem efficaciter ostendere, id esse proprium Dei in eo sensu. Adde, eos qui ponunt substantiam supernaturalem, non dicere illam constitui per hoc quòd producat efficienter supernaturalia; sed per hoc quòd recipiat accidentia supernaturalia; at hoc non est proprium Dei, imò illi repugnat: nam Deus in se nihil recipit, vnde Deus ab omnibus dicitur substantia naturalissima. Quòd si aliquando Deus dicitur substantia supernaturalis, id ita intelligendum est, vt non in essendo supernaturalis, sed naturalissimus dicatur, quia existit cum omni necessitate: dicitur ergo supernaturalis in caussando, quatenus potest producere accidentia, non sibi, sed naturæ creatæ supernaturalia: ergo ipse in se naturalis est, ergo non consistit substantia supernaturalis in eo quòd possit supernaturaliter operari, vt malè hi supponebant.

Reiicitur hæc probatio, quia implicat idem. Substantia supernaturalis per quid constituatur. Quo sensu Deus sit substantia supernaturalis.

Sextò, non solùm totam substantiam completam non posse esse absolutè supernaturalem, sed neque formam aliquam substantialem, materiã primam, aut vnionem materiæ & formæ: nam licet possibilis esset forma substantialis omni materiæ supernaturalis, & è contrario materia omni formæ supernaturalis, quod tamen est valdè dubium; cùm tamen illa materia & forma essent compartes naturæ, seu partialis natura, non possent esse supra omnem naturam; quia non essent supra se ipsas. Eodem modo conuincit argumentum de vnione: nam licet vnio aliqua possit esse materiæ & formæ supernaturalis; non tamen toti naturæ includenti ipsam vnionem. 12

Forma, materia, vnio esse nequeunt supernaturalis.

In subsistentiâ verò & eius vnione, licet sit modus substantialis, non vrget, eò quòd subsistentia non constituat naturam, sed illam extrahat ad alium conceptum distinctum, scilicet suppositi: iam autem Christiani Philosophi naturam à supposito distinguunt, vnde potest aliquid esse supra totam naturam, & simul pertinere ad rationem suppositi: ergo subsistẽtia ex eo capite potest esse simpliciter supernaturalis.

Subsistentia & eius vnio esse possunt supernaturales, cur.

Septimò

Ens supernaturale non ideò tale, quòd sit ente naturali perfectius.

13 Septimò & vltimò, quod & suprà insinuaui, ens supernaturale non ideò dici tale, quòd sit perfectius omni alio ente naturali: neque enim actus supernaturales, v. g. misericordiæ, sunt perfectiores animæ rationalis substantiâ capaci discurrendi & videndi Deum. quod vel inde probo hac hypothesi: si per impossibile alicui daretur optio, quid malit esse, an Angelus, an actus supernaturalis misericordiæ; nullus foret tam stultus, qui diceret, Malo esse actus accidentalis misericordiæ, quàm perfectissimi Angeli substantia: ergo perfectius quid est substantia Angeli, quàm actus misericordiæ supernaturalis, aut quàm creatio supernaturalis accidentium in Eucharistiâ. Rationem à priori huius rei infrà reddam. Dicuntur ergo aliqua supernaturalia, quia subiectum non habet virtutem naturalem ad illa: quo pacto creatio accidentis petentis naturâ suâ inesse, dicitur & est supernaturalis; licet fortè sit imperfectior ipso accidente, & sine controuersiâ non adæquet multa accidentia naturalia, v. g. intellectum Angeli, si distinguatur, & alia accidentia spiritualia. Nunc restat explicare, vnde proueniat eis accidentibus esse supra exigentiam naturæ, seu, vnde proueniat ea supernaturalitas.

Cur aliqua dicantur supernaturalia.

SECTIO II.

Aliorum sententiæ de ente supernaturali.

SVBSECTIO I.

Opinio de connexione cum Deo vt trino.

Aliquibus est supernaturale, quod connexionem habet cum Deo vt trino.

DOCENT Primò nonnulli, illud esse ens supernaturale quod habet connexionem cum Deo vt trino; naturale verò, quod eâ connexione caret. ita Zumel 1. 2. tom. 2. quæstione 110. disp. 5. art. 4. Hæc tamen sententia facillimè reiicitur. Primò, quia multa sunt naturalia, quæ essentialiter Deum vt trinum respiciunt, v. g. assensus, quo hæreticus affirmat hoc mysterium Trinitatis: imò actus ipse falsus & erroneus, quo tale mysterium negatur, habet ordinem & connexionem cum eo, tamquam cum obiecto. quod idem de actu, quo odio habetur tale mysterium, dicendum est. Secundò, quia è contrario multa sunt supernaturalia, quæ non habent maiorem connexionem cum Deo trino reduplicatiuè, quàm naturalia; v.g. actus supernaturales misericordiæ, vel castitatis non habent maiorem connexionem cum Trinitate, quàm actus naturalis eiusdem misericordiæ & castitatis. Item resurrectio mortuorum non procedit magis per se à Trinitate, quàm procedat prima hominis productio. Idem dico de penetratione duorum corporum, & positione eiusdem in duobus locis, de conseruatione quantitatis extra subiectum.

14 *Reiicitur hæc sententia variè.*

Multa naturalia habent connexionem cum Deo trino reduplicatiuè.

Multa supernaturalia carent tali connexione.

15 Tertiò reiicitur, & quidem ratione à priori. Rogo enim, cur magis in Deo trinitas personarum dicenda sit supernaturalis, quàm eius vnitas? certè Deo tam connaturale est vnum ac alterum; supra creaturam verò tam est infinita perfectio in vnitate reperta quàm quæ reperitur in trinitate; ambæ enim infinitè distant à creaturis; ergo vel ambæ sunt supernaturales, vel ambæ naturales. Quòd si respondeas, ideò mysterium Trinitatis esse supernaturale, quia non potest cognosci à creaturâ sine reuelatione, facilè reiicieris; quia ex hoc capire, sine vllo recursu ad mysterium Trinitatis, inuenies supernaturalitatem in conseruatione quantitatis sine subiecto, in mortuorum resurrectione, &c.

Responsio aduersariorum, reiicitur.

Secundò reiicieris: nam quòd nobis sit occulta aliqua diuina perfectio, non facit illam ideò supernaturalem: non enim quia nobis compositio continui planè est inexplicabilis, ideò etiam supernaturalis; imò in actibus liberis Dei habemus clarissimam instantiam: sunt enim nobis multò magis occulti quàm mysterium Trinitatis; quis autem propterea dixit, Deum habere aliquos actus liberos, esse aliquid supernaturale? Ratio à priori est, quia cùm Deus à nobis non possit videri immediatè, è creaturis verò non possimus deprehendere, nisi illum esse à se & omnipotentem, non possumus de Trinitate aliquid cognoscere; per hoc tamen non fit, nisi, vt summum, cognitionem de eo mysterio esse supernaturalem; at de mysterio ipso in se, aut de aliis rebus nihil infertur.

Etsi nobis occulta sit aliqua Dei perfectio, non propterea supernaturalis.

Instantia ex actibus liberis Dei.

Cur sublatâ reuelatione Trinitas incognita creaturæ.

Quartò impugnatur; quia, vt dixi in materiâ de Fide, fortè actu naturali etiam primo potest cognosci tale mysterium. Ostendi enim ibi, actu naturali, licet ad salutem improportionato, nos posse credere Deo dicenti: est enim obiectum naturale, & Dei veracitas, & reuelatio Deo: quandoquidem lumine ipso naturali cognoscimus Deum non posse mentiri, sed esse summè veracem; ergo naturaliter cognoscitur Deus, vt dignus fide, & potens loqui; ergo etiam actu naturali possumus illi assentiri. Si enim Petro, de cuius fide magis dubito, assentiri possum actu naturali; meliùs sanè potero Deo: ergo saltem, ipso dicente, possum tale mysterium cognoscere actu naturali; ergo neque ex hoc capite erit ibi supernaturalitas. Confirmo. Omnia secreta cordium, nisi manifestentur ab ipso habente, sciri non possunt; non tamen ideò vllus dixit, ea esse supernaturalia: ergo neque hoc mysterium erit supernaturale, etiamsi sine reuelatione sciri nequeat: ergo per illud non benè explicatur supernaturalitas in communi. 16

Cognitio Trinitatis: fortè esse potest naturalis.

Deum non posse mentiri, lumine naturali notum.

Secreta cordium nisi ab habente manifestentur, aliis ignota.

SVBSECTIO II.

Sententia de ordine diuino & participatione Dei vt est in se.

DOCENT aliqui, supernaturale esse quod est ordinis diuini; vel, vt alij explicant, quod est participatio Dei vt est in se. qui duo modi loquendi videntur idem in re dicere: possunt autem suaderi, quia modus essendi Dei, seu ens diuinum, consistit in eo quòd tendat immediatè in se ipsum se cognoscendo & amando: hoc autem habent accidentia omnia supernaturalia, quæ ordinantur ad claram Dei visionem & amorem: ergo imitantur Deum vt est in se, vel sunt quasi connexa cum Deo per modum fruitionis, vt visio; vel quasi physicè, vt vnio hypostatica. 17

Sententia alia de re supernaturali.

Modus essendi Dei in quo consistat.

Verùm hi modi facilè reiiciuntur, Primò instantiis contra præcedentem allatis: creatio enim quantitatis, positio corporis in duobus locis, penetratio, &c. non magis connectuntur cum Deo vt est in se, aut aliquam habent eius imitationem maiorem, aut sunt alicuius ordinis diuini

Reiicitur sententia.

Responsio aduersarij reiicitur.

diuini magis, quàm Angelus, aut anima rationalis. Respondebis, ea ideò esse ordinis diuini, quia sunt supernaturalia. Benè ergo explicas idem per idem: nam supernaturale definis per esse diuinum, esse verò diuinum per supernaturale.

18 Secundò arguo: Omnes creaturæ, quatenus pendent à Deo, habent connexionem cum illo vt est in se, quia immediatè ab illo producuntur; & tamen non ideò sunt supernaturales: ergo. Tertiò, cur, obsecro, est magis proprius modus Dei, se immediatè cognoscere, quàm creare? Certè in aduersariorum sententiâ creare solus Deus diuinitus potest: at saltem diuinitus potest creatura Deum videre: ergo ad imitandum proprium modum essendi Dei, debet creatura assimilari virtuti creatiuæ, non verò vi cognoscitiuæ; gratia autem & visio nihil habent de hac vi creatiuâ. Quartò, actus supernaturales fidei nihil habent de eâ vi immediatè tangendi Deum in se: tangunt enim Deum in ænigmate sicuti ceteri actus naturales de Deo. quod clariùs confirmatur ex dictis à me in materiâ de Fide, scilicet, circa idem obiectum materiale & formale fidei & aliarum virtutum posse esse actus naturales & supernaturales: rogo ergo iam, in quo consistat ea maior assimilatio vnius præ alio cum esse Dei.

Actus supernaturales fidei quomodo tangant Deum.

Possunt esse actus naturales circa idem materiale & formale obiectum.

Respondebis Primò, in eo quòd sint ordinis supernaturalis. Sed contrà; quia hoc est petere principium, & vnum per aliud in circulo explicare, dum dicis esse ordinis supernaturalis,

19 quia imitantur Deum, & imitari, quia sunt ordinis supernaturalis.

Ordinatio actuum ad visionem beatam extrinseca est supernaturalitati eorum.

Respondebis Secundò, in eo consistere quòd ordinentur illi actus ad visionem beatam, ad quam non ordinantur actus naturales. Sed contrà, quia illa ordinatio est extrinseca pro puncto præsenti: si enim per impossibile visio beata repugnaret, & manerent hi actus, retinerent totam suam supernaturalitatem: excederent enim ob sui perfectionem totius vires naturæ.

Cur anima magis similis Deo vt est in se quàm gratia, visio beata, actus fidei, &c.

Quintò, quia ego etiam dicam, animam imitari proprium modum Dei vt est in se, magis incomparabiliter, quàm illum imitetur gratia & visio beata: nam Deus vt est in se, magis propriè constituitur per hoc quòd sit substantia immortalis & intellectiua ac volitiua, quàm per hoc quòd sit immediata sui cognitio: at visio beata non est substantia capax amandi & videndi Deum: ergo anima habet maiorem imitationem & similitudinem cum Deo in se, quàm actus accidentalis fidei aut visionis beatæ.

Occurritur alij responsioni.

Dices fortè, non sufficere connexionem quamcumque, sed eam quæ sit possessio Dei. Hoc tamen facilè reiicitur: Primò, in exemplo actuum fidei & virtutum moralium supernaturalium paulò antè posito. Illi enim actus non magis sunt possessio Dei, quàm actus naturales; præsertim si idem omnino obiectum habeant: vbi enim est maior possessio Dei in actu misericordiæ supernaturali quàm in naturali? nisi recurras ad hoc quòd ordinetur ad visionem Dei: qui ordo sufficienter reiectus est

20 paulò antè; & nunc quoad punctum præsens ampliùs: nam ordinariè ad possessionem Dei promerendam, non est esse possessionem Dei, & in hoc sensu etiam quis dicet, animam saltem radicaliter ordinari ad eam visionem? iam ergo quis taxare poterit, quanta debeat esse ea ordinatio, & quàm remota sufficiat, vt aliquid sit supernaturale?

Deus, vt est in se, est propriissimè natura: est prima inter omnes naturas.

Tandem hæ duæ sententiæ reiiciuntur: nam Deus vt est in se, est propriissimè natura, vt dixi suprà; imò prima inter omnes naturas: ergo connexio cum eo, vel dependentia ab illo, vel imitatio illius, non caussat supernaturalitatem, sed potiùs naturalitatem & connexionem cum naturâ. Respondebis ideò ea esse supernaturalia, non quia formaliter sunt connexa cum Deo; sed quia inde eis prouenit, quòd excedant capacitatem creaturarum, seu omnis naturæ creatæ. Sed contrà; quia hoc ego impugno, & ostendo, ex eo quòd sint connexa cum naturâ diuinâ, non sufficienter à te probari, esse supernaturalia, quandoquidem ea connexio Dei non facit, vt sint propria accidentia illius; sed quòd vel illum respiciant vel imitentur. 21

Connexio cum Deo, dependentia ab eo, illius imitatio non caussant supernaturalitatem.

quod necessariò habent creaturæ quantumuis naturales; & de homine etiam secundùm esse naturale verissimè dicitur, teste ipso Deo, esse ad imaginem & similitudinem Dei; ergo hinc non potest supernaturalitas declarari.

Omitto aliquas instantias ex præsentiâ supernaturali in Eucharistiâ: nam docui alibi, probabilissimè defendi, eam esse in substantia naturalem; item alteram de actibus memoriæ damnatorum, de gratiâ, & aliis donis supernaturalibus, quæ aliquando habuerunt. quæ memoria licet sit connexa cum eis donis; non tamen est supernaturalis: ergo non consistit supernaturalitas in eâ connexione. Hanc, inquam, instantiam etiam omitto: nam posset fortè responderi, eam non esse possessionem eorum donorum & Dei, requiri autem connexionem quæ sit possessio, aut ad illam saltem ordinetur. quæ solutio non impugnatur, nisi redeamus ad ea quæ in quartâ & quintâ impugnatione diximus.

Memoria actus de donis supernaturalibus amissis, non est supernaturalis in damnatis.

SVBSECTIO III.

Sententia Patris Herize, & alia ei affinis.

Sententia P. Herizæ.

PATER Herize disp. 48. c. 3. vix à præcedentibus recedens, sic explicat rationem entis supernaturalis; quòd nimirum præter perfectionem sui petat habere etiam coniunctionem vel mediatam vel immediatam cum Deo. per mediatam intelligit omnia ea quæ ad immediatam 22

Probatur ex Conciliis.

ordinantur. Probat autem id Primò, ex Tridentino sess. 6. & Arausicano II. Quæ duo Concilia, cùm volunt explicare supernaturalitatem actuum bonorum, dicunt eos debere esse sicut oportet, ergo totus ordo supernaturalitatis debet constitui in coniunctione proportionatâ cum Deo mediatè vel immediatè.

Probatur rationibus.

Secundò idem probat, quia accidentia supernaturalia debent habere eleuatiorem perfectionem quàm naturalia: non potest autem esse alia, quàm vnio cum Deo, siue intentionalis, siue physica.

Tertiò, supernaturalitas non sumitur à subiecto, nec à rebus naturalibus, vt à terminis, ergo à solo Deo.

Refutatur Primò, quia petitur principium.

Hæc doctrina, vt dixi, parum aut vix differens à præcedentibus, mihi valdè displicet. Primò, quia vel nihil explicat: vel petit principium. quod sic ostendo: nam vel nomine *coniunctionis intentionalis* intelligit omnem immediatam coniunctionem; & tunc cùm concedat ipse amorem naturalem Dei super omnia, quo immediatè intentionaliter iungimur Deo, sibi manifestè contradicit: vel intelligit coniunctionem

coniunctionem sicut oportet, vt expressè ipse videtur intelligere; tunc autem nihil declarat: 23 nam *τὸ sicut oportet* quid, quæso, significat? *oportet* enim, est respectiuum. si ergo dicat *sicut oportet*, vt sit coniunctio Deo ipsi proportionata, manifestè reiicitur: nam etiam visio beata est inferior Dei exigentiâ; & consequenter non est provt tantæ dignitati infinitæ Dei expedit. si autem dicat, *sicut oportet, vt nos simus beati*, tunc clariùs dixisset supernaturalitatem consistere in beatitudine nostrâ, & in his quæ ad illam ordinantur. hoc autem facilè reiicitur, quia non explicat cur beatitudo nostra, quà beatitudo, debeat esse vnica quasi regula supernaturalitatis.

vel nihil explicatur.

Confirmatio refutatur Primò.

Confirmo. Termini quibus in secundo & tertio argumento vtitur, solùm requirunt ordinem immediatum actuum ad Deum: hunc autem ordinem ipse admittit in actibus naturalibus, quos fatetur posse habere idem omnino obiectum quod habent supernaturales: vnde ergo ibi desumetur differentia nisi dicendo, quòd alij sint altioris ordinis, alij non? ac consequenter iam relinquetur regula illa de ordine immediato ad Deum.

Refutatur Secundò.

Secundò reiicitur, quia per eam ordinationem mediatam ad coniunctionem Dei, ex quâ docet characterem & actus bonos esse super-
24 naturales, parum declaratur: nam eodem etiam modo dicam ego, animam nostram magis ordinari ad Deum, licet mediatè, quàm eos actus: nam ea coniunctio non potest esse sine animâ, potest autem esse sine charactere & talibus actibus. Confirmo. Actus naturalis misericordiæ habet idem obiectum quod supernaturalis; quæro iam, cur vnus ordinatur, alter non? Dices, quia vnus est supernaturalis. Contrà, Ergo dicis ordinari quia est supernaturalis, & esse supernaturalem quia ordinatur. quod est committere circulum vitiosum. Respondebis fortè, ex propriâ perfectione habere quòd ordinetur & sit supra naturam. Sed contrà, cur ergo omittendo ordinationem, non explicas supernaturalitatem per hoc, quod sit naturâ suâ excedens substantiæ capacitatem? vt nos dicemus infrà.

Contraria dicta transferuntur ad res naturales.

Aduersarij circulus vitiosus.

Refutatur Tertiò ad hominem.

Tertiò reiicitur ad hominem euidenter, nam disp. 43. num. 18. expressè ait, negari non posse esse à Deo producibiles colores supernaturales & alia accidentia materialia: quod enim, inquit ille, inter accidentia spiritualia sit, vt aliqua sint supernaturalia, cur non in materialibus fieri poterit? Bona doctrina, è quâ sic ar-
25 guo: Illi colores supernaturales non magis ordinantur ad coniunctionem cum Deo, quàm naturales, aut quàm intellectus angelicus: vt ex se patet: ergo supernaturalitas non consistit in eâ connexione. Idem vrgeo in productione accidentis extra subiectum, quæ est supernaturalis sine eo ordine.

Exemplum de accidente extra subiectum:

Tetigit hanc vltimam instantiam ipse P. Herize, respondítque ibi non produci perseitatem vllam; sed contrà, Ego non loquor de perseitate, sed de actione: illa est supernaturalis quoad substantiam, quia est à solo Deo, cùm accidens petat à subiecto etiam produci, & illa non ordinatur ad coniunctionem cum Deo, vt ipse fatetur, ergo. Idem esset, si forma materialis substantialis conseruaretur extra subiectum: id enim fieret per actionem ex se supernaturalem.

aliud de formâ materiali extra materiam.

Aduerte, me non ponere exemplum in restitutione visus cæco: ibi enim potest per eandem numero actionem fieri, vt alibi docui, & bene ipse Herize respondet: pono ergo in actionibus, quæ ex mutatione caussæ naturalis necessariò debent esse in substantiâ supernaturales.

Refutatur Quartò.

Quartò potest vrgeri his argumentis quæ contra præcedentes sententias fecimus, vt quisque facilè intuebitur, nec opus est id ampliùs explicare.

Ad argumenta Herizæ. Explicatur Concilium.

Argumenta autem eius soluuntur facilè. Illud de Tridentino caret vi: nam Concilium dixit, nos non posse naturaliter habere actus sicut oportet, ad gloriam promerendam, id est, ad salutem. At quòd supernaturalitas gloriæ consistat in coniunctione immediatâ cum Deo, aut in aliquo alio prædicato, nec per vmbram insinuatur à Concilio, vt ex terminis constat: omnes enim conuenimus in hoc, actus scilicet naturales non esse meritorios gloriæ, in quocumque consistat eius gloriæ supernaturalitas. 26
Secundum & tertium inferiùs soluemus, dum ostenderimus, vnde desumatur *supernaturalitas*. Iam autem suprà ostendi, ab ipso ea etiam debere solui: nam amor naturalis habet coniunctionem immediatam cum Deo, ergo ex hac coniunctione non colligitur quidquam certi in hoc puncto. nego autem supernaturalitatem non desumi ex subiecto, quatenus ea quæ sunt supra vires subiecti, sunt ei supernaturalia. sed de hoc fusiùs in nostræ sententiæ explicatione.

Argumenta retorquentur.

Sententia Quarta. Supernaturale esse quod spectat ad ordinem gratiæ.

Quarta sententia docet, entia supernaturalia illa esse quæ pertinent ad ordinem gratiæ. Verùm in hac sententiâ iidem ferè occurrunt scopuli, qui in præcedentibus. nam Primò multa sunt supernaturalia, quæ ad hunc ordinem non pertinent, v. g. positio corporis in duobus locis, penetratio quantitatum, conseruatio accidentium sine subiecto. Hæc enim omnia intrinsecè, & ex naturâ suâ non pertinent ad ordinem gratiæ. Dico *intrinsecè*: nam de facto per accidens, Deus illa ad eum ordinat; sicut etiam ordinat mortem naturalem, ingenium, ipsam hominis substantiam, & alia quæ naturalissima sunt. Dices, etiam miracula pertinent ad ordinem gratiæ, quatenus gratuitò à Deo fiunt, eò quòd sint supra debitum naturæ. Sed contrà, quia in hoc petis principium: dicis enim ea esse supernaturalia, quia sunt ordinis gratiæ; esse verò ordinis gratiæ, quia sunt supernaturalia, & gratuitò fiunt, non explicas, cur gratuitò fiant. Secundò principaliter reiicitur ea doctrina, quia nullam reddit rationem, cur ea quæ ad ordinem gratiæ pertinent, debeant esse supernaturalia, seu cur debeant esse supra vires naturæ; vel saltem si de istis reddat rationem, non reddit, cur alia etiam non possint ad eum ordinem pertinere.

Refutatur Primò, vt suprà.

Refutatur Secundò principaliter.

SECTIO III.

Vera sententia traditur.

VERISSIMA rei supernaturalis explicatio ea est, quæ ex ipso nomine desumi videtur, estque satis communis inter Auctores; vt id 27
sit supernaturale, quod excedit vires tam naturæ, quàm rei naturalis: id est, quod est suprà omnem substantiam, & supra accidentia & substantiæ connaturalia, quæ, vt ex sect. 1. constat, idem est quod natura.

Supernaturale est quod excedit vires naturæ.

Quid excedere vires naturæ.

Aduerte autem, quando dico, *excedit vires naturæ*, me non loqui de viribus illius nudè sumptis: in hoc enim sensu, quia nulla creatura potest aliquid efficere, nisi cum auxilio generali Dei, nihil esset, quod non excederet vires illius: loquor ergo de illius viribus simul cum concursu generali Dei illis debito.

Supernaturalia & absolutè & quoad modum.

Hinc constat, ea quæ absolutè in nullo casu possunt poni per vires naturæ, esse supernaturalia absolutè, seu quoad substantiam, vt dici solet; ea verò, quæ possunt poni absolutè, non tamen in hoc casu, aut cum hac circumstantiâ, esse solùm supernaturalia quoad modum.

Vnde oriatur, quòd aliqua res excedant vires totius excedant.

Verùm adhuc videtur restare tota difficultas: oportet enim explicare quid sit, seu vnde proueniat, quòd aliqua res excedat vel non excedat vires totius naturæ, alioquin videmur dicere idem per idem; & miror vix vllum esse solicitum de hac vlteriori explicatione. Pro quâ aduerte, quamlibet substantiam creatam ex naturâ suâ, & ex specificâ perfectione dicere ordinem ad quædam accidentia determinata, & non ad alia. aqua v. g. est capax frigoris, lucis, non autem vllo modo amoris, cognitionis: homo est ex naturâ suâ capax cognitionis, non verò summi caloris aut frigoris. Huius autem limitatæ & certæ exigentiæ non potest vlla alia ratio à priori reddi, quàm propria, specifica & limitata natura cuiuslibet substantiæ; sicut quòd ignis sit calefactiuus, non frigefactiuus, sola eius natura probat.

Exigentia creaturarum limitata.

28 Quam doctrinam elegantissimè ferè eisdem verbis à me positis tradit Augustinus lib. 9. de Genesi ad litter. cap. 18. & 19. Hinc infertur, ea accidentia, quæ in aliquo subiecto recipi non possunt naturaliter, dici posse secundùm quid supernaturalia, respectiuè ad illud, etiamsi in altero subiecto naturaliter recipi queant. ratio est, quia respectu eius subiecti, tam sunt supra vires naturales, quàm si essent supra vires omnium subiectorum, v. g. lapidi tam est supernaturalis intellectio nostra naturalis, quàm nobis gratia. ea autem accidentia, quæ nulli substantiæ creatæ naturaliter conuenire possunt, absolutè & sine addito esse & dici supernaturalia. Hæc clara sunt. iam ad difficultates, quæ hinc oriri possunt, accedamus, vt sic tota doctrina clarior euadat.

Quæ sunt supra exigentiam vnius subiecti, dicuntur secundùm quid supernaturalia; ea verò absolutè, quæ exigentiam omnium excedunt.

SECTIO IV.

Prima difficultas contra doctrinam traditam.

EA est: quia hinc sequitur, multa esse supernaturalia, quæ ab omnibus naturalissima dicuntur; v. g. memoriam, quam dæmon habet de gratiâ amissâ: ea enim memoria nequit haberi, nisi fuerit gratia; hæc autem non potuit existere viribus naturæ, ergo nec ea memoria, ergo ea est supernaturalis.

An memoria dæmonum de gratiâ amissâ sit supernaturalis.

SVBSECTIO I.

Proponuntur duæ solutiones.

Asserunt aliqui.

Sed absurdum est: deberet enim dari habitus supernaturalis.

RESPONDENT nonnulli Primò, eam memoriam esse supernaturalem. Verùm quia absurdum est concedere in damnatis actus supernaturales; videtur enim inde etiam concedi debere habitus supernaturales pro illis actibus, non acquiescunt huic solutioni, quam ego reiicio adhuc clariùs: quia actus mali, v. g. odium de existentiâ eiusdem gratiæ in alio, eodem modo pendent à gratiâ, sicut ea memoria: repugnat autem actum supernaturalem esse malum: ergo ex suppositione rei supernaturalis non fit supernaturalis ea memoria.

29

Odium de existentiâ gratiæ non est supernaturale, cùm sit malum.

Dicunt aliqui illam memoriam esse supernaturale præsuppositiuè:

Ideò Secundò iidem respondent, aliqua esse supernaturalia tantùm præsuppositiue, & hæc non esse propriè supernaturalia, sed solùm secundùm quid: talem autem esse eam memoriam: nam licet præsupponat existentiam gratiæ, hac verò suppositâ in se existit naturalissimè: ergo non est supernaturalis propriè. alia verò esse, quæ propriè & immediatè ratione sui sunt indebita naturæ, & hæc sola absolutè & simpliciter esse supernaturalia.

Quòd si obiicias, Ergo visio beata non erit formaliter supernaturalis, quia lumine gloriæ supposito ea debetur naturæ, sicut memoria illa de gratia præcedente, respondent negando sequelam: differentiam dicunt eam esse, quòd visio nunquam debeatur naturæ, sed ipsi lumini: at ea memoria præcedentis gratiæ debetur naturæ: omnis enim natura rationalis petit, posse cognoscere actus quos habet, quicumque illi sint, siue naturales, siue supernaturales, alioquin posset fieri, vt quis amaret Deum intensissimè, vel cognosceret clarè aliquod obiectum, interrogatus autem an amaret vel cognosceret, non posset naturaliter respondere quid faceret: ergo naturaliter debetur homini species suorum actuum, etiamsi hi supernaturales sint, ergo hi actus solùm præsuppositiuè sunt supernaturales.

aliud est de visione Dei quæ non debetur naturæ, sed lumini.

Omnis natura petit cognoscere actus quos habet, etiamsi sint supernaturales.

30

Ostenditur esse idem de visione Dei, & de actu illo memoratiuo.

Solutio hæc nisi aliter explicetur (de quo subsect. 3.) mihi non placet: arbitror enim, si quæstio non fiat purè de nomine, idem esse de lumine gloriæ respectu visionis, quod de actibus supernaturalibus respectu specierum de se. Pro quo suppono, aliud esse visionem existente iam lumine gloriæ non deberi nostro intellectui, aliud verò illi non deberi ratione intellectus, sed ratione luminis. Hæc esse diuersa manifestè constat: nullus enim negare potest, quin animæ habenti gratiam debeatur amor amicitiæ à Deo, & quin humanitas Christi habeat ius ad gloriam, licet non debeatur illi amor, nisi ratione gratiæ, sicut ratione eiusdem habet illud ius.

Sicut visio non debetur intellectui, nisi ratione luminis; ita species de actu supernaturali non debetur, nisi ratione actus supernaturalis.

Hoc posito, dico: Si Auctores hi velint intellectui ipsi informato lumine non deberi visionem nisi ratione ipsius luminis, verissimum dicunt. At in hoc sensu, etiam homini habenti actus supernaturales, non debentur species de illis, nisi ratione eorundem actuum, id est, ideò debentur ei species, quia habet eos actus: & id est extra omnem controuersiam: ergo in hoc sensu eadem est ratio de lumine respectu visionis, ac de actibus supernaturalibus respectu specierum: ergo æquè visio ac species erit naturalis vel supernaturalis ex hoc capite. Si verò hi dicant, visionem beatam non deberi intellectui, nec quidem propter habitum luminis in eo existentem, falsum omnino docent: quia visio intellectui propriè communicatur, & ei tribuitur, non ipsi habitui luminis. sicut in exemplo posito de amore manifestè constat: amor enim amicitiæ, gloria, &c. animæ debentur, non propriè ipsi gratiæ, licet propter hanc debeantur animæ. cuius ratio à priori est manifesta: nam suum

Visio debetur propriè intellectui, non lumini.

31

Ratio à priori.

suum effectum formalem communicat subiecto; vnde subiectum habet illam dignitatem, licet eam recipiat à gratiâ. quod idem est in multis aliis rebus humanis: reuerentia enim, quæ Petro Regi debetur, Petro propriè debetur, non dignitati regiæ secundùm se, licet Petro debeatur ob eam dignitatem: quod, nisi faciendo (vt suprà dixi) quæstionem de nomine, negari nequit.

Retorquetur in aduersarios, dicendo eas species non deberi animæ, sed actibus ipsis.

Ne verò vocibus detineamur, negandum his erit quod supponunt; nempe animæ deberi species de suis actibus: dicam enim, eas species solùm deberi actibus ipsis, non animæ; & tunc debebunt ostendere, cur visio quæ datur animæ propter lumen gloriæ, non debeatur reipsâ animæ, sed lumini; illæ verò species debeantur non solis actibus, quos repræsentant, sed etiam ipsi subiecto. Dicent, quia anima petit noscere suos actus. Contrà Primò: Anima solùm videtur naturaliter petere noscere eos, quos naturaliter habet. Secundò, etiam anima naturaliter petit efficere omnes actus, ad quos fuerit completa; sed posito lumine iam est completa ad visionem: ergo tunc ipsa etiam anima petet visionem, sicut petit eas species postquam habuit actus supernaturales. Vides iam eandem planè esse de vtrisque rationem: an autem paucis mutatis queat hæc solutio defendi, dicam subsect. 3.

SVBSECTIO II.

Prima vera solutio.

32 *Actus isti memoriæ sunt præsuppositiuè supernaturales, pendentes à re supernaturali vt ab obiecto, aut termino: in re sunt verò naturales.*

ALITER ergo respondetur. Primò, eos actus memoriæ, &c. esse supernaturales præsuppositiuè tantùm: non enim pendent à re supernaturali, nisi summùm vt ab obiecto aut termino extrinseco; fusè autem docui in materiâ de Fide, etiam circa obiecta supernaturalia posse dari actus naturalissimos, & è contrario, circa obiecta naturalia actus supernaturales: ea ergo memoria actuum supernaturalium præexistentium habet quidem pro obiecto rem supernaturalem, non tamen ideò supernaturalis est, quod eodem modo de speciebus illis dicendum: ergo sunt supernaturales solùm præsuppositiuè seu terminatiuè: & hanc solùm supernaturalitatem possunt habere etiam actus mali moraliter & peccaminosi, v. g. voluntas non credendi res fidei; vel ipse etiammet dissensus erroneus. qui actus in omnium planè sententiâ naturales sunt: repugnat enim aliquid propriè supernaturale esse peccatum aut errorem.

Actus mali possunt esse supernaturales præsuppositiuè.

Actus virtutum supernaturalium & visionis sunt aliter supernaturales: supponunt habitum supernaturalem, non vt purè terminum, sed vt caussam. Obiectum non confortat potentiam, nisi simul sit caussa actus.

Non sic se habent actus virtutum supernaturalium (quod de visione beatâ respectu luminis gloriæ eodem modo dicendum est) respectu suorum habituum infusorum. procedunt enim ab illis vt à caussis omnino requisitis, nec eos habitus respiciunt vt purum terminum; sed vt quid sibi communicans perfectionem supernaturalem, quam in se habent ipsi habitus. quod inde colligitur: nam quia actus hi sunt in suâ substantiâ supra vires naturæ, dantur habitus, vt eleuent naturam seu potentiam, eámque confortent in ordine ad tales actus. Vides ergo eos non fieri per vires naturæ, quandoquidem fiunt per vires supernaturales ipsorum habituum; at actus illi memoriæ fiunt per solas vires naturæ: nam obiectum seu terminus vt talis non confortat nec eleuat potentiam ad actus, etiamsi requiratur ad hoc vt illi existant.

33 *Replicatio: Illæ species vel cognitio producuntur ab actibus supernaturalibus.*

Replicabis: Illæ species producuntur efficienter ab eis actibus supernaturalibus, aut certè ipsi actus immediatè concurrunt efficienter vt obiectum ad cognitionem sui: ergo ex hoc capite non minùs erunt illæ species, aut cognitio experimentalis, supernaturalis, quàm actus ipsi procedentes ab habitibus supernaturalibus; cùm omnes procedant à principio supernaturali.

Responsio Prima, produci à Deo, vt auctore naturæ.

Respondeo Primò, non esse necessarium vt dicamus eas species aut cognitionem produci ab ipsis actibus, sed Deum vt auctorem naturalem teneri infundere eas species immediatè ipsi animæ. Neque putet quis me in hac solutione principium petere, dum dico Deum esse auctorem naturalem earum specierum; quo iam videor supponere, eas esse naturales, de quo est tota lis. non, inquam, quis id iudicet: nam illas esse naturales, aliunde probatum est à me, scilicet ex eo, quidquid hæ habent, potest inueniri in actibus erroneis & moraliter malis, qui sine dubio non possunt esse supernaturales.

Responsio Secunda. Caussa supernaturalis non necessariò caussat effectum supernaturalem.

Secundò, etiamsi consequentia ista bona sit, *Effectus est supernaturalis, ergo habet caussam aliquam supernaturalem*; non tamen è contrario, *Caussa est supernaturalis, ergo effectus erit supernaturalis.* sicut in simili benè valet, *Effectus est spiritualis, ergo caussa aliqua est spiritualis*; non tamen, *Caussa aliqua est spiritualis, ergo & effectus est spiritualis.* sic Deus in se omnino spiritualis producit res purè materiales.

34 *Disparitas cur effectus supernaturalis necessariò arguat caussam supernaturalem, non verò è contrà.*

Disparitas est, quia licet effectus non possit superare perfectionem caussæ totalis; caussa tamen benè potest excedere perfectionem effectus; potest ergo à re aliquâ supernaturali produci efficienter aliquid quod non sit supernaturale: & tales dico esse eas species, ac cognitionem actuum supernaturalium, licet à principio supernaturali procedant. Cur autem visio producta ab habitu supernaturali sit supernaturalis, memoria verò aut species productæ ab actu etiam supernaturali non sint supernaturales, ex dictis in solutione colligi potest: nam habitus datur propter visionem, vt confortet potentiam ad illum efficiendum, quod manifestè arguit supernaturalitatem visionis: at visio ipsa seu actus supernaturales non dantur ad confortandam animam in ordine ad eam speciem aut memoriam de se; sed posteà necessariò ex illis actibus pullulat talis memoria, vnde non est caussa iudicandi eam esse supernaturalem.

Habitus supernaturalis arguit supernaturalitatem effectus, quia datur potentiæ vt eam eleuet in ordine ad eos actus.

SVBSECTIO III.

Duæ aliæ solutiones.

Secunda solutio vniuersalior.

SECVNDÒ respondeo difficultati è num. 28. insistendo recentiorum secundæ solutioni: visionem beatam peti quidem ab animâ habente lumen gloriæ, ita tamen vt quasi ratio formalis petendi sit ipsemet habitus, qui animam facit eâ visione dignam, sicut gratia eandem animam facit dignam amore Dei. Vnde visio illa manet etiam in se supernaturalis: at speciem & memoriam eorum actuum ita peti ab animâ, vt ratio petendi, seu quæ animam dignam reddit, non sit actus ipse præcedens, sed ius illud quod habet anima in suos actus, vt sciat quid ipsa liberè agit, quid cognoscit: positio verò actuum habeat se vt conditio. hinc fit vt transeunte & pereunte 35

Ratio formalis ob quam naturâ petat visionem & lumen gloriæ.

eo actu, quando iam non dignificat neque eleuat subiectum, adhuc tamen maneat in animâ dignitas; est ergo anima ex se satis proportionata illis, & solùm requirit actus præcedentes tanquam conditionem, vt sic habeat species de eis. Esse autem maximam differentiam inter conditionem & rationem formalem supponunt omnes. Ignis v. g. vt calefaciat, petit approximationem, quæ nullo modo est ratio agendi; petit etiam calorem; aliter tamen, scilicet vt adæquatam formalem rationem calefactiuam. Hanc differentiam in præsenti ego video; nam habitus est ratio formalis petens visionem beatam, vnde hæc manet supernaturalis. At actus ipsi sunt pura conditio ad hoc, vt species exigantur ab animâ; potest autem quid supernaturale esse conditio ad aliquid naturale, vt per se est manifestum.

Actus præcedentes habent se ad memoriam vt pura conditio, habitus ad visionem vt ratio formalis.

Confirmatur, explicando quid sit conditio & ratio formalis.

Dices, anima cùm non sit caussa adæquata specierum, nec erit ratio formalis petens eas species.

Vrgebis: Anima non est caussa adæquata earum specierum: completur enim per ipsos actus supernaturales: ergo ratio formalis petens eas species est quid supernaturale, saltem inadæquatè: nam caussa inadæquata nequit esse tota ratio petens effectum.

36 Respondeo Primò, licet non possit adæquatè proximè peti effectus à caussâ inadæquatâ, posse remotè; quatenus ea inadæquata caussa petit alteram concaussam vt concurrat. Sic ignis naturâ suâ petit calefacere, licet solus non possit id facere, sed simul egeat concursu Dei: hoc modo dico peti ab animâ prædictas species: petit enim vt Deus sibi eas infundat. Secundò respondeo duplicem esse exigentiam, vnam per modum efficientis, & hoc sensu fateor adæquatam exigentiam non dari, nisi in caussâ adæquatâ; aliam verò esse per modum debiti in ordine ad recipiendum. & hæc benè potest dari adæquatè in aliquo subiecto, etiamsi illud non sit non solùm caussa adæquata, sed nec inadæquata talis rei; sic essentia petit adæquatè suas passiones, licet à generante solo producantur. sic Angelus, iuxta communem sententiam, petit species quæ à solo Deo producuntur: ita in præsenti, posito actu supernaturali, anima petit eas species, & ratio petendi, seu condignitas ad illas, non prouenit formaliter ab actu qui solùm se habeat vt pura conditio, vt paulò antè dixi de approximatione ignis. Aliter longè contingit in lumine gloriæ respectu visionis: est enim ille habitus non solùm caussa efficiens inadæquata visionis, sed id quo formaliter eleuatur intellectus vt petat eam visionem: tota namque condignitas ad eam visionem prouenit ab habitu illo, sicut tota condignitas ad amorem amicitiæ prouenit à gratiâ dignificante animam.

Respondeo Primò: Caussa inadæquata etsi non proximè, saltem remotè potest petere effectum.

Respondeo Secundò: Exigentia adæquata per modum efficientis non est nisi in caussâ adæquatâ. Exigentia adæquata per modum debiti in subiecto potest dari, etiamsi illud nec inadæquatè sit caussatiuum. Exigentia in subiecto respectu visionis, est tota dependenter ab habitu vt ratione formali.

37 Tertiò principaliter respondeo obiectioni primæ, species & cognitiones de obiectis supernaturalibus non pendere per se & necessariò à re supernaturali, non solùm vt à principio, sed neque vt à termino existente, seu vt à conditione; ac propterea posse poni per se extra caussas viribus naturæ; visionem verò beatam necessariò ita pendere à lumine gloriæ supernaturali, aut aliquo alio supernaturali auxilio luminis locum supplente, vt si hoc non sit, ne quidem diuinitus possit visio existere: in quo omnes Catholici conueniunt, vt aliunde suppono. Quid ergo mirum, si visio sit supernaturalis, etiam posito lumine gloriæ; non verò memoria aut species de actibus supernaturalibus, quæ possunt esse sine aliquo supernaturali: Porrò has species, cognitionem & memoriam de actibus supernaturalibus posse esse absolutè, nullâ re supernaturali existente, inde patet, quia, vt fusè ostendi disp. 14. Logicæ à num. 41. actus nostri etiam intuitiui non pendent necessariò ab existentiâ obiecti, vnde etiamsi re ipsâ illa obiecta non extitissent; si tamen ex aliquo falso discursu naturali, vel aliunde fuisset homini de eis obiectis excitata species, potuisset habere talem memoriam aut cognitionem de illis: sicut in nobis planè sunt eiusdem rationis cognitio vera & falsa, & in solâ denominatione extrinsecâ differunt. Posse autem excitari species de eis obiectis, etiamsi ea non existant, aut extiterint, probatur à simili: nam de aliis obiectis, in quibus non minùs id repugnare videtur, excitantur sæpè per discursum species. pono exemplum in ipsâ visione Dei: certe ex visione alius obiecti & ex apprehensione de Deo, potest quis deducere speciem de visione Dei, & dubitare saltem an illa sit possibilis. Ecce 38
iam vna species de eâ visione; quâ positâ rursus ex errore potest in eo homine cognitio excitari, quasi eam visionem habuisset: & sanè in somnis sæpè excitantur species vehementes in phantasiâ, quasi videremus tale ac tale obiectum, quod tamen nunquam vidimus: ergo quantum est ex vi cognitionis de obiecto supernaturali, non sequitur dependentia vera ab ipsa re supernaturali in se existente aut præteritâ: ergo ea cognitio poterit haberi omnino naturaliter, cùm nec remotè quidquam supernaturale à parte rei prærequirat.

Tertia solutio principalis. Illa memoria non pendet à re supernaturali, neque à termino; visio verò necessariò pendet.

Actus intuitiuus potest dari etiam rei, quæ nunquam extitit, ex discursu aliquo falso.

Ratio à simili exemplo visionis.

Quòd si dicas, in cognitione experimentali, quâ Angelus nouit se amare Deum supernaturaliter, aut ipsum videre, non habet locum hæc doctrina: nam ea cognitio necessariò supponit actualem existentiam talis amoris & visionis supernaturalis. Si hoc, inquam, obiicias, facilè etiam respondebo, esse per accidens ei cognitioni, quòd extiterit obiectum: cùm enim ea non sit essentialiter vera, potuit existere, etiamsi non fuisset obiectum; sicut visio intuitiua albedinis potest diuinitus existere, etiamsi non sit albedo existens, sed sola species illius. Si autem 39
ea cognitio esset supernaturalis, nec diuinitus esse posset nisi existente obiecto; tum quia nihil supernaturale potest esse falsum, tum quia res supernaturalis nunquam potest existere, nisi viribus supernaturalibus; vnde vel deberet obiectum supernaturale existere, vel aliquid loco illius supplens eam supernaturalitatem: ergo ea cognitio experimentalis, si naturalis est, vt iam supponimus, non pendet necessariò ab aliquo supernaturali in re existente, sed summùm vt apprehenso, quod non dat ei supernaturalitatem; visio autem beata, & cætera omnia quæ sunt supernaturalia, re ipsâ pendent à principio supernaturali vt tali in se existente.

Potest cognitio experimentalis supponere obiectum existens, sed hoc erit per accidens.

Intuitio supernaturalis non potest esse non existente obiecto.

Intuitio naturalis pendet solùm ab aliquo supernaturali vt apprehenso.

SECTIO V.

Secunda difficultas contra explicationem rei supernaturalis.

DOCVI disp. 11. Physicæ à num. 64. capacitatem, vt eleuetur aliqua res ad effectus supernaturales, identificatam & essentialem esse omnibus rebus, non minùs quàm sit capacitas & exigentia naturalis; hinc argumentor, Ergo non

Obiectio II. Si capacitas ad eleuationem intrinseca sit rebus, & cum ordine

essentiali ad rem supernaturalem, quomodo visio Dei est supernaturalis, & non visio albedinis.

non magis eleuatur supra capacitatem suam naturalem, seu supra naturam suam intellectus, dum eleuatur ad Dei visionem, quàm dum eleuatur ad videndam albedinem: neutra enim eleuatio est supra vires intellectui essentiales, & consequenter neutra erit supra naturam, neutra supernaturalis. Ob hoc argumentum nonnulli censent potentiam obedientialem non esse identificatam creaturæ, neque hanc dicere ordinem ad res supernaturales. Contra hos egi fusè eo loco Physicæ; & ostendi, independenter ab hoc argumento, debere explicari differentiam inter potentiam naturalem & supernaturalem: multi enim neutram dicunt esse essentialem subiecto. sicut ego vtramque identifico (qui tamen licet aliunde possint redargui, non tamen ex hoc capite) ergo sicut illi, ponendo vtramque potentiam extrinsecam, explicare possunt, quomodo vnus concursus sit supra naturam, alter verò non; eodem modo potero ego, vtramque identificando, explicare, quomodo vnus concursus sit supra naturam, alter verò non. id autem sic eo loco explicui; vt, licet omnes ordines ad terminos sint idem realiter cum subiecto, in ipso tamen modo respiciendi sit magna diuersitas: sic aquæ essentialis est capacitas recipiendi calorem, essentialis item capacitas recipiendi frigus; item lapidi naturalis est capacitas habendi motum sursum deorsum, & per planum; est tamen summa differentia: nam motum deorsum petit, resistit motui sursum; alterum verò nec respuit nec petit. Cuius rationem à priori non possumus aliam reddere quàm naturam ipsam lapidis, aquæ, ignis, &c. quæ ex se habent diuersas eas exigentias, licet omnes sibi identificatas respectu horum accidentium. Ita eodem modo in præsenti dico, ex naturâ talium accidentium respectiuè ad talem substantiam seu subiectum prouenire, vt, licet ea substantia habeat identificatum sibi respectum & ordinem ad ea accidentia; non tamen vt ad quid sibi proportionatum; sed vt ad id quod excedit vires illius, ita vt dum ei conceditur, fiat fauor seu miraculum; licet ipsum posse hoc miraculum recipere, sit ei essentiale, sicut egregiè Augustinus lib. 1. de Prædestinat. SS. cap. 5. docuit his verbis: *Posse habere fidem, sicut posse habere charitatem, natura est hominum; habere autem charitatem, gratia est fidelium.* Quod autem quidam dicunt eam potentiam esse conditionalem, id est, poterit creatura eleuari, si possibilis sit alter effectus, hoc, inquam, clarè reiicitur ad hominem; quia de facto aqua absolute est eleuabilis ad gratiam absolutè possibilem, ergo absolutam, non conditionatam, habet eleuabilitatem. quo argumento hi iidem vtuntur ad probandum, Dei omnipotentiam esse absolutam, & non conditionatam in Deo; quia Deus absolutè habet vim producendi Petrum absolutè possibilem. Videant iam hi quâ consequentiâ hæc duo dicantur. Nec obest quod obiiciunt, absurdum esse aquam pendere à gratiâ possibili: dicam enim id non maius esse absurdum in aquâ respectu gratiæ, quàm in Deo respectu muscæ. & sanè non crederem hos dicturos, nostram voluntatem & intellectum non dicere ordinem radicalem ad visionem Dei & actus supernaturales: & tamen etiam illos respiciunt per potentiam obedientialem, ergo. Sed de his satis.

40 *Propterea negant aliqui suppositum. Refutantur.*

Solutio.

Etsi respectus sit idem cum subiecto; modus tamen respiciendi est diuersus. Exempla.

Applicantur solutioni.

41

S. August. præclara sententia.

SECTIO VI.

Obiectio tertia: vbi ostendo, ens supernaturale non dici respectiuè ad caussam efficientem.

DIxi sect. 3. ens supernaturale esse, quod excedit vires naturæ seu subiecti. Contra quod sic argui potest: Caussa efficiens vt talis non est natura, neque subiectum; & tamen quod excedit vires omnis caussæ creatæ efficientis, est verè supernaturale, ergo ea explicatio diminuta est. *Obiectio tertia.*

SVBSECTIO I.

Proponitur & reiicitur quorundam doctrina.

PAter Suarez lib. 4. de Angelis cap. 39. docet, ea sola esse vera miracula (& consequenter supernaturalia; omne enim miraculum est quid supernaturale, & è contrario) quæ sunt supra totam virtutem creatam productiuam, seu quæ à nullâ creatâ substantiâ possunt propriis seu naturalibus viribus produci. *Supernaturale esse quod est supra omnem virtutem, non tantùm subiectiuam, sed etiam productiuam naturæ.*

Assentiuntur Suario aliqui recentiores, qui inde confirmant eam doctrinam, quòd supernaturale est supra subiecti seu naturæ capacitatem: atqui non aliter forma aliqua est supra subiecti capacitatem, quàm quia in naturâ non est vis actiua, quæ eam formam possit ei dare. ideò enim habet aqua, v. g. vim naturalem recipiendi calorem, & lapis motum sursum: quia, licet hæc accidentia sint eis contraria, ignis tamen & homo impellens habent virtutem ea producendi in illis. Nec videtur posse concipi, hominem habere vim naturalem dandi lapidi motum sursum, & tamen lapidem non habere vim naturalem illum motum suscipiendi. vnde emanauit illud axioma philosophicum, nullam dari potentiam actiuam naturalem, cui non respondeat aliqua potentia naturalis passiua. Hinc infert Suarez suprà, repugnare, Angelos aut aliam creaturam possibilem habere virtutem naturalem faciendi vera & propria miracula. quæ illatio valdè est legitima è præcedenti doctrinâ. Quam rursus confirmare inde possunt: quia omne & solum id est supernaturale, quod propriè est miraculosum, ita enim sentiunt omnes: atqui nihil prorsus quod potest à caussâ creatâ naturalibus viribus fieri, potest esse miraculosum, vt ex terminis patet: ergo nec supernaturale. Addo vltimam confirmationem. Quod potest naturalis caussa producere naturaliter in subiecto, potest naturaliter produci in subiecto: hæc enim duo sunt idem in re, mutatis tantùm vocibus, actiuâ in passiuam: atqui quod potest naturaliter produci in subiecto, non potest esse supernaturale, vt termini ipsi videntur denotare: ergo non potest esse supernaturale id quod non excedit vires effectiuas agentis naturalis.

42 *Probatur. Ideò res est supra vim subiecti, quia est supra vim efficientis. Exemplis explicatur.*

Confirmatur quia nulla creatura potest facere miraculum.

Posse producere naturaliter in subiecto aliquid, & posse illud naturaliter produci in subiecto, est idem.

Doctrina hæc non videtur posse sustineri; & quidem quoad illationem suprà positam de Angelis, ostendi fusiùs suo loco (quod iam hîc præsto, ne bis eadem repetere cogamur) à P. Suarez omnino fieri quæstionem de solo nomine, de quâ nullus dubitare possit: si enim ipse

43 *Refutatur Primò.*

Creatura potest facere miraculum, nisi facias quæstionem de nomine.

ipse vocat miraculum id, quod à nullâ creaturâ naturaliter potest fieri, quis poterit quærere postea, an Angeli naturaliter possint facere miracula: esset enim quærere, an Angeli naturaliter possint quod nulla creatura (etiam includendo ipsos Angelos) potest naturaliter; & consequenter quæstio esset, an Angelus posset quod non potest Angelus. Alius ergo debet esse sensus quæstionis adeò celebris inter auctores. Secundò, videtur hîc esse abusus vocum: limitant enim & extendunt significationem vocis *natura* pro libitu, solùm vt probent suas illationes: nam nomen *natura* supra quam debet esse res supernaturalis, comprehendit in suâ communi significatione non solùm substantias creatas, sed etiam ipsum Deum, qui propriissimè dicitur habere naturam: ergo si supernaturale est id quod excedit vires effectiuas totius naturæ, debet etiam excedere vires naturales Dei. quod omnino repugnat. Quòd si ideò dicatur, vt aliquid sit supernaturale, non debere excedere vires effectiuas, nisi naturæ creatæ, iam coarctatur vox *natura* ad solas naturas creatas, & excluditur aliqua natura, scilicet diuina. quod gratis fit; debet ergo vox *natura* comprehendere tam Deum, quàm naturam creatam. Hinc autem retorqueo argumenta omnia, & in primis, quod in vltimâ confirmatione dicitur, eodem modo habet vim in Deo: nam id quod naturalis vis effectiua potest naturaliter in subiecto efficere, potest effici naturaliter in subiecto: ergo quod Deus naturaliter potest producere (quandoquidem est etiam agens naturale) poterit etiam naturaliter produci in subiecto: ergo planè nihil erit supernaturale. Patet consequentia, quia nihil est, ad quod producendum Deus, qui etiam est natura, & agens naturale, non habeat vires sibi naturales. Eodem modo retorquetur prima confirmatio de miraculo: in terminis enim repugnat id esse miraculosum, quod à naturâ, seu naturali agente producitur, omnino naturaliter: ergo ea ad quæ Deus, qui est natura, habet vim naturalem, non sunt miraculosa; ergo non erit vllum miraculum, quia ad omnia habet Deus naturales vires. Solutionem, quæ adhiberi posset huic meæ obiectioni, impugnabo in refutatione tertiâ.

Abusus vocis natura.

Retorquentur argumenta, quæ etiam in Deo locum habent:

44

ita nihil erit supernaturale:

& nihil erit miraculosum.

Faciliùs adhuc retorqueo argumentum præcipuum, scilicet, non aliter subiectum posse formam in se recipere, quàm eam possit caussare efficiens; vnde intulerunt illi, id quod caussa efficiens sine vllâ supernaturalitate potest producere, posse etiam subiectum recipere. Hoc argumentum sic ego retorqueo, Ergo nihil omnino esse, inquam, poterit propriè supernaturale vlli creaturæ: sumo enim gratiam vel creationem accidentis. in eâ enim habet vim replica: Deus, qui est natura, & agens naturale, habet vires naturales eam producendi: ergo iuxta illam formam arguendi, eo ipso subiectum naturale habebit vim eam recipiendi: ergo non erit supernaturalis. aut dicant mihi, cur in Deo, qui est natura, non valet ea consequentia, valeat autem in creaturâ, eo ipso quòd sit natura.

Eadem retorquentur principaliùs.

45

Refutatur Tertiò ex absurdis.

Hinc rursus Tertiò eam sententiam & solutionem, quæ immediatè à me dictis adhiberi posset, simul reiicio: quia si dicant aduersarij, nomine agentis naturalis non intelligi Deum, sed solam creaturam, falsum docent, & contra acceptionem omnium Philosophorum ac Theologorum. Præterquam quòd inferretur euidenter, ea omnia quæ à caussis efficientibus creatis non possunt produci, esse supernaturalia; v. g. productionem Angeli, mundi; item eorum omnium accidentium quæ possunt à solo Deo immediatè produci; computantur autem ab omnibus, inter naturalia: quales sunt passiones Angeli & animæ, si non ab ipsâ animâ, sed à Deo producantur, vt fert communis sententia. quæ, licet fortè ex alio capite falsa sit, non tamen ex hoc. In speciebus item angelicis, quæ à Deo infunduntur, & sunt naturales, idem facio argumentum. 46 hæc omnia sunt, iuxta eam doctrinam, supra omnes vires agentium naturalium, cùm Deus non numeretur inter eiusmodi agentia, iuxta eam doctrinam, ergo sunt supernaturalia. Patet consequentia, quia non aliter in aduersâ sententiâ forma aliqua excedit capacitatem subiecti, nisi quatenus nullum agens naturale eam potest producere propriis viribus: atqui hæc à nullo agente naturali produci possunt: ergo excedunt etiam vires subiecti, ergo sunt omnino supernaturalia. Confirmo. Non aliter gratia est supernaturalis simpliciter, nisi quia est supra vires agentis naturalis: eo enim ipso quòd aliquod naturale agens eam posset in animâ producere, iam non esset supernaturalis, vt arguis: ergo, quia in agente deest virtus, ideò est supernaturalis. eodem ergo modo erunt illæ species, Angelus, anima rationalis, & materia prima supernaturalia.

Omne quod solus Deus potest, foret supernaturale propriè.

Dantur exempla.

Species Angelorum.

Confirmatur exemplo gratiæ.

Quòd si dicas, gratiam non ideò præcisè esse supernaturalem, quia est supra vires actiuas seu efficientes; sed quia est etiam supra vires receptiuas ipsius animæ. quod non reperitur in eis speciebus, nec in animâ, & Angelo; Contrà euidentissimè, quia de ipsis viribus passiuis facio 47 argumentum tuis ipsius terminis: Ideò aliquid est supra vires passiuas, seu supra capacitatem subiecti, quia nullum est agens naturale, quod illud posset dare subiecto, aut in eo producere: ergo cùm nullum sit agens naturale, quod possit animam vel Angelum producere, & eis infundere eas species aut passiones, omnia illa erunt supra vires (vt dicis) passiuas, & tandem erunt supernaturalia. Vel si admittis, posse esse aliquid iuxta vires naturales passiuas, licet sit supra vires naturales actiuas; cur è contrario non admittis, posse esse aliquid supra vires passiuas, licet non sit supra vires actiuas? hoc autem admisso, corruit tota tua doctrina.

Replicant, addendo vim receptiuam.

Respondetur, applicando argumenta virtuti passiuæ.

Quòd si ideò Tertiò dicas, nomine agentis naturalis, etiam includi ipsum Deum, tunc incidis in argumenta suprà facta: cùm enim gratia & alia non excedant vires naturales agentis naturalis, quale est Deus, non erunt absolutè supra vires naturales passiuas subiecti; ideóque nec absolutè supernaturalia: illud enim solùm 48 per te est supernaturale, quod est supra vires naturales actiuas & passiuas. quod proculdubiò non habet gratia, si Deus sit è numero agentium naturalium.

Si dent Deum esse naturam, adhuc absurda sequuntur:

Respondebis huic replicæ, gratiam esse supra vires naturales Dei vt agentis naturalis; non verò vt agentis supernaturalis: vtrumque enim munus in se Deus continet; à te verò solùm requiri ad rem supernaturalem, vt excedat vires naturales agentis naturalis, non verò vt excedat vires supernaturales: hoc enim impossibile est.

dicunt: Deus, vt natura est, caussat gratiam supra vires suas.

Sed contrà, quia in hac solutione & petis principium, & difficultatem relinquis integram; principium

Reiicitur Primò, quia petitur principium

cipium, & nihil soluitur. principium quidem, quia cùm res illa absolutè non sit supra vires huius naturæ vnde quæso iam dignoscemus, quæ in eâ naturâ sunt vires naturales, & quæ sunt supernaturales: Certè debemus aliò recurrere, vel explicare idem per idem; scilicet, ea esse supernaturalia quæ sunt supra vires naturales, & rursus dicere ea esse supra vires naturales quæ sunt supernaturalia; quo manifestè petitur principium. Quòd verò non

Et idem dicam de quauis creaturâ.

49 fiat satis difficultati, patet; quia eodem modo ego dicam, etiamsi aliqua creatura haberet vim producendi gratiam in me, adhuc eam gratiam esse simpliciter mihi supernaturalem: quia licet non esset supra vires supernaturales creaturæ, esset tamen supra naturales, quia illa creatura contineret munia agentis naturalis & supernaturalis. Vno verbo, id ipsum quod tu de naturâ increatâ diceres, ego dicerem de naturâ creatâ.

Reiicitur Secundò, ex identificatione cum Deo.

Tandem reiicitur ea solutio, quia, cùm illæ vires, licet eas voces supernaturales, sint identificatæ ipsi naturæ diuinæ, repugnat in terminis vt sint supra eam naturam, à quo enim fortiore eleuaretur ea natura? ergo repugnat vt sint Deo supernaturales. Fateor equidem sæpè nos dicere, Deum esse auctorem & naturalem & supernaturalem; non tamen per hoc intelligimus, Deo vnas vires esse magis intrinsecas & connaturales aliis: sed respectiuè, eas quæ sunt productiuæ rerum supernaturalium substantiis passiuis, vocamus supernaturales. quod in aduersâ sententiâ dici non potest, eò quòd supernaturalitas respicit etiam vires actiuas: vnde implicat, eas duas distinguere in eâdem naturâ efficiente, si eæ ambæ sunt identificatæ, vt procul dubio sunt in Deo.

Deus naturalis & supernaturalis caussa quomodo sit.

SVBSECTIO II.

Amplius idem reiicitur, & respondetur argumentis oppositis.

50 *Reiicitur Tertiò à priori, caussa efficiens vt sic non est natura.*

DENIQVE ratione à priori reiicitur hæc sententia, quia caussa efficiens vt talis, non est natura; ergo, vt aliquid sit supra naturam formaliter, non requiritur vt sit supra causam efficientem. Antecedens est certum, quia accidentia, quæ non sunt natura, etiamsi sint supernaturalia; in ratione tamen causæ efficientis omnino vniuocè conueniunt, & cum accidentibus naturalibus, & cum ipsâmet naturâ: ergo caussa efficiens non constituit naturam, ergo neque requiritur vt aliquid sit supra naturam, vt sit supra caussam efficientem. consequentia est bona, quia supernaturale solùm dicitur id quod est supra naturam, vt nomen ipsum sonat; ergo non requiritur vt sit supra ea quæ non sunt natura.

Dicunt, etiam efficiens debere indirectè excedi.

Respondebis, requiri quasi indirectè, eò quòd non possit esse supra naturam, nisi sit supra caussam efficientem. Sed contrà, quia falsum supponis & contra re: nam etiam id quod est supernaturalissimum, non potest esse supra vires omnis caussæ efficientis, v. g. Dei, qui est caussa efficiens. Deinde etiam visio beata non est supra vires luminis gloriæ, quod est caussa efficiens, & quidem creata. quo ostenditur falsitas tuæ responsionis. Respondebis ad has instantias, lumen gloriæ esse caussam efficientem, non tamen naturalem, sed supernaturalem. Contrà euidenter, quia in hoc implicas contradictionem, non aliter quàm ij qui dicunt dari substantiam supernaturalem; quos

Respondeo: Nec visio est supra lumen, nec vlla res supra Deum.

51 *Replicant, quòd lumen sit efficiens supernaturale.*

Reiicitur: quia sic dici-

tu benè redarguis, eò quòd per hoc dicant, in re dari naturam supernaturalem; quod in terminis repugnat. hoc ipsum iam hic doces: das enim caussam creatam efficientem supernaturalem, cùm per te idem sit caussa efficiens ac natura: ergo admittis virtutem efficiendi superiorem omni virtute effectiuâ. quod repugnat. Deinde sic arguo: Datur vna caussa efficiens supernaturalis, & alia naturalis; quæso, ea differentia vnde desumitur, ex ordine ad caussam efficientem? hoc fieri nequit, nec mediatè, nec immediatè: ambæ enim conueniunt in hoc, quod est esse caussam efficientem: ergo ea differentia debet desumi in ordine ad naturam, sine mentione caussæ efficientis, ne fiat circulus: ergo teneo meum intentum, scilicet, ad explicandam supernaturalitatem, non esse recurrendum ad caussam efficientem, quæ vt talis non est vllo modo natura.

tur naturâ esse supra naturam.

Vrges: Quia efficiens aliud est naturale, aliud supra naturam.

Restat absolutè respondere argumentis in contrarium positis. Ad primum hucusque ostensum est, non esse idem, esse supra naturæ seu subiecti capacitatem, & esse supra vires caussæ efficientis; quod falsò in argumento supponebatur. Ad instantiam de calore in aquâ, de motu lapidis sursum, Respondeo, non ideò eas qualitates esse naturales, quia agentia naturalia, seu substantiæ, vel naturæ, eas possunt producere: id enim etiam habent accidentia supernaturalia, quæ sine dubio possunt produci efficienter à naturâ, id est Deo, iuxta dicta suprà: sunt ergo ea accidentia naturalia, quia ex propriâ essentiâ sunt talia, vt non sint supra vires receptiuas istius subiecti. Quòd si vlteriorem huius rei rationem petas, fateor non posse me eam reddere. At & tibi etiam hoc commune est: nam si rogeris, cur hæc accidentia non sint supra vires effectiuas huius caussæ efficientis respectu huius subiecti; debebis necessariò dicere, id habere ex suâ naturâ, probarísque hoc ipsâ experientiâ; nec amplius poteris dicere. id ipsum ego formalissimè dico de subiecto, non recurrendo ad caussam efficientem. 52

Solutio argumentorum in oppositum.

Satisfit instantiis de calore in aquâ & motu lapidis sursum.

Accidentia hæc sunt naturalia, quia non excedunt naturalem vim receptiuam.

Secundò hoc ipsum debemus dicere, si recurramus ad Deum; cur nempe sit suprà Angeli naturales vires receptiuas, esse simul in duobus locis distantibus, aut habere gratiam à Deo; non verò sit, habere species de obiectis naturalibus, etiamsi vtrumque hoc à solo Deo efficienter procedat? Certè debes recurrere ad naturam eorum accidentium, quorum per suammet essentiam quædam sunt proportionata ei subiecto, vt species, potentiæ, &c. quædam verò non. nec hic amplius possumus hærere.

Idem applicatur rebus respectu Dei.

53

Proportio rerum cum subiecto maximè attendenda.

Dices: Potest aliquid esse supernaturale, etiamsi caussa creata efficiens illud possit efficienter producere; ergo non poterimus scire, calorem esse naturalem aquæ, & motum sursum lapidi. quòd enim ab agente naturali produci possit, non facit ea accidentia esse naturalia; aliunde autem non est vnde id dicamus, ergo. Hæc confirmatio suprà posita videtur vrgere solutionem paulò antè datam. Verùm eam iam retorsi suprà rogando cur creatio quantitatis, & omnium aliorum accidentium sit supernaturalis, productio verò eorum in materiâ naturalis; cùm tamen tam ea creatio, quàm generatio sit à Deo, vt à causâ efficienti.

Replicatur, quasi sic nulla res discernatur esse supernaturalis.

Retorquetur replica per accidentia creata.

Respondebis, quantitatem exigere, vt procedat à materiâ. Benè: etiam aqua exigit, ne sit calida; & tamen non colligitur inde, eum calorem esse 54

Responsio aduersarij reiicitur.

esse supernaturalem: ergo licet exigat quantitas materiæ concursum, non tamen infertur, quòd creatio sit ei supernaturalis, sed summùm, quòd sit ei violenta, sicut aquæ calor. neque hîc potest recurri ad eam tuam doctrinam de caussâ efficiente; quia, vt iam ostendi, vtraque productio quantitatis habet eamdem caussam efficientem, & consequenter ratione illius non potest vna magis supernaturalis esse quàm alia; debes ergo aliam rationem quærere independenter ab efficiente caussâ; ergo etiam ego potero illam

Vera solutio.

quærere. Dico igitur illam esse, quia licet fortè (de quo statim) possit esse aliqua caussa naturalis, habens virtutem efficiendi miracula; illam tamen non debemus admittere de facto, sine vllo prorsus fundamento. Imò neque ipsa opera quæ procedunt immediatè à Deo, debemus dicere esse miracula (cùm tamen certum sit, illum multa miracula posse propriis viribus efficere) nisi quando aliunde nobis constat certò, ea esse talia, prout constat de gratiâ & donis supernaturalibus: de quibus propter alias rationes, quæ in

Non debemus de facto creaturæ virtutem naturalem ad miracula tribuere.

55 propriis locis afferri solent, quando quæritur, an hoc vel illud sit supernaturale, in speciali id suadetur.

Supernaturale & miraculosum in re idem sunt.

Ad primam confirmationem respondeo, supernaturale & miraculosum in re esse idem; vnde sicut ostendi hucusque, ad rationem rei supernaturalis sufficere, si sit aliquid supra capacitatem naturalem subiecti; ita hoc ipsum dico de quacumque re miraculosâ. Quod verò additur, absurdum esse id quod potest agens naturale efficere, dicere miraculum; iam refutatum est in ipso Deo, qui etiam est agens naturale, & tamen potest miracula facere. Si verò dicas, Deum tunc non operari vt agens naturale, sed vt supernaturale; hoc ipsum dicam ego de illâ creaturâ, quæ haberet vim producendi in subiecto aliquid, quod esset supra capacitatem omnem subiecti, scilicet, eam tunc operari vt supernaturale agens, non vt naturale.

Resp. ad secundam confirmationem.

Secunda & vltima confirmatio suprà posita habent aliquam æquiuocationem. Fateor ergo, idem esse, posse naturaliter agens producere aliquid in subiecto, & posse illud aliquid in subiecto naturaliter produci: vt enim dixi ibi, hæc duo solùm differunt penes vocem actiuam

56 & passiuam. Verùm maior debet adhuc distingui: Caussa naturalis potest producere naturaliter effectum in subiecto, hoc est, naturaliter respectu ipsius causæ, concedo; naturaliter respectu subiecti, & consequenter naturaliter simpliciter, nego: quo eodem modo concedenda est propositio altera passiua æquipollens: *Effectus ille potest produci in subiecto naturaliter respectu efficientis*, concedo; *respectu recipientis*, nego. Neque inconueniens vllum est, vnum eumdémque effectum esse supernaturalem respectu vnius rei, & alteri connaturalem. sic habitui luminis gloriæ est connaturale producere visionem, quæ tamen est supernaturalis respectu nostræ animæ; & sic de aliis principiis supernaturalibus, & in ipso Deo, idem etiam manifestè ostenditur: virtus enim faciendi miracula, est propria & connaturalissima Deo; vnde quando facit miracula, nihil facit supra vires proprias, licet faciat supra vires subiecti in quo operatur: vnde ex parte sui connaturaliter operatur, licet non naturaliter respectu subiecti. Quod ipsum in aliis diuersis materiis videri potest: nam ignis calefaciens aquam

Idem effectus supernaturalis est & connaturalis respectu diuersorum.

Exemplis res explicatur.

57

connaturaliter, operatur ex parte sui, id est, habet virtutem connaturalem producendi calorem; violenter autem respectu aquæ, cui ille calor est violentus: sic etiam in homine proiiciente lapidem, certè homo non patitur violentiam, licet eam inferat lapidi. neque in hac re vllam ego video difficultatem.

SVBSECTIO III.

Nostra sententia proponitur, & quædam illatio ex eâ deducitur.

EX dictis his duabus subsectionibus contra P. Suarez & recentiores aliquot, constat manifestè, naturale & supernaturale solùm dici respectiuè ad subiectum seu naturam, non ad caussam efficientem. quæ doctrina ita est explicata & roborata, dum aduersam reieci, vt amplius quid addam, non habeam.

Infero tamen ex illâ, non repugnare diuinitus creaturam aliquam substantialem, cui connaturalis sit virtus faciendi miracula, seu aliquid supernaturale, vt & docui in materiâ de Angelis, & infertur clarè ex dictis. Dixi autem substantiam creatam: nam de creaturâ accidentali res non est dubia; cùm omnia principia supernaturalia virtutem habeant producendi in subiecto actus supernaturales. Et hinc prima oritur ratio positiua pro hac sententiâ: quia virtus ea, quæ creato alicui accidenti conuenire potest, non excedit vires substantiæ; ergo poterit aliqua esse, quæ habeat virtutem ponendi v. g. duo corpora in eodem loco, aut vnum in duobus, etiamsi hoc sit supernaturale eis corporibus.

Dari potest creata substantia naturaliter caussans supernaturale.

Ratio prima positiua, quia hoc de facto potest accidens.

Confirmo: quia in hoc nulla apparet repugnantia, vt ex dictis ferè constat, & ampliùs constabit, solutis quibusdam obiectionibus quæ in contrarium fieri possunt. 58

Secunda ratio, ex non repugnantiâ.

Prima sit, posse facere miracula est proprium Dei; arguit enim virtutem infinitam: ergo non potest conuenire creaturæ & finito agenti.

Obiectio Prima, quòd hoc arguat vim infinitam.

Respondeo negando antecedens: etenim etiam accidenti creato potest conuenire virtus producendi aliquid quod sit supra omnem naturam: habitus enim quilibet infusus habet virtutem producendi actus supernaturales, qui etiam post habitum infusum sunt in substantiâ supernaturales, & supra omnem capacitatem passiuam subiecti; eodem modo lumen gloriæ respectu visionis beatæ: nec video cur habere virtutem producendi aliquid quod sit supra capacitatem naturalem subiecti, debeat arguere infinitam virtutem.

Responsio; posse facere miracula non est proprium Dei:

nec arguit virtutem infinitam.

Secunda ex P. Suarez, ad faciendum miraculum requiritur, vt sola sit pro ratione voluntas; hoc autem soli Deo conuenire potest; ergo solus ille potest habere naturalem vim faciendi miracula.

Secunda obiectio.

Respondeo Primò, falsam esse maiorem: nam facere miracula, vt ostendi, solùm dicit facere aliquid quod est supra naturalem capacitatem subiecti; hoc autem vnde, quæso, includit quòd sola debeat esse pro ratione voluntas? certè lumen gloriæ habet virtutem naturalem faciendi miracula, id est, visionem beatam, quæ subiecto est supernaturalis; & tamen lumen gloriæ non habet pro ratione solam voluntatem. 59

Responsio Prima.

Ad miraculum non est sola pro ratione voluntas.

Secundò respondeo, minorem etiam esse falsam, quia licet creatura semper pendeat à voluntate Dei, & concursu illius ad operandum; tamen

Responsio Secunda.

men

Posse & in creaturâ esse pro ratione voluntas.

men quia ille concursus est creaturæ debitus naturaliter, potest dici, quòd in eâ creatura, si sit rationalis & libera, possit esse pro ratione voluntas, sicut homini ad peccandum sola est pro ratione voluntas. Nec Deo ipsi aliter est pro ratione voluntas, nisi quatenus, suppositâ virtute ea miracula faciendi, se liberè per voluntatem determinat.

Tertia obiectio, quòd non debeatur concursus Dei.

Tertia, etiamsi caussa efficiens petat productionem, quia tamen subiectum ei productioni resistit; petit enim ne existat talis productio; non poterit deberi naturaliter ei caussæ efficienti concursus generalis Dei: ea enim subiecti resistentia efficiet, ne caussæ debeatur concursus: ergo non poterit esse debitus caussæ efficienti, si est contra naturam subiecti.

Responsio Prima.

Non omne supernaturale contrariatur naturæ.

60

Quòd subiectum exigat, vel resistat, diuersa sunt.

Respondeo facilè Primò, non omnia, quæ sunt supernaturalia alicui, esse etiam illi contraria, seu contra exigentiam illius: gratia enim est supernaturalis homini, non tamen est contra exigentiam illius, aut ei violenta; vnde homo non resistit productioni gratiæ, licet eam non petat. In his ergo facilè negatur antecedens obiectionis, quoad secundam partem: aliud enim est, quòd subiectum non petat eam gratiam; aliud, quòd ei resistat. Primum est verum, secundum autem falsum; ideò benè stat, vt caussæ efficienti debeatur concursus, qui subiecto non debetur, cui tamen non resistat subiectum.

Responsio Secunda.

Efficiens potest vincere resistentiam subiecti.

Secundò respondeo, etiamsi subiectum resistat, posse tamen caussam efficientem maiores habere vires, vt superet eam resistentiam. sic aqua resistit calori, petítque, ne in ipsâ producatur; quia tamen ignis applicatus fortior est, superat eam resistentiam, & contra exigentiam aquæ producit in eâ calorem. Hoc ipsum dico de hac virtute efficiente ea miracula; scilicet, eam esse maiorem quàm sit resistentia subiecti, ideóque absolutè deberi ei efficienti concursum generalem Dei, etiamsi subiectum aliquando resistat.

Obiectio Quarta: Si res eadem sit efficiens exigens, & subiectum non exigens.

Quarta obiectio sit, Ergo poterit esse vna indiuisibilis res, quæ vt caussa efficiens habeat virtutem producendi aliquam formam, quam tamen vt caussa naturalis non possit recipere. hoc autem esset absurdum: idem enim peteret & non peteret eamdem rem.

61

Responsio Prima quasi ad hominem.

Respondeo, rogando, an ex hoc capite ea duo repugnent specialiter in vno eodémque subiecto, vt contendit obiectio, magis quàm in duobus, an non repugnent specialiter. si repugnent, ergo id non sequitur ex meâ sententiâ; ego enim loquor vbi caussa efficiens & materialis sunt diuersæ, cessátque ea ratio repugnantiæ; quòd si specialiter id non repugnat, ergo malè obiectio specialem in eo casu facit difficultatem. Absolutè respondeo, id repugnare; quia, si effectus est proportionatus illi caussæ; non potest esse supra vires eiusdem etiam receptiuas; tum quia hæ sunt idem realiter cum effectiuis; tum quia supernaturalitas, iuxta dicta supra, sumitur ex excessu perfectionis illius accidentis supra naturam: nequit autem esse supra perfectionem illius caussæ, si illa habet naturalem vim producendi; quod tamen intelligendum est, si accidens illud petat ex se recipi in eo subiecto: potest enim dari aliquis effectus, qui petat à me produci, & non possit in me recipi; sed naturaliter aliud subiectum petat. quòd si tunc recipiatur in me, erit contra naturalem exigentiam accidentis, & etiam præter meam in ordine ad recipiendum. Ratio est, quia tunc cùm sit aliud subiectum connaturale eius formæ, rectè possum ego petere efficere eam formam, & vt illa existat; non tamen in me, sed in altero subiecto, quod ipsa exigit. hoc autem repugnat, si ego ipse sim subiectum illud quod ea forma petit: cùm enim ego petam vt ea existat, & non possit nisi in me, debeo petere vt in me, vnde non possum ego resistere ne in me fit, seu ne in me recipiatur.

Responsio Secunda negat casum obiectum.

Quomodo id intelligendum.

62

Ratio proxima explicationis.

Vltimò obiicies: Si supernaturale non desumitur in ordine ad caussam efficientem, sed in ordine ad subiectum seu naturam, ergo non erit verè & propriè supernaturale, aquam v. g. eleuari ad producendam gratiam; & sic de aliis caussarum eleuationibus: nam aqua respectu eius productionis non est subiectum & natura, hoc autem est absurdum, ergo. Fortè responderes, eam productionem dici supernaturalem respectu eius subiecti in quo gratia recipitur. Sed contrà: nam in eo casu sunt quasi duæ supernaturalitates, vna respectu hominis recipientis gratiam, altera respectu ipsius aquæ quæ ad productionem illam eleuatur; vnde licet gratia esset homini connaturalis, adhuc miraculosa esset eleuatio aquæ ad productionem illius, vt si eleuaretur eadem aqua ad producendum in me actum naturalem amoris vel cognitionis.

Respondeo ergo me dixisse, vt aliquid sit supernaturale, non esse necessarium vt sit supra vires caussæ efficientis, quia alioquin omnia essent naturalia, cùm nihil sit quod excedat vires omnium caussarum naturalium efficientium; per hoc tamen non negaui, si sit aliquid quod excedat vires alicuius caussæ efficientis, id non esse supernaturale respectu illius, vt in exemplo posito de eleuatione aquæ. Aliud enim est, Hoc non requiritur vt detur supernaturalitas; aliud verò, id non sufficit: primum ego negaui, non secundum. sicut vt aliquid sit animal, non requiritur vt sit equus; at sufficit esse equum, vt sit animal.

TRACTATVS DE VISIONE ET NOMINIBVS DEI.

IN QVÆSTIONEM XII. ET XIII.

1 *Ordo videtur velle vt ante visionem interna Deo expediantur.*

ORDO doctrinæ petere videbatur, vt post disputationem de Deo vt vno, tractaremus de his quæ ipsum vt talem quasi intrinsecè constituunt, v. g. de scientiâ ipsius, de voluntate, de prædestinatione, quæ etiam ipsi intrinseca est; deinde verò de mysterio Trinitatis; vltimo autem loco de visione Dei, quæ non est propriè Dei, sed nostra, licet Deum habeat pro obiecto, ideóque post omnia quæ sunt Deo intrinseca explicari debebat. Nec sufficit respondere, esse attributum Dei, vt propterea debeat de visione tractari cùm agitur de Deo vt in se: hoc enim sensu etiam deberet hîc agi de charitate Dei; quia etiam est attributum Dei amabilitas; bonitas enim non minùs quàm veritas Deo est intrinseca: nec apparet, cur hîc magis de actu quo ego Deum nosco, quàm de actu quo illum amo, deberet disputari. Nihilominùs quia ex dispositione Magistri Sententiarum & D. Thomæ hîc solet tractari, & parum interest vbi res tractetur, dummodò pro dignitate fiat; sequemur & nos communem methodum Et quidem Deum posse clarè & intuitiuè à creato intellectu supernaturaliter eleuato videri, est dogma Catholicum sæpè in Scripturis traditum. Epist. 1. Ioan. 3. *Videbimus eum sicuti est*: Pauli 1. Corinth. 13. *Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem.* Definitum item ab Euaristo Papâ & Concilio Francofordensi, apud P. Vasquez disp. 37. cap. 5. vbi alia multa Scripturæ & Patrum loca congerit. nobis in re certâ sufficiant iam citata. Pergamus ad ea quæ tam visionem ipsam in se quàm eius caussam, quàm obiectum materiale & formale spectant, declaranda.

An ista methodus præferatur ordini naturæ.

Deum posse clarè videri, est de fide.

DISPVTATIO QVARTA.

DE VISIONIS POSSIBILITATE.

SECTIO I.

An ratione naturali demonstrari queat eius possibilitas.

2 *Vasquez putat naturaliter demonstrari posse visionis possibilitatem.*

PATER Vasquez hîc, & 1. 2. disputat. 21. cap. 2. opinatur, & naturaliter visionis possibilitatem demonstrari posse, & Angelos posse viribus propriis de eâ assequi demonstrationem. In quâ doctrinâ non tenuit consequentiam: dum enim disput. 214. cap. 3. de Angelis ageret, docuit expressè, ea mysteria, quæ sunt naturâ suâ supernaturalia, quia eo ipso sunt supra captum naturæ, non posse ab Angelo naturaliter cognosci, non solùm cognitione immediatâ, sed nec abstractiuâ euidenti & certâ *quoad an est*, vt dici solet. Hæc ille: cùm ergo visio beata in ipsius & verâ sententiâ naturâ suâ sit supernaturalis, non poterit procul dubio ab Angelo

Inconsequentia.

gelo demonstrari vt possibilis, cuius contradictorium hîc docet.

Fundamentum Vasquez.

Fundamentum illius desumptum ex eo quòd naturaliter possumus Deum abstractiuè videre, ergo diuinitus etiam intuitiuè, sect. 5. reiicietur.

An ex appetitu probetur visionis possibilitas.

Alterum, quod videtur fuisse D.Thom. desumitur ex appetitu vniuersali, quem omnes homines habent ad visionem Dei; talis autem appetitus, cùm in impossibile ferri nequeat, ostendit possibilem esse eam visionem. Confirmatur. In nobis viso aliquo effectu excitatur appetitus videndi illius caussam: ergo visâ creaturâ excitabitur in nobis appetitus videndi Deum; non autem excitaretur, si ea visio repugnaret.

Reiicitur.

Hæc tamen ratio nullo modo conuincit: & ita tandem Caietan. fatetur, ad art. 1. huius q. 12. stando rationi naturali, non esse efficacem. quod sic ostendo: nam appetitus elicitus, de quo hîc, ferri potest in id quod est de se impossibile, etiam diuinitus, dummodò ab intellectu repræsentetur vt possibile: *Appetitus potest ferri in impossibile.* ergo ex appetitu non potest probari possibilitas obiecti, sed præcisè suadetur, illud ab intellectu propositum fuisse vt possibile; vtrùm autem intellectus errauerit necne, non potest inferri ex appetitu secuto.

3 Ratio à priori, quia appetitus non dirigitur ab obiecto prout in se est, sed prout ab intellectu seu phantasiâ proponitur; vnde & efficaciter potest homo rem in se impossibilem amare, dummodò possibilis (falsò licet) proponatur.

Instantia Vasquez.

Respondebis Primò, à te non probari eam visionis possibilitatem immediatè ex actu appetitus, sed ex cognitione, quâ hîc appetitus dirigitur; quæ cùm sit in tot hominibus, non potest esse falsa: ergo verè est possibilis ea visio.

Refutatur.

Sed contrà, quia vel ea cognitio, quæ in tot datur, de possibilitate visionis, est desumpta à reuelatione Dei, vel est naturalis. si desumpta est ex reuelatione Dei, nihil inde probas; quia tantùm ostendis ex fide probari possibilitatem visionis; de quo procul dubio non dubitamus: hîc enim quærimus rationem, non reuelationem. si verò dicas eam cognitionem esse naturalem ante reuelationem, facilè reiicieris, *Iudicium de possibilitate visionis quod naturaliter habemus, potest falli.* quia non est medium vllum naturale, vnde ante reuelationem persuadeatur talis possibilitas; vnde nec Vasquez admittit ipsum appetitum probare posse naturaliter visionis possibilitatem. quòd verò in multis sit ea cognitio, non iuuat: nam in multò pluribus hominibus fuit iudicium de diuinitate Iouis, quàm iam sit de possibilitate visionis Dei; & tamen non probatur rectè ex eâ cognitione, Iouem verum fuisse Deum; ergo nec ideò quia multi ex nobis habent iudicium naturale de possibilitate visionis, sequitur eam in se esse possibilem.

Ratio à priori.

Ratio à priori est, quia multi possunt falli circa aliquod obiectum, præsertim quando vnus assentitur ex alterius instructione. Adde, falsum esse hunc appetitum visionis beatæ vniuersalem esse omnibus hominibus: Ethnici enim & Atheistæ non habent talem appetitum; quia & hi omnino putant visionem

4 Dei esse impossibilem, qui Deum negant; & illi non cogitant de visione beatâ. soli ergo Christiani, qui eam ex fide possibilem iudicant, illam appetunt; vnde constat, hunc appetitum solùm dirigi cognitione fidei, non ratione vllâ.

Instantia secunda P. Vasquez.

Respondebis Secundò cum Vasquez, duplicem esse appetitum, liberum vnum, quoad exercitium & speciem, id est talem, vt proposito obiecto illius, possim illud non appetere, & odio prosequi; hunc autem posse ferri ad rem in se impossibilem. Alterum, esse appetitum necessarium quoad speciem, quando scilicet eius obiectum non possumus odio prosequi, & ex hoc appetitu rectè inferri possibilitatem obiecti: cùmque talis sit erga visionem Dei, quam non possumus odio prosequi, rectè illam esse absolutè possibilem, ex eo appetitu colligetur.

Reiicitur Primò.

Hæc responsio clarè reiicitur. Primò, quia etiam circa rem omnino impossibilem potest esse appetitus quoad speciem necessarius: pone v. g. aliquem apprehendere suam felicitatem in obiecto aliquo impossibili, quod ab ipso possibile iudicatur; certè ita necessariò talis appetet eam facilitatem, vt non possit illam odio habere; quandoquidem reputat esse summam; non minùs quàm nos non possumus odio habere visionem beatam. Ergo ex appetitu quoad speciem necessario non infertur possibilitas obiecti secundùm se. Cuius ratio à priori suprà à nobis data est, scilicet necessitatem, vel libertatem appetitus, non prouenire ex eo quod obiectum in se habet, sed ex eo quod repræsentatur per cognitionem: huius autem repræsentationis veritas, vel falsitas, non ex actu appetitus, sed ex aliis principiis inuestiganda est. & idem est de bonitate aut malitiâ obiecti.

Secundò.

Contrà Secundò: multi sunt ex Christianis qui odio habent 5
visionem beatam, quatenus ita adhærent rebus terrenis, vt, si daretur illis optio, vel perpetuò eis fruendi, vel videndi Deum, hoc negligerent, & illud acciperent. Falsum ergo est obiectum huius appetitus, non posse odio haberi; seu hunc appetitum esse necessarium quoad speciem: nam licet beatitudinem in communi fortè nullus possit odio habere; at visionem Dei in particulari potest ex diuersis capitibus.

Responsio aduersariorum ad secundam oppugnationem.

Dices: Ea motiua sunt extrinseca visioni; secundùm autem ea quæ in se habet intrinsecè, non posse odio haberi. Sed contrà, quia hoc modo omne bonum honestum necessariò deberet amari quoad speciem; quia difficultates quæ in eo apparent sunt ei extrinsecæ; hoc autem meritò negat Vasquez: *Refellitur.* ergo etiamsi ea motiua, vt possit visio beata odio haberi, sint visioni extrinseca, sufficient tamen vt absolutè non dicatur necessarius quoad speciem amor illius.

Tertiò oppugnatur.

Contrà Tertiò, quia fortè, & circa rem impossibilem adhuc cognitam vt talem, potest esse necessaria complacentia quoad speciem: v. g. si apprehendam me habere aliquam diuinam perfectionem, scientiam v. g. vel omnipotentiam; certè licet, quia cognosco id esse impossibile, non possim efficaciter eam appetere; cùm tamen in hoc nullam rationem apprehendam in me mali; fortasse non potest non id mihi placere.

Replica ex S. Augustino.

Dices, à D. Augustino doceri lib. 4. contra Iulianum cap. 2. *Neque omnes homines naturali instinctu immortales & beati esse vellemus, nisi esse possemus*: ergo benè concluditur ex desiderio communi, visionis beatæ eius possibilitas.

Explicatur S. Aug. de beatitudine in communi.

6 Respondeo facilè ex D. Augustino, vel nimium probari, vel nihil. si enim loquitur S. Doctor de visione beatâ: ergo, cùm dicat nos eam appetere instinctu naturali, sequitur etiam naturaliter nos eam cognouisse vt possibilem: non enim naturaliter appetitur quod naturaliter ignoratur. Aduersarij autem, & meritò, negant notitiam naturalem visionis Dei antecedentem illum appetitum, cùm dicant Primò, ex ipso appetitu probari eius possibilitatem. Si verò lo-

quatur S. Augustinus de beatitudine, abstrahendo ab eo quòd in hoc vel illo bono consistat; sanè nihil circa visionem beatam ex Augustino inferretur. eum autem in solo hoc sensu locutum, patet: dicit enim hunc appetitum esse communem omnibus; at de visione clarâ Dei, non Ethnici, sed soli Christiani locuti sunt. & nec quidem omnes: Vasquez enim aliquibus SS. Patribus Græcis attribuit opinionem negantem eam visionem esse possibilem: ergo ex Augustino nihil infertur de visionis beatæ possibilitate; sed de aliquâ beatitudine in communi, abstrahente ab hac vel illâ. quod longè aliud est, de quo fusiùs in materiâ de Beatitudine.

Effectu viso non excitatur appetitus videndi caussam.

Ad confirmationem è num. 2. respondeo Primò, ex effectu viso non excitari appetitum videndi caussam, sed vel videndi vel sciendi caussam, saltem abstractiuè: sicut ex comprehensione creaturæ (quæ est effectus Dei) non excitatur in nobis appetitus Deum comprehendendi. *Ratio.* Ratio à priori est, quia non semper potest caussa cognosci eodem modo quo effectus. Secundò respondeo ex dictis supra, posse in nobis excitari aliquando appetitum circa rem omnino impossibilem.

7 *Ratio Secunda Diui Thomæ pro possibilitate visionis:*

Secundo probatur à D. Thomâ possibilitas visionis Dei, quia nostra beatitudo consistit in perfectissima operatione: hæc autem est visio Dei: ergo est possibilis. Respondeo, beatitudinem nostram consistere in perfectissimâ operatione possibili, vnde priùs debet supponi possibilis visio beata, quàm dicatur esse nostra beatitudo; *non vrget.* alioquin diceret quis possibilem esse æqualitatem nostri cum Deo, quia hæc esset maior beatitudo, quàm præcisè videre Deum: sicut maior beatitudo est, Deum videre, quàm abstractiuè eum contemplari. non ergo licet beatitudinem ponere in eo quod ex se maius bonum apparet, nisi priùs ostendatur possibile: non ergo debet visionis possibilitas persuaderi ex eo quòd esset nostra beatitudo, sed è contrario illam esse nostram beatitudinem, quia est maximum nostrum bonum, & aliunde scimus esse possibile.

Tertia ratio Scoti: Aliæ potentiæ intuitiuè noscunt suum obiectum, ergo & intellectus Deum.

Tertiò potest argui ex Scoto (qui etiam opinatur visionis possibilitatem posse demonstrari naturaliter) quod conuenit potentiæ imperfectiori, debet in suo genere conuenire & perfectiori: atqui potentiæ materiales inferiores intellectu possunt intueri suum obiectum: ergo & intellectus poterit intueri Deum, qui est obiectum illius.

Possibilis est potentia, cui naturale sit Deum abstractiuè cognoscere, repugnet videre.

Hæc ratio debilis valdè est: quia nulla est prorsus repugnantia in eo quòd detur aliqua potentia intellectiua, quæ naturaliter Deum possit cognoscere abstractiuè, diuinitus autem nequeat eum videre: quæ enim in hoc contradictio? ratio autem allata nimiùm probat; scilicet, etiam naturaliter nos posse Deum videre, quia visus etiam naturaliter videt colorem, & perfectiori potentiæ debet conuenire, quod naturaliter conuenit imperfectiori.

8 Absolutè respondeo ex doctrinâ à me sæpè datâ, non esse necessum vt res aliqua perfectior contineat perfectiones omnes rei inferioris: sufficit enim si habeat vnam aliam ex se maiorem. sic homo non continet velocitatem & pernicitatem auis, aut fortitudinem leonis: nec Angelus in suo genere potest sibi simile producere, sicut potest ignis ignem, equus equum, homo hominem: ergo nec est necessum, vt, si intellectus est perfectior visu, possit intueri Deum, sicut visus intuetur suum obiectum. Adde, in eâ perfectione intuendi colorem, etiam intellectum esse æqualem visui. Vt enim ex libris de Animâ suppono, quando visus efficit actum externum intuitiuum albedinis, etiam ipse intellectus efficit eiusdem intuitiuum.

Res perfectior non debet continere omnes perfectiones rei inferioris.

Quarta ratio: intellectus non potest quiescere in cognitione confusâ sui obiecti.

Quartò, Deus est sub obiecto naturali intellectus: continetur enim sub genere entis: ergo potest ab illo videri. Patet consequentia, quia intellectus non potest quiescere in cognitione confusâ & abstractiuâ sui obiecti: ergo poterit habere etiam intuitiuam. Respondeo, Deum vt cognoscibilem abstractiuè præcisè esse sub obiecto naturali intellectus; vnde nihil infertur de possibilitate cognitionis intuitiuæ: alioquin argueret quis posset, etiam à nobis Deum esse comprehensibilem, quia est absolutè sub obiecto naturali intellectus. *Deus vt cognoscibilis abstractiuè est obiectum.* Quod de inquietudine dicitur, parum vrget: fortè enim homo naturaliter non cogitaret de tali visione, si reuelationem non habuisset: quòd si cogitaret, & etiam eam optaret, deberet habere patientiam; perinde ac si quis optaret se esse tam potentem & sapientem quàm Deum: non enim est necessum, omnem appetitum in nobis impleri. An autem ille foret ordinatus, non hinc, sed aliunde dignoscendum.

9 *Conclusio. Non potest probari directè, visionem Dei esse possibilem:*

DICENDVM ergo, visionem beatam esse quidem diuinitus possibilem, fides enim ita docet; non tamen posse id à nobis ratione naturali ostendi, nisi indirectè, solúmque probabiliter, quatenus possumus respondere argumentis, quibus videtur eius possibilitas impugnari. Imò addo, nec fortè apprehensionem in nobis excitandam de visione clarâ Dei, nisi fides nobis id proposuisset: non enim haberemus principium de eâ re dubitandi. *sine fide vix apprehensionem de eâ haberemus.* Ratio à priori huius conclusionis est, quia ea quæ nobis supernaturalia sunt, non possunt à nobis cognosci possibilia, nisi fortè dicendo, Non apparet in hoc contradictio; interim tamen dubitare possemus, an re ipsâ aliqua esset alia repugnantia, quam nos non videremus. quod passim in aliis materiis Vasquez ipse inculcat, debuisset autem & hîc.

Supernaturalia non possunt cognosci possibilia, nisi quærendo non repugnantiam.

Addo Primò, nec quidem circa visionem eo casu nos dicturos, *nulla apparet repugnantia*: nam obiectiones infrà tangendæ tantæ sunt, vt, ni fides nos continuisset, haud dubiè dixissemus, eis benè probari talem visionem repugnare.

Addo vltimò contra eumdem Vasquez: cùm docuerit in creaturâ, v. g. in nostro intellectu, nihil esse quod habeat connexionem naturalem seu sibi identificatam cum visione beatâ; vnde docet, etiamsi ea omnia dona repugnarent, adhuc tamen res naturales easdem omnino in se intrinsecè immutatas futuras; non video quomodo potuerit docere, ex rebus naturalibus posse naturaliter inferri euidenter eius visionis possibilitatem.

Quòd si hinc obiicias, Ergo saltem in meâ sententiâ admittente eam connexionem essentialem poterit naturaliter demonstrari visionis possibilitas, facilè negabo consequentiam: quia cùm non cognoscamus quidditatiuè & comprehensiuè intellectum, non possumus eos terminos vt possibiles cognoscere: neque etiam Angeli id possunt, quia, vt suo loco ostendam, eis repugnat tam exacta comprehensio rei naturalis, licet alia minor non repugnet. sed de hoc alibi, vbi ostendo hanc replicam esse omnibus communem.

SECTIO

SECTIO II.

Obiectiones ab auctoritate contra possibilitatem visionis soluuntur.

Obiectio prima ex Scripturâ.

PRIMA sit ex locis Scripturæ, vbi Deus dicitur inuisibilis; qualis ille 1. ad Timoth. 6. *Quem nullus hominum vidit, sed nec videre potest.*

ex Patribus.

Secunda ex aliquibus Patribus, quos Vasquez disp. 37. cap. 2. conatur ostendere, negasse visionis possibilitatem: hi autem sunt Chrysost. Homil. 14. in cap. 1. Ioan. & tom. 5. Homil. 3. de incomprehensibili Dei naturâ. Hieron. tom. 5. lib. 1. in Isaiam. Cyrill. Alexandr. lib. 1. in Ioann.
10 cap. 22. Isidorus Quæstionibus in Exodum cap. 41. Epiphanius hæresi 70. Cyrill. Ierosol. Catech. 6. Basilius, eiusque frater Nyssenus, ille lib. 1. adu. Eunomium, hic lib. de Beatitudinibus, orat. 6. Theodor. in Epist. 1. ad Corinth. cap. 13. & Dialogo 1. qui dicitur Immutabilis. Ambros. lib. 1. in cap. 1. Lucæ. quos omnes explicari non posse Vasquez vbi suprà contendit. Ob quæ recentiores aliqui Thomistæ impudentiæ, temeritatis, cæcitatis, oscitantiæ Patrem Vasquez insimulant, quasi erroris, aut hæresis notam tantis Patribus inusserit iniquè. Eum ab hac iniustissimâ calumniâ fusè & eruditè vendicat P. Herize tract. 4. de Visione Dei, disp. 36. cap. 2. & 3. vbi horum Patrum verba referens, & Thomistarum explicationes refellens, manifestè ostendit, illorum aliquos, vt Nyssenum & Theodoretum, non pati explicationem, alios verò ita obscurè locutos, meliùs dicam, ita clarè videri negasse, Deum ab vllâ creaturâ videri posse, vt meritò Vasquez eis prædictam sententiam tribuere potuerit: quod de Chrysost. etiam P. Molina priùs censuerat. Videatur ibi P. Herize. Adde, non labefactari Catholicam doctrinam, etiamsi ante eiusdem claram definitionem vnus vel alter contrarium senserit. quare meritò Vasquez illos diligenter legit, ac fideliter citauit, quo hæreticis ostendit, sincerè à Catholicis SS. Patres explicari, nec doctrinam fidei fictis aut malè intellectis eorum testimoniis roborari. quod laudi potiùs quàm vitio vertendum Patri Vasquez.

Vasquez negat Patres aliter explicari posse.

Defenditur Vasquez à P. Herize contra Thomistas.

Pauci Patres & ante definitionem Ecclesiæ sic senserunt.

P. Herize obseruatio pro P. Vasquez.

Benè tamen obseruat P. Herize, ex his qui ita in Patrem Vasquez debacchati sunt, duos, dum conantur S. Isidorum excusare ab hoc errore, impingere illi alterum fortè æquè grauem,
11 quòd scilicet Deus possit à creaturâ comprehendi: vt appareat, non animo Isidorum excusandi, sed calumniandi P. Vasquez, id ab eis tentatum. Hæc pro Vasquez sufficiant.

Explicatur S. Chrysost. de comprehensione, aut visione Dei viribus naturæ.

Absolutè autem cum D. Thomâ, Suarez, Herize, & aliis arbitror Primò, Chrysostomum solùm negasse comprehensionis Dei possibilitatem; vel, naturæ viribus Deum posse videri; quia Anomæi, contra quos agebat, hoc videbantur docuisse. Verùm hinc replicat Vasquez: Non constat Anomæos docuisse, Deum à nobis posse comprehendi in sensu quo Scholastici vsurpant comprehensionem. Verùm hæc replica non vrget. Primò, quia expressè à nonnullis dictum fuit, tam perfectè Deum à nobis videri, quàm Deus ipse se videat. Secundò, quia cùm ipsi Anomæi expressè vtantur verbo comprehensionis, satis clarè videntur distinxisse inter visionem & comprehensionem. Neque est verum, ab antiquis Patribus non factam fuisse distinctionem inter visionem & comprehensionem: semper enim hæc duo in Ecclesia distincta fuère, præsertim ab Augustino; qui tamen fuit tempore Chrysostomi. Adde, hanc replicam non impugnare alteram partem nostræ responsionis de visione Dei viribus naturæ, in quo vt minimùm Anomæi errabant.

Replica Vasquez.

Solutio.

Etiam SS. Patres agnouerunt distinctionem inter visionem & comprehensionem.

Replicat Secundò Vasquez contra Chrysost.

Secundò replicat Vasquez, à Chrysostomo doceri, non videri quidquam substantiæ Dei, sed aliquid ab ipso deriuatum: sic enim Homil. 3. de incomprehensibili Dei naturâ, ad illud Isaiæ 6. *Velabant faciem*, &c. vbi hæc habet: *Quamquam non ipsam videbant lucem, nec ipsam sinceram substantiam, sed quæ videbant, condescensus erat & indulgentia.* Explicans verò Chrysostomus, quid sit condescensus, ait: *Cùm Deus non vt est se ostendit, sed quoad videre is potest qui aspectum eiusmodi meruit, eatenus firmitate videntis suam repræsentationem metitur.* Hæc ille. Respondeo, in explicatione ostendere Chrysostomum se agere de viribus naturæ: nam per *condescensus* non intelligit obiectum aliquod, quod videatur & dicatur à Deo oriri; sed intelligit, Deum se quasi humiliare, dum hominem eleuat ad sui visionem, & se attemperare in sui ostensione meritis cuiusque. Quibus duo docet: Primò, homines, si Deus per dona gratiæ eis infusa non condescenderet, non visuros Deum; Secundò, non videri de facto ab omnibus omni claritate & distinctione, sed prout merita cuiusque poscunt, & consequenter non comprehendi ab vllo.

12 Explicatur S. Chrysost. qui hic tantùm agit de viribus naturæ & comprehensione.

Duo docet S. Chrysostomus.

Secundò iudico, Hieronymum manifestè sensisse Deum à Beatis clarè videri: ita enim verba, quæ ex illo citat D. Augustinus tomo 2. epist. 3. testantur: præcedunt autem immediatè ea quæ nobis aduersari videntur: ergo in eis solùm negat, vel oculis corporalibus Deum videri posse, vt Augustinus eum interpretatur; vel naturaliter loquendo, nullam creaturam videre posse Deum, vt alij contendunt.

Hieron. explicatur ex August.

De Isidoro res est facilior: quando enim docet, Deum sibi soli & humanitati assumptæ notum esse, solùm docet, solam humanitatem inter creaturas videre omnia quæ sunt formaliter & eminenter in Deo: nec creaturis ceteris id posse communicari negat, sed solùm asserit, de facto non fuisse communicatum. Aliam verò visionem, quâ Deus, vt est in se, videatur, dummodò non omnes in eo creaturæ noscantur, non negat Beatis etiam de facto communicari.

13 Explicatur S. Isidorus.

Quoad reliquos Patres, dico eos posse explicari, vt negauerint vel solam visionem corpoream, vel, vt naturæ viribus eam posse obtineri: quòd si aliquis fortè obscuriùs loquatur, non propterea veritas ab Ecclesiâ definita minùs est amplectenda. Scripturæ autem loca, primo loco obiecta, faciliùs explicantur: loquuntur enim de visione Dei quandiu in hoc corpore sumus, aut de visione quam nos propriis viribus habere possimus. Replicabis, Angelos 1. Petri cap. 1. dici desiderare in Deum prospicere: ergo quia eum non vident.

Item alij Patres.

Scriptura de viatoribus, vel naturæ viribus loquitur.

Quomodo Angeli desiderant Deum videre; quia sine satietate vident.

Respondeo, variè posse eum locum exponi. Placet autem Gregorij Magni expositio, vt ideò dicantur desiderare, non quia non vident, sed quia non parit eis visio fastidium; ideò eam & possident, & veluti non possessam appetunt. Ex hoc autem loco confirmatur potiùs Catholica doctrina: non enim Angeli desiderarent prospicere, si id non esset possibile.

SECTIO III.

Obiectiones à calculatione infiniti.

14

Argumentum calculatorium, visionem fore infinitè perfectam.

Solutio communis.

Actus tantùm geometricè crescit ad augmentum obiecti.

Herize declarat hanc solutionem.

Quid proportio geometrica & mathematica.

PRIMA fit: Visio clara Dei est infinitè perfecta, ergo non potest creaturæ conuenire. Probatur antecedens, quia à perfectiori obiecto perfectior est actus, ergo ab obiecto infinito actus erit infinitus. Communi argumento communis adhibetur hæc solutio: actum scilicet non crescere arithmeticè ex perfectione obiecti, id est, non tantùm crescere quantum obiectum crescit, sed aliqualiter, seu geometricè: vnde etsi Deus sit infinitus excedens infinitè lapidem, non infertur, visionem de Deo futuram infinitam, & infinitè perfectiorem visione lapidis. Hanc solutionem sic explicat P. Herize suprà à num. 68. Proportio, inquit, mathematica est in ordine ad excessum determinatum, in eâdem semper quantitate, fixâ vnâ mensurâ immobili semper permanente; vnde semper versatur hæc proportio inter quanta, & auget semper æqualiter: proportio geometrica autem non est fixa mensura excessus, sed solùm consideratur ordo ad nobilius obiectum in aliâ specie superiori collocatum; vnde ad eam quicumque excessus in specie substantiali sufficiens est, nec cum æqualitate auget.

Declaratio P. Herize impugnatur.

Primò, non benè explicat illam proportionem.

Hæc tamen solutio omnino videtur insufficiens: & incipiendo à Patris Herize declaratione, non video quid intersit, mensuram esse fixam, aut non fixam: si enim à quocumque obiecto nobiliori actus crescit: ergo si sint infinita obiecta, è quibus crescat, habebit incrementum infinitum; quia siue fixum illud sit, siue non, est tamen aliquid: aliquid autem multiplicatum infinities facit infinitum.

15

Secundò, malè docet, augmentum mathematicum solùm esse inter res quantas.

Tertiò, non declaratur cur, si à quolibet obiecto augmentum accipit vsque ad infinita augmenta, non sit infinita visio.

Vrgetur in Deo.

Secundò malè docet, augmentum mathematicum solùm esse inter res quantas: nam gradus intensionis rerum spiritualium possunt illud habere in ordine ad nostram considerationem. si quis v. g. dicat: Actus vt vnus producit speciem vt vnum; ergo vt duo producet speciem vt duo, &c. nisi fortè faciat quæstionem de voce, dicatque eo ipso quòd sit numerus, dari aliquam quantitatem. Omissâ ergo (vt voces fugiamus) hac impugnatione, contra illam doctrinam sic arguo vlteriùs; quia dum dicit ad excessum geometricum sufficere, vt actus respiciat melius obiectum, siue excessus sit maior, siue minor, nihil penitus dicit pro puncto præsenti: nam inde non declaratur, cur si à quolibet obiecto augmentum aliquod accipitur, non debeat esse infinitum, cùm infinita accipiat incrementa ab infinitis obiectis. Quod vt intelligatur, fingamus, in Deo esse infinitas perfectiones ratione distinctas; vnam alterâ maiorem, per quas excedat creaturas; per minorem minorem creaturarum, per maiorem maiorem: si visio Dei vnam solam respiceret, haberet vnam perfectionem; si duas, haberet duas; ergo respiciens omnes eas perfectiones, habebit ab omnibus simul infinita incrementa, ergo infinitam perfectionem. Quòd autem de facto non sint distinctæ illæ perfectiones, non obest: nam sunt altiori modo, & consequenter reddunt obiectum in se nobilius, quàm si essent distinctæ; & consequenter etiam facient visionem nobiliorem, vt paulò pòst vrgebo. Adde, fortè posse ratione nostrâ eas perfectiones modo prædicto distingui.

16

Reiicitur communis solutio.

Hinc reiicitur solutio tota: nam licet ex perfectiori obiecto non crescat visio tantum, quantum ipsum crescit obiectum, respectu obiecti minoris; si tamen crescat aliquid, debet crescere in infinitum ex infinitis obiectis inæqualibus: habet enim infinita incrementa: ergo licet incrementum non sit tantum, quantum incrementum ipsorum obiectorum, ideóque rectè infeґratur, visionem non esse tam infinitam quàm obiectum, semper tamen infinitum habebit incrementum.

Alia solutio refutatur:

collocat visionem in altiori ordine.

Ille excessus non fit per diuersas perfectiones distinctas, sed vnam indiuisibilem.

Huic argumento aliter responderi posset, solùm sequi ex illo, visionem obiecti infiniti excedere infinitas visiones aliorum obiectorum Deo inferiorum. quod potest fieri, si visio Dei sit in altiori ordine, licet non sit infinita: sicut homo excedit infinitas species animalium inter se inæquales; nec tamen ideò est infinitus: quia ille excessus non fit per diuersas perfectiones re aut ratione distinctas, quarum vna excedat vnam speciem, & alia aliam; sed per vnicam re & ratione indiuisibilem, scilicet, per ipsam formalissimam rationalitatem, vnde non est necesse, in homine esse infinitas perfectiones re aut ratione, sed vnam in altiori ordine. Hæc solutio videtur insinuare, quòd si ille excessus esset per perfectiones distinctas, sequeretur futurum infinitum. inde arguo contra illam, Ergo a fortiori sequetur, si sit per vnicam indiuisibilem eis æquiualentem. Patet, quia perfectius est continere infinitas perfectiones per vnicam formalitatem, quàm per infinitas: quò enim cum minori distinctione perfectiones reperiuntur, eò sunt maiores.

17

Tenentur dicere, si fieret per distinctas, futurum infinitum:

imò est, si solùm fit per vnicam.

Solutio nostra, esse ibi perfectiones infinitas eminenter.

Infinita perfectiones limitata non arguunt infinitam perfectionem simpliciter.

Ratio à priori: quia cum illis infinitis perfectionibus habet multas admixtas imperfectiones, & caret aliis infinitis perfectionibus,

Respondendum ergo est argumento, concedendo ibi esse perfectiones infinitas in aliquo genere eminenter, & consequenter esse aliqualem infinitatem; at infinitas perfectiones limitatas non arguere infinitam perfectionem simpliciter & absolutè in eo qui illas continet. Homo enim continet in se infinitas cognitiones possibiles de infinitis obiectis, & quælibet earum est perfectio aliqua; nec tamen homo ideò est infinitè perfectus. Prætereà in istis perfectionibus idem homo excedit leonem; & tamen eum non excedit infinitè. quod de visione Dei eodem modo dicendum, ac proptereà negandum, eam simpliciter & absolutè esse infinitè perfectam. Ratio à priori est, quia infinitum in essentiâ, est ens à se nullam dicens imperfectionem. Cùm ergo homo, licet habeat ratione nostrâ infinitas perfectiones, habeat tamen imperfectiones multas admixtas (idem est de visione Dei) insuper habet defectum aliarum infinitarum perfectionum; inde fit, vt non sit infinitus in essentiâ, nec excedat infinitè vllam creatam, quantumuis inter ipsum & creaturam possint interponi infinitæ aliæ inter se inæquales.

18

Applicantur hæc solutioni communi.

Putant aliqui si excessus non sit tantus in visione vt in obiecto, non esse infinitum in essentiâ: hoc enim non admittit maius. Sed contrà infinitum in

Ex his fortasse tentaret quis defendere communem solutionem suprà positam de augmento geometrico in visione: nam eo ipso quòd excessus in visione non sit tantus quantus est in obiecto, sequi videtur non futurum excessum infinitum in essentiâ (de quo in præsenti:) nam infinitum in essentiâ non patitur aliud supra se maius: est enim quod continet omnem perfectionem possibilem simpliciter simplicem.

Adhuc tamen sic explicata solutio in meis principiis difficultatem patitur: dixi enim sæpè, præcipuè in materiâ de Trinitate, posse in Deo concipi perfectiones infinitas inæquales, & eo ipso

essentiâ potest esse inæquale. Exemplum Trinitatis.

ipso vnam maiorem alterâ; item personalitates diuinas esse infinitas simpliciter; & tamen maiorem illis esse ratione nostrâ perfectionem essentiæ, quam formaliter non continent. Ideò in materiâ de Incarnatione reieci quosdam, qui probare voluerunt, peccatum non esse infinitum

Si peccata essent infinita malitia, posset vnum dare grauius altero.

in ratione mali; quia alioquin quodlibet esset summè malum. Dixi enim ibi, hoc argumentum non esse efficax: nam infinitum etiam in essentiâ concipi potest vnum maius altero. Ergo non benè concluditur, visionem beatam non esse infinitam, eò quòd habeat aliud supra se, & non contineat omnem perfectionem simpliciter simplicem.

Explicatur magis nostra solutio. Non ideò visio est finita, quòd careat maximâ perfectione, sed quòd imperfectiones habeat admixtas.

19 Respondeo, me ideò suprà non ex carentiâ maximæ perfectionis desumpsisse limitationem visionis, sed ex admixtis imperfectionibus defectibilitatis creaturæ; has autem debet excludere infinitum quodlibet in essentiâ, vt eas excludunt relationes diuinæ; etiamsi positiuam omnem perfectionem in quolibet genere non includat quælibet ex illis: & eodem modo etiam ea prædicata, quæ in Deo ratione nostrâ sunt minora, excludunt omnem imperfectionem, ac propereà meritò sunt infinita in genere entis.

Aduerte, hoc argumentum calculatorium latè patere.

Pro maiori verò solutione argumenti præcipui, aduerte illud non solùm fieri contra visionem Dei, sed contra amorem, & omnem alium respectum transcendentalem ad terminum infinitè perfectum; imò contra res purè absolutas, quæ excedunt alias infinitas & inæquales, vt in exemplo posito de homine. Vnde in omni casu eodem modo illi respondendum est; & eò clariùs ostenditur, non posse propter illud specialiter negari visionis claræ Dei possibilitatem. Et id memoriâ retine, pro dicendis infrà de visione omnium creaturarum in Deo, ne opus sit iterum id repetere.

Malè dicunt aliqui, hoc argumentum solùm valere in comprehensione, aut tantùm intuitione:

Vnde infero, immeritò ab Herize num. 66. cum nonnullis aliis doceri, prædictum argumentum non habere vim, nisi in solâ cognitione comprehensiuâ; ab aliis verò in solâ intuitiuâ, eò quòd cognitio abstractiua sit imperfectior visione: ergo non est infinita, licet visio Dei deberet esse infinita. Item cognitio abstractiua
20
de Deo esse potest imperfectior aliâ cognitione abstractiuâ inferioris obiecti, si aliunde defectus ille suppleatur: ergo non infertur, eam futuram infinitam, licet habeat Deum infinitum pro obiecto: ergo in ea non habet vim calculatio suprà obiecta.

Ostenditur etiam commune esse abstractiuæ cognitioni.

Dico, immeritò id doceri: est enim in omnibus eadem penitus difficultas; quia argumentum suprà factum, & eius calculatio debet fieri ceteris paribus (quod auctores hi non considerarunt) hoc modo, Cognitio abstractiua ceteris paribus, quò nobilius habet obiectum, nobilior est: ergo, si obiectum crescit in infinitum, cognitio abstractiua de illo crescit in infinitum, & infinitè excedet aliam, ceteris paribus, terminatam ad obiectum infinitè imperfectius. Nec argumentum desumitur propriè à cognitione intuitiuâ respectu abstractiuæ, vt hi videntur supponere, sed ab infinitate obiecti excedentis alia obiecta infinitè. vnde quod de cognitione infertur, locum habet tam in abstractiua, quàm in comprehensiuâ, quàm in intuitiuâ, quia quælibet accipit perfectionem ab obiecto, licet vna accipiat maiorem quàm altera. Est ergo difficultas communis omnibus respectibus ad obiectum infinitum. Vnde concludo, hoc argumentum etiam à nobis non solùm probabiliter, sed & euidenter solui; quod non benè Herize suprà negauit: vel saltem ostendi euidenter, ob illud non negandam visionis possibilitatem, vt suprà dixi.

SECTIO IV.

Obiectio è virtute productiuâ infiniti.

Obiectio Secunda ex ratione.

Quare virtus productiua rei infinitæ debeat esse infinita, & non virtus cognoscitiua.

Multum probat.

ARGVERET quis: Virtus productiua rei infinitæ est infinita: ergo etiam cognoscitiua rei infinitæ erit infinita. Antecedens videtur per se notum: consequentia est bona: nam modus tendendi circa terminum per cognitionem nobilior est, quàm per productionem: ideò perfectior est cognitio caloris, quam eius productio: ergo si ad productionem esset necessaria infinita perfectio, à fortiori erit ad visionem. Respondeo Primò, nimiùm hoc argumento probari, scilicet, nec Angelum ab homine, nec superiorem Angelum ab inferiori posse cognosci, etiam abstractiuè, sicut nec produci possunt. Absolutè ergo dico, ex genere suo perfectiorem esse modum tendendi per actionem, quàm per cognitionem, quia actio supponit in agente continentiam effectus, quam non supponit in cognoscente cognitio: vnde fit, vt infinitum non nisi ab infinito produci queat: possit verò cognosci saltem abstractiuè. Obiectio autem æqualiter videtur probare de omni cognitione. 21

Perfectior modus est tendendi per actionem, quàm per cognitionem.

Per accidens apud cognitio est perfectior productione.

Ad exemplum de calore respondeo, per accidens ibi contingere, vt perfectior sit cognitio illius, quàm productio: eo enim quòd calor valdè est imperfectus, continentia etiam sui exiguam arguit perfectionem in causa, quæ facilè compensatur à potentiâ cognoscitiuâ eiusdem caloris. At in Angelo maiorem perfectionem arguit productio illius, quàm cognitio: & sic in aliis effectibus perfectis & substantialibus.

Replica: Est vna substantia solùm productiua similis, & altera solùm cognoscitiua.

Replicari potest: Si esset vna substantia spiritualis, quæ solùm posset producere alteram sibi similem; alia verò, quæ solùm posset cognoscere sibi similem; perfectior esset hæc quæ posset cognoscere, quàm quæ posset producere: magis enim æstimabile est, habere eam virtutem cognoscendi, quàm virtutem operandi aliam sibi similem. hæc enim non esset vitalis, secùs illa: ergo ex genere suo perfectior est virtus cognoscitiua quàm productiua, etiam respectu cuiuscumque termini quantumuis perfecti: atqui ad producendum requiritur æqualitas cum termino: ergo etiam ad cognoscendum. 22

Perfectior esset quæ posset producere sibi similem.

Vrges: Ergo homo est perfectior Angelo.

Respondeo: In Angelo ex aliis capitibus compensatur excessus ille.

Respondeo, negando eam substantiam esse perfectionem quæ præcisè cognoscere posset alteram: perfectior enim esset quæ posset producere sibi similem. Sed hinc replicabis, Ergo forma ignis, quæ potest producere alteram formam substantialem, perfectior erit Angelo non potente aliquid substantiale producere. Nego consequentiam: nam ex aliis capitibus compensatur excessus, quem in eo puncto habet ignis. Potest enim Angelus non solùm noscere ignem, sed multas alias substantias longè perfectiores, potest amare, frui Deo: est item spiritualis, loco motiuus: quorum nihil habet ignis. Fateor, si Angelus nihil aliud haberet quàm cognoscere ignem, futurum minùs perfectum igne qui posset

posset alium producere. Neque obstat, vnam esse vitalem, alteram non: nam licet ceteris paribus vitalitas sit nobilior quàm non vitalitas; nihilominùs potest excessus ille aliunde compensari, vt compensatur per eam virtutem productiuam.

Solutio alia ad argumentum.

Fortè posset aliter replicæ & argumento responderi, suppositâ continentiâ effectus in caussa, minorem esse etiam ex genere suo vim productiuam virtute cognoscitiuâ.

23 *Non est idem, rem aliam continere, & posse producere.*

Pro cuius intelligentiâ aduerte Primò, non esse idem, vnam rem continere aliam, ac posse illam producere: etenim non minùs adamas continet perfectiones alterius adamantis, quàm ignis alterius ignis: tam enim est eiusdem speciei vnus adamas cum alio, & illi omnino æqualis, ac vnus ignis alteri igni: & tamen adamas non potest producere alium adamantem, ignis verò producit alium ignem.

Virtus cognoscitiua si habeat continentiam effectus, est perfectior productiuâ.

Aduerte Secundò, à me dictum, in tantum caussare esse ex se perfectius quàm cognoscere, in quantum cognoscere non arguit continentiam effectus; quam tamen arguit caussalitas effectiua.

Exemplum: Si duæ substantiæ continerent adamantem, & vna præcisè posset eum producere, altera præcisè cognoscere, cognoscitiua perfectior esset.

Iis positis dico, si daremus per impossibile duas substantias in reliquis prædicatis æquales, quarum vna v. g. præcisè posset adamantem producere, non verò cognoscere; altera verò, licet contineret perfectionem adamantis, non posset eum producere; cognoscere tamen posset, & quidem nihil aliud præter illum; in tali casu dico perfectiorem futuram quæ posset cognoscere: nam in continentiâ effectus ambæ conueniunt: ergo cessat ratio, ob quam dixi nobiliorem esse vim caussatiuam vi cognoscitiuâ; positâ autem æqualitate in continentiâ perfectionum, nobilior videtur vis noscitiua earum perfectionum, quia vitalis est, quàm vis purè physicè productiua.

SECTIO V.

Argumentum ab incapacitate naturali Deum videndi.

Obiectio Tertia ex ratione.

VLTIMO sic quis argueret: Angelus & homo naturaliter non possunt Deum videre, ergo neque diuinitus. Patet consequentia, quia nulla potentia potest eleuari extra suum obiectum, etiam diuinitus: ideò enim auditus non potest eleuari ad percipiendum colorem, quia hic est extra obiectum ipsius. Mirum est, quot solutiones huic argumento adhibeantur, in omnibus tamen petitur principium.

Potentia eleuatur extra suum obiectum.

24 *Solutio Prima, petens principium.*

Primò dicitur, Deum esse intra sphæram supernaturalem intellectus, non intra naturalem. Sed contrà, Ergo non est verum illud principium, Nulla potentia vitalis potest eleuari extra suum obiectum naturale; imò potest etiam dicere, colorem esse intra sphæram supernaturalem auditus, licet intra naturalem non sit. Et per hanc distinctionem de quacumque potentiâ dici posset, esse eleuabilem ad quodcumque; quia licet illud obiectum esset extra sphæram naturalem, diceretur esse intra supernaturalem.

Omnia possent dici intra sphæram supernaturalem cuius potentiæ.

Solutio Secunda. Ens vt sic est obiectum intellectus, sub quo continetur Deus.

Respondent Secundò, nostrum intellectum ferri naturaliter in obiectum vniuersalissimum, scilicet in ens vt sic, intra quod continetur Deus; auditum autem solùm ferri in sonum, sub quo non continetur color: ideò posse nostrum intellectum eleuari ad videndum Deum, absque eo quòd extrahatur à suo obiecto; secùs auditum ad percipiendum colorem. Sed contrà: Quia, etsi naturaliter intellectus tendat in ens vt sic; non tamen potest naturaliter videre Deum contentum sub ente vt sic; potest autem videre multa alia entia. Vnde infero in ordine ad visionem, de quâ in præsenti, non esse naturale obiectum ens vt sic, prout comprehendit Deum, sed ens creatum præcisè, ideoque quando eleuatur intellectus ad videndum Deum, procul dubio extrahitur ab obiecto naturali à se visibili: ergo adhuc manet tota difficultas. Alias solutiones omitto, ad solidam venio.

Contrà: Obiectum intellectus non est ens vt sic, sed creatum.

Responsio Prima vera: Deus potest potentiam eleuare vltra suum obiectum.

Respondeo ergo Primò, concesso antecedenti, negatâ consequentiâ. Ad probationem nego antecedens, nulla enim est repugnantia in eo, quòd aliqua potentia cognoscitiua diuinitus eleuari possit ad cognoscendum aliquod obiectum, quod naturaliter, nec quidem abstractiuè, cognoscere possit: ita enim multi de facto dicunt, nostros oculos in cælo eleuari ad videndum colorem & lucem supernaturalem, quos naturaliter nullo modo nec abstractiuè potest oculus videre. Et quidquid sit de facto, in ordine ad potentiam absolutam, non video vllam contradictionem in tali potentiâ. Cur autem hinc non inferatur, visum posse eleuari ad obiectum auditus, & è contrario: dixi in libris de Animâ, tradens hanc doctrinam vniuersalem, non licere vllo modo argumentari sic: *Hæc potentia capax est, vt eleuetur ad obiectum tale cognoscendum, ergo & illa erit capax:* naturâ enim suâ potest vna habere repugnantiam, quam altera non habet, & è contrario.

25 *Visus eleuatur in cælo ad videndum colorem supernaturalem.*

Visus non potest eleuari ad obiectum auditus, propter repugnantiam sibi peculiarem.

Responsio Secunda vera: Deus est intra obiectum intellectus. Color quoad substantiam est extra sphæram auditus, Deus verò solùm quoad modum est extra sphæram intellectus.

Respondeo Secundò, negando Deum esse extra naturale obiectum nostri intellectus, saltem quoad substantiam: potest enim naturaliter à nobis abstractiuè cognosci, licet sit improportionatus quoad modum: vnde dum eleuatur intellectus ad videndum Deum, non eleuatur extra suum obiectum, sed ad illud perfectiùs attingendum, è quo constat differentia inter auditum respectu coloris, & intellectum respectu Dei: quia color non solùm quoad modum, sed quoad substantiam est extra naturalem sphæram auditus, Deus verò solùm quoad modum. Hæc est communis & probabilis solutio; sunt tamen duæ graues obiectiones contra illam.

Prima obiectio contra secundam solutionem.

Prima, quia non videtur repugnare de potentiâ absolutâ intellectus, aliquis potens naturaliter cognoscere abstractiuè Deum; cui tamen omnino repugnet etiam diuinitus eleuari ad videndum Deum: ergo non est bona consequentia. Obiectum est proportionatum quoad substantiam intellectui, ergo potest eleuari ad videndum illud. Huic obiectioni fortè aliquis negaret antecedens, immeritò tamen: quæ enim contradictoria sequuntur ex tali intellectu? nam cognitio abstractiua cùm sit imperfectior intuitiuâ, non potest habere essentialem connexionem ex conceptu suo cum intuitiuâ: ergo potest esse aliqua potentia capax abstractiuæ cognitionis, & omnino incapax intuitiuæ. imò, quod maius est, nec cognitio intuitiua, licet perfectior sit, habet necessariò sibi annexam abstractiuam: sensus enim possunt cognoscere intuitiuè suum obiectum, & nullo modo abstractiuè, etiam diuinitus. Non potest ergo ibi esse aliqua repugnantia, in eo quòd vnum separetur ab altero.

26 *Potest esse potentia capax tantùm abstractiuæ cognitionis: intuitiua non habet necessariò annexam abstractiuam.*

Potest dari intellectus cognoscitiuus præcisè hominis, non autem Angeli.

Confirmatur. Iuxta veriorem sententiam, possibilis est intellectus vnus cognoscitiuus præcisè hominis, nō autem Angeli, quia istæ cognitiones

non

non habent inter se essentialem connexionem, vt ostendi in libris de Animâ. Quod verò nonnulli recentiores obiiciunt, scilicet hîc non agi de omnipotentiâ Dei, sed de naturis rerum, ideo-

Agitur hic de rerum naturis in ordine ad absolutam potentiam.

27 que malè recurri ad hoc, quòd non sequantur duo contradictoria; hoc, inquam, est æquiuocatio: nam licet agamus de naturis rerum, agimus tamen in ordine ad potentiam absolutam; an scilicet repugnet, Deum producere talem substantiam. eo autem ipso ad contradictoria recurrendum est, sicut in omnibus aliis rebus; quia etiam in illis agitur de rebus ipsis; & consequenter in omni casu dicere possent hi, ineptè recurri ad contradictoria. Constet ergo rectè ex eo quòd non sit repugnantia inferri, posse Deum creare inter potentias spirituales cognoscitiuas, vnam limitatam ad hoc obiectum, aliam ad illud; sicut contingit in materialibus sensitiuis. Vnde rursus arguo, Ergo à fortiori poterit esse alius intellectus potens cognoscere Deum abstractiuè, nullo verò modo intuitiuè; maior enim est hæc differentia, quàm illa.

Respondeo, Datâ naturali abstractiuâ, malè infertur eleuatio intuitiua Dei.

Respondeo ergo obiectioni, fatendo consequentiam hanc non esse bonam, *Potest naturaliter intellectus abstractiuè cognoscere Deum, ergo poterit eleuari ad intuitionem*: si enim consequentia esset bona, certè argumentum naturale positiuum haberemus ad probandam visionis Dei possibilitatem, cuius contrarium suprà ostendimus. In solutione autem paulò antè datâ, non contendi ego positiuè probare possibilitatem visionis; sed præcisè respondere argumento contra illam facto, & desumpto ex eo quòd nulla potentia possit eleuari extra suum
28 obiectum, cui respondi, admittendo antecedens, negando tamen intellectum per visionem Dei eleuari extra suum obiectum: quod euidenter ostendi: nam naturaliter potest Deum abstractiuè cognoscere. Vtrùm autem inferatur ex hoc positiuè, quòd possit eleuari ad visionem eiusdem obiecti, non docui, imò dico expresè, non inferri: neutra enim pars contradictionis necessariò infertur ex eo antecedente, sed potest capacitas videndi coniungi cum virtute cogno-

Abstractiuæ coniungi potest eleuabilitas & ineleuabilitas ad visionem.

scendi naturaliter abstractiuè: quia in hoc nulla appatet repugnantia. & ita contingit de facto in nostro intellectu. Potest etiam in alio subiecto cum eâ virtute naturali cognoscendi abstractiuè coniungi incapacitas visionis, etiam in ordine ad potentiam absolutam; quia & in hoc nulla est repugnantia. & ita contingeret in illo intellectu, quem dixi possibilem, in quo tamen incapacitas ad visionem, non inferretur ex antecedente in obiectione posito; id est, ex eo quòd extraheretur extra suum obiectum: id enim falsum esset, quia si saltem abstractiuè poterat cognoscere illud obiectum; ergo casu quo illud intuitiuè cognosceret, non extraheretur extra suum obiectum. Ea ergo repugnantia aliunde

Ineleuabilitas ex naturali limitatione alicuius intellectus probaretur.

probari deberet, ex propria scilicet limitatione illius potentiæ: qua limitatione noster intellectus caret, ideóque non infertur illi esse impossibilem visionem Dei. Quòd verò noster in-
29 tellectus non habeat limitationem, licet non possit positiuè suaderi, vt dixi sect. 1. non potest tamen positiuè impugnari. quod mihi sufficit, vt ostendam, a Fide docente eam eleuationem nihil tradi rationi contrarium. quod solùm iam intendo, respondendo argumentis.

Hinc regula falsa reiicitur.

Ex his concludo, non rectè in præsenti tradi regulam hanc, Posse scilicet omnem potentiam cognoscitiuam eleuari ad videndum supernaturaliter obiectum, quod naturaliter potest attingere abstractiuè: ostensum enim est, posse esse aliquam, cui ea eleuatio repugnet.

Secunda obiectio, contra solutionem tertiæ obiectionis hic.

Secunda obiectio contra solutionem è numer. 25. Deus est obiectum voluntatis quoad substantiam, & tamen voluntas non potest eleuari ad eum cognoscendum, quia cognitio est modus diuersus tendendi in obiectum à modo naturali voluntatis: ergo similiter non potest intellectus eleuari ad videndum Deum; quia videre Deum, est modus tendendi alienus à modo naturali cognoscendi eum abstractiuè. Respondeo, discrimen esse manifestum: nam voluntas neque circa Deum, nec circa obiecta alia, potest naturaliter versari per cognitionem; vnde neque ad Deum, neque ad aliud obiectum vi-

Respondeo: Voluntas circa nullum obiectum versatur cognoscitiuè.

dendum potest eleuari, intellectus autem habet 30
modum tendendi per visionem & cognitionem vt sibi propriam, saltem circa alia obiecta; ideóque cùm aliunde Deus sit obiectum ipsius quoad substantiam, non ostenditur illi repugnare eam eleuationem, etsi voluntati repugnet eleuatio ad cognoscendum.

SECTIO VI.

Duæ aliæ obiectiones contra possibilitatem visionis.

Obiectio Quarta: Ergo & oculus eleuabitur ad visionem. Contrà: Quia intellectus est longè perfectior.

PRIMA, quia si intellectus potest eleuari ad visionem Dei, poterit etiam eleuari oculus corporeus. quod est falsum. Nunc nego sequelam: nam cùm intellectus sit multò perfectior oculo corporeo, non est bona consequentia, *Intellectus potest Deum videre; ergo & oculus corporeus.* Vtrùm autem aliunde id absolutè probetur, dicam disputat. 6. sectione 1.

Obiectio Quinta: Oculus non est eleuabilis, vt videat Angelum. Tres responsiones reiectæ.

Secunda sumitur ex eadem potentiâ visiuâ corporeâ, quæ non potest eleuari ad videndum Angelum, ergo nec intellectus noster ad videndum Deũ. Patet consequẽtia, quia magis distat Deus à nostro intellectu, quàm Angelus à nostro oculo.

Non pauciores huic obiectioni traduntur solutiones, quàm argumento tertio; in quibus etiam plane petitur principium. Primò enim 31
respondetur, Deum in genere entis magis distare a nostro intellectu, quàm Angelum ab oculo; non tamen in genere obiecti. Sed contrà, quia argumentum probat distantiam in genere obiecti ex distantiâ in genere entis; cui nullo modo per hanc distinctionem fit satis. Secundò respondet noster Fasolus in art. 1. dub. 8. num. 46. Angelum non solùm distare ab oculo, sed simul ipsi opponi; quod non habet Deus respectu nostri intellectus; ideóque hunc posse eleuari ad videndum Deum, non verò oculum ad visionem Angeli. Sed contrà Primò euidenter, quia non magis opponitur ens materiale non materiali, quàm creatum non creato, & finitum non finito; imò fortè quis diceret, creaturam esse magis oppositam Deo, quàm alteri creaturæ. Secundò, quia intellectus potest cognoscere ea quæ sibi opponuntur, qualia sunt priuatio intellectus, chimæra, &c. ergo ex hoc capite etiam oculus posset Deum videre. Tertiò alij respondent, Deum & intellectum esse sub eodem genere spiritualitatis, quod non habet Angelus & oculus. Contrà, quia oculus & Angelus sunt sub eodem genere creaturæ, quod non habet Deus & intellectus noster. cur autem

Primò, Distantia vt ens, & vt obiectum nihil soluunt.

Secundò, Plus opponitur infinitum finito, quàm materiale immateriali.

Tertiò, Angelus & oculus sunt

creatura, non Deus & intellectus noster.

autem hæc continentia erit minùs ad visionem vtilis quam illa, cùm semper maneat verum, plus distare Deum ab Angelo; quam hunc ab oculo corporeo: Respondendum ergo, in istis rebus non considerari differentiam in genere entis, nec ex eà vllum fieri argumentum bonum: nam minùs oculi substantia distat à se, quàm à luce; & tamen hanc videre potest, non verò substantiam oculi. Ex naturà ergo potentiarum prouenit, vt hæc possit tale obiectum, non verò aliud cognoscere: nec vllo modo licet ab vnà ad aliam argumétari, vt sæpè dixi in hac materiâ, & in libris de Anima.

32 *Respondeo: Ex naturâ potentiarum est, vt hoc tantùm obiectum percipiant.*

DISPVTATIO QVINTA.

An visio Dei ex suo conceptu sit omni creaturæ supernaturalis.

1 INQVIRIMVS, vtrùm visio sit supra naturales vires hominis & Angeli, & vnde id proueniat. Eàdem autem viâ de aliis substantiis possibilibus nobis agendum erit.

SECTIO I.

Quæ certa sunt, statuuntur.

Visio clara Dei homini & Angelo est supernaturalis.

HOMINI & Angelo esse supernaturalem, videtur manifestè de fide ex Clement. *Ad nostrum.* de Hæreticis, vbi contra Beguardos & contra Beguinas damnatur hęc propositio, *Quod scilicet quelibet intellectualis natura in se ipsâ sit beata naturaliter, & non indigeat lumine gloriæ, ipsam eleuante ad videndum Deum.* Et benè obseruat Vasquez disp. 41. eos hæreticos, dum dixerunt, hominem in se naturaliter esse beatum, non voluisse dicere, id habere à se sine vllo superaddito: nam ipsi in aliâ propositione ibidem damnatâ, docebant, hominem posse in hac vitâ consequi beatitudinem; vbi manifestè supponunt, hominem non habere illam per suam essentiam: si enim hoc esset, non solùm posset; sed necessariò eam omnes haberent. quod nulli, quantumuis hæretico, potuit in mentem venire: voluerunt ergo illi hæretici docere, viribus naturæ posse hominem visionem beatam obtinere, quod in eâ Clementinâ damnatum est. Pro hac eâdem veritate afferuntur etiam aliqua loca sacræ Scripturæ. S. Pauli 1. Tim. 1. *Soli Deo immortali & inuisibili.* quod saltem naturaliter id repugnare ostendit. & ad Rom. 6. *Vita æterna gratia Dei:* ergo visio beata, in quâ vita æterna consistit, est gratia Dei, & consequenter homini supernaturalis. item 1. Ioan. 4. *Deum nemo vidit vmquam.* Sanctorum Patrum testimonia vide apud Vasquez ibi: superfluum enim ęst ea hîc congerere. Si enim Concilia & Patres toties docent, non posse nos viribus naturæ, meritum vitæ æternæ habere, ac cetera quæ ordinátur ad vitam æternam, multò minùs ipsam vitam æternam: quid enim quærerentur frustrà media supernaturalia pro re, quam naturalibus viribus obtinere possemus; ergo in hoc punctо non est hærendum.

Beguardi & Beguinæ aiunt hominem ex se fieri beatum.

2 *Nec meritum, nedum visio, habetur viribus naturæ.*

Priùs tamen, quàm ad præcipuam difficultatem veniamus, ex dictis reiiciendus nobis occurrit Durandus apud Vasquez suprà cap. 2. qui, licet doceat, visionem beatam in hoc ordine rerum esse supernaturalem, ne videatur opponi veritati Catholicæ; ita tamen hoc explicat, vt parum differat ab hæreticis: repugnantiam enim hanc non refert, nisi solùm in impedimentum corporis, quia dum homo est in eo, non alia ab his quæ per sensus intrant, intuitiuè cognoscere potest; vnde ablato illo impedimento, per se iudicat Durandus posse hominem intuitiuè videre Deum. Fundamentum illius est; quia, cùm Deus sit intellectus nostri obiectum, cognoscimus enim illum, abstractiuè saltem, in hac vitâ; si proponatur clarè eidem intellectui impedimentis ablatis, necessariò illum intuebitur: sicut visus ablato impediméto, & proposito clarè colore, potest eum intueri. Pro hac sententiâ referri solet Scotus, quem benè excusat Vasquez ibi: nam licet necessitatem luminis gloriæ neget, non tamen negat, intellectum debere eleuari ad eam visionem. quod longè aliud est, de quo infrà.

Durandus ait, non tam per corpus tantùm arceri à visione.

3

Scotum excusat P. Vasquez.

Hæc Durandi sententia rectè ibidem reiicitur à Vasquez, quia Concilium Viennense in animabus separatis, vbi iam impedimentum corporis est ablatum, requirit lumen gloriæ eleuans. Secundò, quæ diximus de gratiâ requisitâ ad promerendam gloriam, eodem modo vrgent Durandum: quia opera supernaturalia non requiruntur præcisè vt auferatur impedimentum, id est, vt homo moriatur: mors enim sine gratiâ contingit. Solùm ergo requiritur, vt sit proportio cum tanto præmio; ergo sicut media sunt supernaturalia, ita etiam erit ipsum præmium. Tertiò, benè impugnatur à Vasquez: nam cùm impedimentum æqualiter auferatur omnibus, & vis naturalis intellectus in se, sit in omnibus hominibus æqualis; sequeretur, omnes æqualiter Deum visuros. quod est hæreticum. Quartò, quia sequeretur animas omnes extra corpus, imò & dæmones ipsos visuros Deum; quia est ablatum impedimentum, & omnes habent vires naturales eo ablato videndi Deum.

Sententia Durandi reiicitur Primò à Concilio Viennensi.

Secundò, quia supernaturalia tantùm requiruntur ad proportionem cum præmio.

Tertiò, quia aliàs Deus ab omni intellectu æqualiter videretur.

Quartò, omnes animæ separatæ, etiam damnatæ, viderent Deum.

4 *Durandus dicet, à Deo hæc absurda impediri.*

His duobus argumentis respondere posset Durandus, diuinitus à Deo fieri, vt & qui sanctior est eliciat perfectiorem visionem, etiamsi habeat æqualem intellectum; & vt damnati ac dæmones, animæ item in Purgatorio non videant Deum. Hæc tamen solutio facilè reiicitur, Primò in sententiâ ipsius Durandi, qui cùm neget Deum immediatè concurrere ad operationes creaturæ, difficillimè explicare poterit, quo pacto Deus impediat, cùm iam sit ablatum impedimentum, ne animæ omnes separatæ & dæmones videant Deum. Similiter etiam non potest explicari, quomodo possit eleuare intellectum ad meliorem visionem, quandoquidem non concurrit cum illo. Secundò, nam planè est contra mentem omnium Theologorum & Doctorum, asserere Deum debere facere miracula, ne animæ damnatorum ipsum clarè videant; cùm potiùs, vt ipsæ animæ iustorum videant Deum, supponatur ab omnibus, debere interuenire miraculum: non potest ergo vllo modo Durandi sententia sustineri. Hoc posito, difficultas præcipua consistit in eo, an ratione naturali possit ostendi, nostro & angelico intellectui eam visionem esse supernaturalem: & quæ ea ratio sit, & an ad omnes possibiles substantias creatas ea extendatur.

Contrà Primò: Quia idem negat Deum immediatè concurrere cum creaturis.

Contrà Secundò: Miracula fierent in damnatis & animâ, si sic impedirentur.

5 *Status difficultatis.*

SECTIO

SECTIO II.

Prima ratio de immersione creaturæ in potentialitatem.

Contra rationem primam, quia potentialitas creaturæ non obstat quo naturaliter nõ videat Deum.

RECENTIORES nonnulli hanc reddunt rationem, quòd creatura tota sit immersa potentialitati, Deus verò totus sit emersus è potentialitate: ergo creatura non potest habere naturalem vim intuendi Deum. Hæc ratio leuis est, & quæ minùs Latinis terminis rem confundit; quid enim, *Deus emersus è potentialitate?* clariùs vno verbo, *Deus est incapax compositionis, creatura verò compositionis capax.* Ecce totum mysterium, quod alij omnes claris terminis docent; non puto autem robur addi vllum per hanc *emersionem*, vel *immersionem.* Iam verò, quomodo, quæso, probatur inde, non posse naturaliter Deum à creaturâ videri? Dices, quia modus cognoscendi sequitur modum essendi; ergo creaturâ composita non poterit Deum incompositum cognoscere. Sed admisso nunc antecedente, nego consequentiam: nam axioma non dicit, obiectum cognitum debere sequi modum essendi; sed, modum cognoscendi debere esse conformem modo essendi: vnde fateor, si cognoscens est quid creatum, cognitionem debere esse creatam; si cognoscens est immersus potentialitati, cognitionem debere esse immersam; id est, etiam eam debere esse capacem compositionis, sicut est ipse cognoscens: si enim cognoscens cum illâ facit compositionem, etiam illa cum cognoscente eamdem faciet. ex hoc autem capite non infertur, cognitionem creatam de Deo, immersam potentialitati, non posse esse connaturalem homini vel Angelo.

Axioma: Modus cognoscendi sequitur modum essendi, quomodo intelligendum:

6

non est ex terminis notum:

Secundò, illud axioma etiam in eo sensu non est ex terminis notum, vnde ergo probabitur? certò facilè quis illud poterit negare. nónne modus essendi Angeli est substantialis, & tamen modus cognoscendi est accidentalis? nónne in probabiliori sententiâ sola anima rationalis percipit per actus materiales: ecce ibi modum essendi purè spiritualem, & tamen modum cognoscendi materialem.

habet instantias:

quæ ex eo sequantur:

Primò sequitur, Deum nec abstractiuè cognosci.

Addo, si axioma verum est, etiam eo probari Primò, nec quidem abstractiuè posse cognosci Deum à nobis; quia in eo axiomate non solùm dicitur, Modus cognoscendi intuitiuus imitatur modum essendi; sed vniuersaliter de omni modo cognoscendi est sermo: ergo vel nec abstractiuè poterimus Deum cognoscere, vel poterimus intuitiuè: non enim licet pro libitu distinguere axioma, & vnum sensum tibi vtilem accipere, altero reiecto.

7

Secundò sequitur, Deum nec supernaturaliter videri.

Secundò sequitur ex eo axiomate sic intellecto (& hæc sit secunda inpugnatio contra hos recentiores) nec per visionem supernaturalem posse Deum à nobis videri: illa enim iuxta paulò antè dicta est etiam immersa potentialitati. Respondent huic replicæ, visionem esse immersam subiectiuè, non verò obiectiuè. Verissima doctrina, sed quâ corruit tota eorum machina: nam non esse immersam obiectiuè, nihil est aliud, quàm obiectum non esse immersum. vnde iam hi concedunt, rem in se immersam posse cognoscere rem emersam, seu obiectum emersum, vt hi loquuntur: ergo etiam substantia in se immersa naturalis poterit esse obiectiuè emersa, seu cognoscere obiectum emersum: quoad hoc enim tam naturalis cognitio quàm supernaturalis ex parte obiecti erunt emersæ, seu non submersæ: quid enim quoad hoc potest facere naturalitas vel supernaturalitas?

Ostenditur contradictio ex potentialitate.

Hinc reiiciuntur iidem, qui necessitatem luminis gloriæ pro visione beatâ suadent ex hoc eodem capite, quòd scilicet creatura sit immersa potentialitati. Reiiciuntur, inquam: nam ipsum lumen, etiamsi supernaturale sit, est totum immersum potentialitati: tam enim est capax componendi quàm quodlibet naturalissimum accidens; quod & ipsi aduersarij fatentur: ergo etiam illud indigebit alio lumine, & sic in infinitum; vel ratio horum Auctorum nulla erit, prout re verâ non est. 8

Luminis necessitas non suadetur rectè, quòd creatura sit immersa potentialitati.

SECTIO III.

Affinis alia ratio de diuersitate ordinis.

AD præcedentem rationem ferè reducitur; quam clarioribus verbis, variè tamen proponere solent alij Theologi; quorum quidam dicunt, eam creaturam extrahendam fore ab esse creaturæ. Verùm hi solùm per hoc dicunt, creaturæ repugnare videre Deum naturaliter: nam illam extrahendam ab esse creaturæ, & non posse esse creaturam, idem est: debuissent ergo ostendere cur extraheretur, seu cur ea vis videndi naturaliter Deum repugnet creaturæ. Alij ergo dicunt, repugnare vt creatura fallibilis sit principium visionis infallibilis. Hi tamen facilè reiiciuntur, quia naturaliter sunt principium huius actus infallibilis: Deus existit, & totum est maius suâ parte, & duo & tria sunt quinque, &c. Tertiò dicunt, illam visionem esset indefectibilem, & non posse produci à substantia defectibili.

Secunda ratio supernaturalitatis ex diuersitate ordinis.

Contrà tamen, quia anima & Angelus sunt non minùs incorruptibiles quàm visio; cur ergo non poterunt esse principium naturale eius visionis? Contrà Secundò, quia rectè potest effectus aliquis in vno genere esse nobilior suâ causâ, dummodò hæc absolutè sit perfectior effectu: sic amor est coniunctio cum Deo, voluntas autem & habitus non sunt actualis coniunctio. Denique reiicio eam rationem & præcedentes vniuersaliter propositas sub aliis communibus terminis, quòd scilicet res inferioris ordinis non posset cognoscere res superioris; debet enim cognoscens & cognitum esse in eodem ordine. Quæ ratio inde confirmatur: nam res materialis ideò non potest cognoscere rem spiritualem, quia est in diuerso ordine; at creatura est in diuerso ordine cum Deo, ergo non poterit illum videre naturaliter. Ad hanc rationem possunt præcedentes omnes claris verbis reuocari. Reiicio autem illam, & in eâ præcedentes euidenter, quia vel nimium probat vel nihil. Nimium, nam sicut eius Auctores dicunt materiale nec diuinitus posse cognoscere rem spiritualem, ego inferam, Ergo non solùm naturaliter (de quo præcisè hîc agimus) sed nec diuinitus Deum videre poterimus; quod est hæreticum. Patet, quia nec diuinitus rem altioris ordinis possumus cognoscere, vt exemplum ostendit. Nimium etiam probat, quia cùm post eleuationem vel infusionem luminis simus adhuc in ordine inferiori respectu Dei, etiam tunc non poterimus eum videre; quod est hæreticum. Imò

Respondetur Primò, nimium probare, quia sic nec diuinitus videremus Deum.

9

creatura, non Deus ēn intellectus noster.

autem hæc continentia erit minùs ad visionem vtilis quam illa,cùm semper maneat verum,plus distare Deum ab Angelo; quàm hunc ab oculo corporeo:Respondendum ergo,in istis rebus non

32 *Respondeo: Ex naturâ*

considerari differentiam in genere entis, nec ex eâ vllum fieri argumentum bonum: nam minùs oculi substantia distat à se,quàm à luce; & tamen hanc videre potest, non verò substantiam oculi. Ex naturâ ergo potentiarum prouenit, vt hæc possit tale obiectum,non verò aliud cognoscere: nec vllo modo licet ab vnâ ad aliam argumẽtari, vt sæpè dixi in hac materiâ,& in libris de Animâ.

potentiarum est, vt hoc tantùm obiectum percipiant.

DISPVTATIO QVINTA.

An visio Dei ex suo conceptu sit omni creaturæ supernaturalis.

1 INQVIRIMVS, vtrùm visio sit supra naturales vires hominis & Angeli,& vnde id proueniat. Eâdem autem viâ de aliis substantiis possibilibus nobis agendum erit.

SECTIO I.

Quæ certa sunt, statuuntur.

Visio clara Dei homini & Angelo est supernaturalis.

HOMINI & Angelo esse supernaturalem, videtur manifestè de fide ex Clement. *Ad nostrum.* de Hæreticis, vbi contra Beguardos & contra Beguinas damnatur hęc propositio, *Quod scilicet quælibet intellectualis natura in se ipsâ sit beata naturaliter,& non indigeat lumine gloriæ,ipsam eleuante ad videndum Deum.* Et benè obseruat Vasquez disp. 41. eos hæreticos, dum dixerunt, hominem in se naturaliter esse beatum, non voluisse dicere, id habere à se sine vllo superaddito: nam ipsi in aliâ propositione ibidem damnatâ, docebant, hominem posse in hac vitâ consequi beatitudinem; vbi manifestè supponunt, hominem non habere illam per suam essentiam: si enim hoc esset, non solùm posset; sed necessariò eam omnes haberent. quod nulli, quantumuis hæretico, potuit in mentem venire: voluerunt ergo illi hæretici docere, viribus naturæ posse hominem visionem beatam obtinere, quod in eâ Clementinâ damnatum est. Pro hac eâdem veritate afferuntur etiam aliqua loca sacræ Scripturæ. S. Pauli 1. Tim. 1. *Soli Deo immortali & inuisibili.* quod saltem naturaliter id repugnare ostendit. & ad Rom. 6. *Vita æterna gratia Dei*: ergo visio beata, in quâ vita æterna consistit,est gratia Dei,& consequenter homini supernaturalis.item 1.Ioan.4. *Deum nemo vidit vmquam.* Sanctorum Patrum testimonia vide apud Vasquez ibi: superfluum enim ęst ea hîc congerere.Si enim Concilia & Patres toties docent, non posse nos viribus naturæ, meritum vitæ æternæ habere,ac cerera quæ ordinãtur ad vitam æternam, multò minùs ipsam vitam æternam: quid enim quærerentur frustrà media supernaturalia pro re, quam naturalibus viribus obtinere possemus;ergo in hoc puncto non est hærendum.

Beguardi & Beguinæ aiunt hominem ex se fieri beatum.

2 *Nec meritum, nedum visio,habetur viribus naturæ.*

Priùs tamen, quàm ad præcipuam difficultatem veniamus, ex dictis reiiciendus nobis occurrit Durandus apud Vasquez suprà cap. 2. qui, licet doceat, visionem beatam in hoc ordine rerum esse supernaturalem, ne videatur opponi veritati Catholicæ; ita tamen hoc explicat, vt parum differat ab hæreticis: repugnantiam enim hanc non refert, nisi solùm in impedimentum corporis, quia dum homo est in eo, non alia ab his quæ per sensus intrant, intuitiuè cognoscere potest; vnde ablato illo impedimento, per se iudicat Durandus posse hominem intuitiuè videre Deum. Fundamentum

Durandus ait, nos iam per corpus tantùm arceri à visione.

3

illius est; quia, cùm Deus sit intellectus nostri obiectum, cognoscimus enim illum, abstractiuè saltem, in hac vitâ; si proponatur clarè eidem intellectui impedimentis ablatis, necessariò illum intuebitur: sicut visus ablato impedimẽto,& proposito clarè colore,potest eum intueri. Pro hac sententiâ referri solet Scotus, quem benè excusat Vasquez ibi:nam licet necessitatem luminis gloriæ neget,non tamen negat,intellectum debere eleuari ad eam visionem. quod longè aliud est,de quo infrà.

Scotum excusat P. Vasquez.

Hæc Durandi sententia rectè ibidem reiicitur à Vasquez, quia Concilium Viennense in animabus separatis, vbi iam impedimentum corporis est ablatum, requirit lumen gloriæ eleuans. Secundò, quæ diximus de gratiâ requisitâ ad promerendam gloriam, eodem modo vrgent Durandum: quia opera supernaturalia non requiruntur præcisè vt auferatur impedimentum, id est, vt homo moriatur: mors enim sine gratiâ contingit. Solùm ergo requiritur, vt sit proportio cum tanto præmio; ergo sicut media sunt supernaturalia,ita etiam erit ipsum præmium.Tertiò,benè impugnatur à Vasquez: nam cùm impedimentum æqualiter auferatur omnibus,& vis naturalis intellectus in se, sit in omnibus hominibus æqualis;sequeretur,omnes æqualiter Deum visuros.quod est hæreticum. Quartò, quia sequeretur animas omnes extra corpus,imò & dæmones ipsos visuros Deum; quia est ablatum impedimentum, & omnes habent vires naturales eo ablato videndi Deum.

Sententia Durandi reiicitur Primò à Concilio Viennensi.

Secundò,quia supernaturalia tantùm requiruntur ad proportionem cum præmio.

Tertiò, quia aliàs Deus ab omni intellectu æqualiter videretur.

Quartò, omnes animæ separatæ, etiam damn., viderent Deum.

His duobus argumentis respondere posset Durandus,diuinitus à Deo fieri,vt & qui sanctior est eliciat perfectiorem visionem, etiamsi habeat æqualem intellectum; & vt damnati ac dæmones, animæ item in Purgatorio non videant Deum.Hæc tamen solutio facilè reiicitur,Primò in sententiâ ipsius Durandi, qui cùm neget Deum immediatè concurrere ad operationes creaturæ, difficillimè explicare poterit, quo pacto Deus impediat, cùm iam sit ablatum impedimentum, ne animæ omnes separatæ & dæmones videant Deum. Similiter etiam non potest explicari, quomodo possit eleuare intellectum ad meliorem visionem,quandoquidem non concurrit cum illo.Secundò, nam planè est contra mentem omnium Theologorum & Doctorum, asserere Deum debere facere miracula,ne animæ damnatorum ipsum clarè videant;cùm potiùs,vt ipsæ animæ iustorum videant Deum,supponatur ab omnibus,debere interuenire miraculum: non potest ergo vllo modo Durandi sententia sustineri.Hoc posito,difficultas præcipua consistit in eo, an ratione naturali possit ostendi, nostro & angelico intellectui eam visionem esse supernaturalem: & quæ ea ratio sit,& an ad omnes possibiles substantias creatas ea extendatur.

4 *Durandus dicet, à Deo hæc absurda impediri.*

Contrà Primò: Quia idem negat Deum immediatè concurrere cum creaturis.

Contrà Secundò: Miracula fierent in damnat. & animâ, si sic impediantur.

5 *Status difficultatis.*

SECTIO

SECTIO II.

Prima ratio de immersione creaturæ in potentialitatem.

Contra rationem primam, quia potentialitas creatura non obstat naturaliter nō videat Deum.

RECENTIORES nonnulli hanc reddunt rationem, quòd creatura tota sit immersa potentialitati, Deus verò totus sit emersus è potentialitate: ergo creatura non potest habere naturalem vim intuendi Deum. Hæc ratio leuis est, & quæ minùs Latinis terminis rem confundit; quid enim, *Deus emersus è potentialitate?* clariùs vno verbo, *Deus est incapax compositionis, creatura verò compositionis capax.* Ecce totum mysterium, quod alij omnes claris terminis docent; non puto autem robur addi vllum per hanc *emersionem*, vel *immersionem*. Iam verò, quomodo, quæso, probatur inde, non posse naturaliter Deum à creaturâ videri? Dices, quia modus cognoscendi sequitur modum essendi; ergo creaturâ composita non poterit Deum incompositum cognoscere. Sed admisso nunc antecedente, nego consequentiam: nam axioma non dicit, obiectum cognitum debere sequi modum essendi; sed, modum cognoscendi debere esse conformem modo essendi: vnde fateor, si cognoscens est quid creatum, cognitionem debere esse creatam; si cognoscens est immersus potentialitati, cognitionem debere esse immersam; id est, etiam eam debere esse capacem compositionis, sicut est ipse cognoscens: si enim cognoscens cum illâ facit compositionem, etiam illa cum cognoscente eamdem faciet. ex hoc autem capite non infertur, cognitionem creatam de Deo, immersam potentialitati, non posse esse connaturalem homini vel Angelo.

Axioma. Modus cognoscendi sequitur modum essendi, quomodo intelligendum:

6

non est ex terminis notum:

Secundò, illud axioma etiam in eo sensu non est ex terminis notum, vnde ergo probabitur? certò facilè quis illud poterit negare. nónne modus essendi Angeli est substantialis, & tamen modus cognoscendi est accidentalis? nónne in probabiliori sententiâ sola anima rationalis percipit per actus materiales? ecce ibi modum essendi purè spiritualem, & tamen modum cognoscendi materialem.

habet instantias:

quæ ex eo sequantur:

Addo, si axioma verum est, etiam eo probari Primò, nec quidem abstractiuè posse cognosci Deum à nobis; quia in eo axiomate non solùm dicitur, Modus cognoscendi intuitiuus imitatur modum essendi; sed vniuersaliter de omni modo cognoscendi est sermo: ergo vel nec abstractiuè poterimus Deum cognoscere, vel poterimus intuitiuè: non enim licet pro libitu distinguere axioma, & vnum sensum tibi vtilem accipere, altero reiecto.

Primò sequitur, Deum nec abstractiuè cognosci.

7

Secundò sequitur, Deum nec supernaturaliter videri.

Secundò sequitur ex eo axiomate sic intellecto (& hæc sit secunda impugnatio contra hos recentiores) nec per visionem supernaturalem posse Deum à nobis videri: illa enim iuxta paulò antè dicta est etiam immersa potentialitati. Respondent huic replicæ, visionem esse immersam subiectiuè, non verò obiectiuè. Verissima doctrina, sed quâ corruit tota eorum machina: nam non esse immersam obiectiuè, nihil est aliud, quàm obiectum non esse immersum. vnde iam hi concedunt, rem in se immersam posse cognoscere rem emersam, seu obiectum emersum, vt hi loquuntur: ergo etiam substantia in se immersa naturalis poterit esse obiectiuè emersa, seu cognoscere obiectum emersum: quoad hoc enim tam naturalis cognitio quàm supernaturalis ex parte obiecti erunt emersæ, seu non submersæ: quid enim quoad hoc potest facere naturalitas vel supernaturalitas?

Ostenditur contradictio ex potentialitate.

Hinc reiiciuntur iidem, qui necessitatem luminis gloriæ pro visione beatâ suadent ex hoc eodem capite, quòd scilicet creatura sit immersa potentialitati. Reiiciuntur, inquam: nam ipsum lumen, etiamsi supernaturale sit, est totum immersum potentialitati: tam enim est capax componendi quàm quodlibet naturalissimum accidens; quod & ipsi aduersarij fatentur: ergo etiam illud indigebit alio lumine, & sic in infinitum; vel ratio horum Auctorum nulla erit, prout re verâ non est. 8

Luminis necessitas non suadetur rectè, quòd creatura sit immersa potentialitati.

SECTIO III.

Affinis alia ratio de diuersitate ordinis.

AD præcedentem rationem ferè reducitur; quam clarioribus verbis, variè tamen proponere solent alij Theologi; quorum quidam dicunt, eam creaturam extrahendam fore ab esse creaturæ. Verùm hi solùm per hoc dicunt, creaturæ repugnare videre Deum naturaliter: nam illam extrahendam ab esse creaturæ, & non posse esse creaturam, idem est: debuissent ergo ostendere cur extraheretur, seu cur ea vis videndi naturaliter Deum repugnet creaturæ. Alij ergo dicunt, repugnare vt creatura fallibilis sit principium visionis infallibilis. Hi tamen facilè reiiciuntur, quia naturaliter sunt principium huius actus infallibilis: Deus existit, & totum est maius suâ parte, & duo & tria sunt quinque, &c. Tertiò dicunt, illam visionem esset indefectibilem, & non posse produci à substantia defectibili.

Secunda ratio supernaturalitatis ex diuersitate ordinis.

Contrà tamen, quia anima & Angelus sunt non minùs incorruptibiles quàm visio; cur ergo non poterunt esse principium naturale eius visionis? Contrà Secundò, quia rectè potest effectus aliquis in vno genere esse nobilior suâ causâ, dummodò hæc absolutè sit perfectior effectu: sic amor est coniunctio cum Deo, voluntas autem & habitus non sunt actualis coniunctio. Denique reiicio eam rationem & præcedentes vniuersaliter propositas sub aliis communibus terminis, quòd scilicet res inferioris ordinis non posset cognoscere res superioris; debet enim cognoscens & cognitum esse in eodem ordine. Quæ ratio inde confirmatur: nam res materialis ideò non potest cognoscere rem spiritualem, quia est in diuerso ordine; at creatura est in diuerso ordine cum Deo, ergo non poterit illum videre naturaliter. Ad hanc rationem possunt præcedentes omnes claris verbis reuocari. Reiicio autem illam, & in eâ præcedentes euidenter, quia vel nimium probat vel nihil. Nimium, nam sicut eius Auctores dicunt materiale nec diuinitus posse cognoscere rem spiritualem, ego inferam, Ergo non solùm naturaliter (de quo præcisè hîc agimus) sed nec diuinitus Deum videre poterimus; quod est hæreticum. Patet, quia nec diuinitus rem altioris ordinis possumus cognoscere, vt exemplum ostendit. Nimium etiam probat, quia cùm post eleuationem vel infusionem luminis simus adhuc in ordine inferiori respectu Dei, etiam tunc non poterimus eum videre; quod est hæreticum. 9

Respondetur Primò, nimium probare, quia sic nec diuinitus videremus Deum.

Imò

creatura, non Deus & intellectus noster. autem hæc continentia erit minùs ad visionem vtilis quam illa, cùm semper maneat verum, plus distare Deum ab Angelo; quàm hunc ab oculo
32 *Respondeo: Ex naturâ* corporeo: Respondendum ergo, in istis rebus non considerari differentiam in genere entis, nec ex eâ vllum fieri argumentum bonum: nam minùs oculi substantia distat à se, quàm à luce; & tamen hanc videre potest, non verò substantiam oculi. Ex natura ergo potentiarum prouenit, vt hæc possit tale obiectum, non verò aliud cognoscere: nec vllo modo licet ab vnâ ad aliam argumētari, vt sæpè dixi in hac materiâ, & in libris de Anima. *potentiarum est, vt hoc tantùm obiectum percipiant.*

DISPVTATIO QVINTA.

An visio Dei ex suo conceptu sit omni creaturæ supernaturalis.

1 INQVIRIMVS, vtrùm visio sit supra naturales vires hominis & Angeli, & vnde id proueniat. Eâdem autem viâ de aliis substantiis possibilibus nobis agendum erit.

SECTIO I.

Quæ certa sunt, statuuntur.

1 *Visio clara Dei homini & Angelo est supernaturalis.* HOMINI & Angelo esse supernaturalem, videtur manifestè de fide ex Clement. *Ad nostrum.* de Hæreticis, vbi contra Beguardos & contra Beguinas damnatur hęc propositio, *Quòd scilicet quælibet intellectualis natura in se ipsâ sit beata naturaliter, & non indigeat lumine gloriæ, ipsam eleuante ad videndum Deum.* Et benè obseruat Vasquez disp. 41. eos hæreticos, dum dixerunt, hominem in se naturaliter esse beatum, non voluisse dicere, id habere à se sine vllo superaddito: nam ipsi in aliâ propositione ibidem damnatâ, docebant, hominem posse in hac vitâ consequi beatitudinem; vbi manifestè supponunt, hominem non habere illam per suam essentiam: si enim hoc esset, non solùm posset; sed necessariò eam omnes haberent. quod nulli, quantumuis hæretico, potuit in mentem venire: voluerunt ergo illi hæretici docere, viribus naturæ posse hominem visionem beatam obtinere, quod in eâ Clementinâ damnatum est. Pro hac eâdem veritate afferuntur etiam aliqua loca sacræ Scripturæ. S. Pauli 1. Tim. 1. *Soli Deo immortali & inuisibili.* quod saltem naturaliter id repugnare ostendit. & ad Rom. 6. *Vita æterna gratia Dei:* ergo visio beata, in quâ vita æterna consistit, est gratia Dei, & consequenter homini supernaturalis. item 1. Ioan. 4. *Deum nemo vidit vmquam.* Sanctorum Patrum testimonia vide apud Vasquez ibi: superfluum enim ęst ea hîc congerere. Si enim Concilia & Patres toties docent, non posse nos viribus naturæ, meritum vitæ æternæ habere, ac cetera quæ ordinātur ad vitam æternam, multò minùs ipsam vitam æternam: quid enim quærerentur frustrà media supernaturalia pro re, quam naturalibus viribus obtinere possemus; ergo in hoc puncto non est hærendum.

Beguardi & Beguinæ aiunt hominem ex se fieri beatum.

2 *Nec meritum, nedum visio, habetur viribus naturæ.*

Durandus ait, nos iam per corpus tantùm arceri à visione. Priùs tamen, quàm ad præcipuam difficultatem veniamus, ex dictis reiiciendus nobis occurrit Durandus apud Vasquez suprà cap. 2. qui, licet doceat, visionem beatam in hoc ordine rerum esse supernaturalem, ne videatur opponi veritati Catholicæ; ita tamen hoc explicat, vt parum differat ab hæreticis: repugnantiam
3 enim hanc non refert, nisi solùm in impedimentum corporis, quia dum homo est in eo, non alia ab his quæ per sensus intrant, intuitiuè cognoscere potest; vnde ablato illo impedimento, per se iudicat Durandus posse hominem intuitiuè videre Deum. Fundamentum illius est; quia, cùm Deus sit intellectus nostri obiectum, cognoscimus enim illum, abstractiuè saltem, in hac vitâ; si proponatur clarè eidem intellectui impedimentis ablatis, necessariò illum intuebitur: sicut visus ablato impedimēto, & proposito clarè colore, potest eum intueri. Pro hac sententiâ referri solet Scotus, quem benè excusat Vasquez ibi: nam licet necessitatem luminis gloriæ neget, non tamen negat, intellectum debere eleuari ad eam visionem. quod longè aliud est, de quo infrà. *Scotum excusat P. Vasquez.*

Hæc Durandi sententia rectè ibidem reiicitur à Vasquez, quia Concilium Viennense in animabus separatis, vbi iam impedimentum corporis est ablatum, requirit lumen gloriæ eleuans. Secundò, quæ diximus de gratiâ requisitâ ad promerendam gloriam, eodem modo vrgent Durandum: quia opera supernaturalia non requiruntur præcisè vt auferatur impedimentum, id est, vt homo moriatur: mors enim sine gratiâ contingit. Solùm ergo requiritur, vt sit proportio cum tanto præmio; ergo sicut media sunt supernaturalia, ita etiam erit ipsum præmium. Tertiò, benè impugnatur à Vasquez: nam cùm impedimentum æqualiter auferatur omnibus, & vis naturalis intellectus in se, sit in omnibus hominibus æqualis; sequeretur, omnes æqualiter Deum visuros. quod est hæreticum. Quartò, quia sequeretur animas omnes extra corpus, imò & dæmones ipsos visuros Deum; quia est ablatum impedimentum, & omnes habent vires naturales eo ablato videndi Deum. *Sententia Durandi reiicitur Primò à Concilio Viennensi. Secundò, quia supernaturalia tantùm requiruntur ad proportionem cum præmio. Tertiò, quia aliàs Deus ab omni intellectu æqualiter videretur. Quartò, omnes animæ separatæ, etiam damnat, viderent Deum.*

4 *Durandus dicet, à Deo hæc absurda impediri.* His duobus argumentis respondere posset Durandus, diuinitus à Deo fieri, vt & qui sanctior est eliciat perfectiorem visionem, etiamsi habeat æqualem intellectum; & vt damnati ac dæmones, animæ item in Purgatorio non videant Deum. Hæc tamen solutio facilè reiicitur, Primò in sententiâ ipsius Durandi, qui cùm neget Deum immediatè concurrere ad operationes creaturæ, difficillimè explicare poterit, quo pacto Deus impediat, cùm iam sit ablatum impedimentum, ne animæ omnes separatæ & dæmones videant Deum. Similiter etiam non potest explicari, quomodo possit eleuare intellectum ad meliorem visionem, quandoquidem non concurrit cum illo. Secundò, nam planè est contra mentem omnium Theologorum & Doctorum, asserere Deum debere facere miracula, ne animæ damnatorum ipsum clarè videant; cùm potiùs, vt ipsæ animæ iustorum videant Deum, supponatur ab omnibus, debere interuenire miraculum: non potest ergo vllo modo Durandi sententia sustineri. Hoc posito, difficultas præcipua consistit in eo, an ratione naturali possit ostendi, nostro & angelico intellectui eam visionem esse supernaturalem: & quæ ea ratio sit, & an ad omnes possibiles substantias creatas ea extendatur. *Contrà Primò: Quia idem negat Deum immediatè concurrere cum creaturis. Contrà Secundò: Miracula fierent in damnatis, vt si sic impediantur.*

5 *Status difficultatis.*

SECTIO

SECTIO II.

Prima ratio de immersione creaturæ in potentialitatem.

Contra rationem primam, quia potentialitas creatura non obstat quo naturaliter nō videat Deum.

RECENTIORES nonnulli hanc reddunt rationem, quòd creatura tota sit immersa potentialitati, Deus verò totus sit emersus è potentialitate: ergo creatura non potest habere naturalem vim intuendi Deum. Hæc ratio leuis est, & quæ minùs Latinis terminis rem confundit; quid enim, *Deus emersus è potentialitate?* clariùs vno verbo, *Deus est incapax compositionis, creatura verò compositionis capax.* Ecce totum mysterium, quod alij omnes claris terminis docent; non puto autem robur addi vllum per hanc *emersionem*, vel *immersionem.* Iam verò, quomodo, quæso, probatur inde, non posse naturaliter Deum à creaturâ videri? Dices, quia modus cognoscendi sequitur modum essendi; ergo creatura composita non poterit Deum incompositum cognoscere. Sed admisso nunc antecedente, nego consequentiam: nam axioma non dicit, obiectum cognitum debere sequi modum essendi; sed, modum cognoscendi debere esse conformem modo essendi: vnde fateor, si cognoscens est quid creatum, cognitionem debere esse creatam; si cognoscens est immersus potentialitati, cognitionem debere esse immersam; id est, etiam eam debere esse capacem compositionis, sicut est ipse cognoscens: si enim cognoscens cum illâ facit compositionem, etiam illa cum cognoscente eamdem faciet. ex hoc autem capite non infertur, cognitionem creatam de Deo, immersam potentialitati, non posse esse connaturalem homini vel Angelo.

Axioma: Modus cognoscendi sequitur modum essendi, quomodo intelligendum:

6

non est ex terminis notum:

Secundò, illud axioma etiam in eo sensu non est ex terminis notum, vnde ergo probabitur? certò facilè quis illud poterit negare. nónne modus essendi Angeli est substantialis, & tamen modus cognoscendi est accidentalis? nónne in probabiliori sententiâ sola anima rationalis percipit per actus materiales: ecce ibi modum essendi purè spiritualem, & tamen modum cognoscendi materialem.

habet instantias:

quæ ex eo sequantur:

Primò sequitur, Deum nec abstractiuè cognosci.

Addo, si axioma verum est, etiam eo probari Primò, nec quidem abstractiuè posse cognosci Deum à nobis; quia in eo axiomate non solùm dicitur, Modus cognoscendi intuitiuus imitatur modum essendi; sed vniuersaliter de omni modo cognoscendi est sermo: ergo vel nec abstractiuè poterimus Deum cognoscere, vel poterimus intuitiuè: non enim licet pro libitu distinguere axioma, & vnum sensum tibi vtilem accipere, altero reiecto.

7

Secundò sequitur, Deum nec supernaturaliter videri.

Secundò sequitur ex eo axiomate sic intellecto (& hæc sit secunda impugnatio contra hos recentiores) nec per visionem supernaturalem posse Deum à nobis videri: illa enim iuxta paulò antè dicta est etiam immersa potentialitati. Respondent huic replicæ, visionem esse immersam subiectiuè, non verò obiectiuè. Verissima doctrina, sed quâ corruit tota eorum machina: nam non esse immersam obiectiuè, nihil est aliud, quàm obiectum non esse immersum. vnde iam hi concedunt, rem in se immersam posse cognoscere rem emersam, seu obiectum emersum, vt hi loquuntur; ergo etiam substantia in se immersa naturalis poterit esse obiectiuè emersa, seu cognoscere obiectum emersum: quoad hoc enim tam naturalis cognitio quàm supernaturalis ex parte obiecti erunt emersæ, seu non submersæ: quid enim quoad hoc potest facere naturalitas vel supernaturalitas?

Ostenditur contradictio ex potentialitate.

Hinc reiiciuntur iidem, qui necessitatem luminis gloriæ pro visione beatâ suadent ex hoc eodem capite, quòd scilicet creatura sit immersa potentialitati. Reiiciuntur, inquam: nam ipsum lumen, etiamsi supernaturale sit, est totum immersum potentialitati: tam enim est capax componendi quàm quodlibet naturalissimum accidens; quod & ipsi aduersarij fatentur: ergo etiam illud indigebit alio lumine, & sic in infinitum; vel ratio horum Auctorum nulla erit, prout re verâ non est. 8

Luminis necessitas non suadetur rectè, quòd creatura sit immersa potentialitati.

SECTIO III.

Affinis alia ratio de diuersitate ordinis.

Secunda ratio supernaturalitatis ex diuersitate ordinis.

AD præcedentem rationem ferè reducitur; quam clarioribus verbis, variè tamen proponere solent alij Theologi; quorum quidam dicunt, eam creaturam extrahendam fore ab esse creaturæ. Verùm hi solùm per hoc dicunt, creaturæ repugnare videre Deum naturaliter: nam illam extrahendam ab esse creaturæ, & non posse esse creaturam, idem est: debuissent ergo ostendere cur extraheretur, seu cur ea vis videndi naturaliter Deum repugnet creaturæ. Alij ergo dicunt, repugnare vt creatura fallibilis sit principium visionis infallibilis. Hi tamen facilè reiiciuntur, quia naturaliter sunt principium huius actus infallibilis: Deus existit, & totum est maius suâ parte, & duo & tria sunt quinque, &c. Tertiò dicunt, illam visionem esset indefectibilem, & non posse produci à substantia defectibili.

Contrà tamen, quia anima & Angelus sunt non minùs incorruptibiles quàm visio; cur ergo non poterunt esse principium naturale eius visionis? Contrà Secundò, quia rectè potest effectus aliquis in vno genere esse nobilior suâ causâ, dummodò hæc absolutè sit perfectior effectu: sic amor est coniunctio cum Deo, voluntas autem & habitus non sunt actualis coniunctio. Denique reiicio eam rationem & præcedentes vniuersaliter propositas sub aliis communibus terminis, quòd scilicet res inferioris ordinis non possit cognoscere res superioris; debet enim cognoscens & cognitum esse in eodem ordine. Quæ ratio inde confirmatur: nam res materialis ideò non potest cognoscere rem spiritualem, quia est in diuerso ordine; at creatura est in diuerso ordine cum Deo, ergo non poterit illum videre naturaliter. Ad hanc rationem possunt præcedentes omnes claris verbis reuocari. Reiicio autem illam, & in eâ præcedentes euidenter, quia vel nimium probat vel nihil. Nimium, nam sicut eius Auctores dicunt materiale nec diuinitus posse cognoscere rem spiritualem, ego inferam, Ergo non solùm naturaliter (de quo præcisè hîc agimus) sed nec diuinitus Deum videre poterimus; quod est hæreticum. Patet, quia nec diuinitus rem altioris ordinis possumus cognoscere, vt exemplum ostendit. Nimium etiam probat, quia cùm post eleuationem vel infusionem luminis simus adhuc in ordine inferiori respectu Dei, etiam tunc non poterimus eum videre; quod est hæreticum. 9

Respondetur Primò, nimium probare, quia sic nec diuinitus videremus Deum.

Imò

creatura, non Deus & intellectus noster.

autem hæc continentia erit minùs ad visionem vtilis quam illa, cùm semper maneat verum, plus distare Deum ab Angelo; quàm hunc ab oculo

32 *Respondeo: Ex naturâ potentiarum est, vt hoc tantùm obiectum percipiant.*

corporeo: Respondendum ergo, in istis rebus non considerari differentiam in genere entis, nec ex eâ vllum fieri argumentum bonum: nam minùs oculi substantia distat à se, quàm à luce; & tamen hanc videre potest, non verò substantiam oculi. Ex naturâ ergo potentiarum prouenit, vt hæc possit tale obiectum, non verò aliud cognoscere: nec vllo modo licet ab vnâ ad aliam argumẽtari, vt sæpè dixi in hac materiâ, & in libris de Anima.

DISPVTATIO QVINTA.

An visio Dei ex suo conceptu sit omni creaturæ supernaturalis.

1 INQVIRIMVS, vtrùm visio sit supra naturales vires hominis & Angeli, & vnde id proueniat. Eâdem autem viâ de aliis substantiis possibilibus nobis agendum erit.

SECTIO I.

Quæ certa sunt, statuuntur.

Visio clara Dei homini & Angelo est supernaturalis.

HOMINI & Angelo esse supernaturalem, videtur manifestè de fide ex Clement. *Ad nostrum*, de Hæreticis, vbi contra Beguardos & contra Beguinas damnatur hęc propositio, *Quòd* scilicet *qualibet intellectualis natura in se ipsâ sit beata naturaliter, & non indigeat lumine gloriæ, ipsam eleuante ad videndum Deum.* Et benè obseruat Vasquez disp. 41. eos hæreticos, dum dixerunt, hominem in se naturaliter esse beatum, non voluisse dicere, id habere à se sine vllo superaddito: nam ipsi in aliâ propositione ibidem damnatâ, docebant, hominem posse in hac vitâ consequi beatitudinem; vbi manifestè supponunt, hominem non habere illam per suam essentiam: si enim hoc esset, non solùm posset; sed necessariò eam omnes haberent. quod nulli, quantumuis hæretico, potuit in mentem venire: voluerunt ergo illi hæretici docere, viribus naturæ posse hominem visionem beatam obtinere, quod in eâ Clementinâ damnatum est.

Beguardi & Beguinæ aiunt hominem ex se fieri beatum.

2 Pro hac eâdem veritate afferuntur etiam aliqua loca sacræ Scripturæ. S. Pauli 1. Tim. 1. *Soli Deo immortali & inuisibili.* quod saltem naturaliter id repugnare ostendit. & ad Rom. 6. *Vita æterna gratia Dei:* ergo visio beata, in quâ vita æterna consistit, est gratia Dei, & consequenter homini supernaturalis. item 1. Ioan. 4. *Deum nemo vidit vnquam.* Sanctorum Patrum testimonia vide apud Vasquez ibi: superfluum enim est ea hîc congerere. Si enim Concilia & Patres toties docent, non posse nos viribus naturæ, meritum vitæ æternæ habere, ac cetera quæ ordinãtur ad vitam æternam, multò minùs ipsam vitam æternam: quid enim quærerentur frustrà media supernaturalia pro re, quam naturalibus viribus obtinere possemus; ergo in hoc puncto non est hærendum.

Nec meritum, nedum visio, habetur viribus naturæ.

Durandus ait, nos iam per corpus tantùm arceri à visione.

Priùs tamen, quàm ad præcipuam difficultatem veniamus, ex dictis reiiciendus nobis occurrit Durandus apud Vasquez suprà cap. 2. qui, licet doceat, visionem beatam in hoc ordine rerum esse supernaturalem, ne videatur opponi veritati Catholicæ; ita tamen hoc explicat, vt parum differat ab hæreticis: repugnantiam

3 enim hanc non refert, nisi solùm in impedimentum corporis, quia dum homo est in eo, non alia ab his quæ per sensus intrant, intuitiuè cognoscere potest; vnde ablato illo impedimento, per se indicat Durandus posse hominem intuitiuè videre Deum. Fundamentum illius est; quia, cùm Deus sit intellectus nostri obiectum, cognoscimus enim illum, abstractiuè saltem, in hac vitâ; si proponatur clarè eidem intellectui impedimentis ablatis, necessariò illum intuebitur: sicut visus ablato impedimẽto, & proposito clarè colore, potest eum intueri. Pro hac sententiâ referri solet Scotus, quem benè excusat Vasquez ibi: nam licet necessitatem luminis gloriæ neget, non tamen negat, intellectum debere eleuari ad eam visionem. quod longè aliud est, de quo infrà.

Scotum excusat P. Vasquez.

Hæc Durandi sententia rectè ibidem reiicitur à Vasquez, quia Concilium Viennense in animabus separatis, vbi iam impedimentum corporis est ablatum, requirit lumen gloriæ eleuans. Secundò, quæ diximus de gratiâ requisitâ ad promerendam gloriam, eodem modo vrgent Durandum: quia opera supernaturalia non requiruntur præcisè vt auferatur impedimentum, id est, vt homo moriatur: mors enim sine gratiâ contingit. Solùm ergo requiritur, vt sit proportio cum tanto præmio; ergo sicut media sunt supernaturalia, ita etiam erit ipsum præmium. Tertiò, benè impugnatur à Vasquez: nam cùm impedimentum æqualiter auferatur omnibus, & vis naturalis intellectus in se, sit in omnibus hominibus æqualis; sequeretur, omnes æqualiter Deum visuros. quod est hæreticum. Quartò, quia sequeretur animas omnes extra corpus, imò & dæmones ipsos visuros Deum; quia est ablatum impedimentum, & omnes habent vires naturales eo ablato videndi Deum.

Sententia Durandi reiicitur Primò à Concilio Viennensi.

Secundò, quia supernaturalia tantùm requiruntur ad proportionem cum præmio.

Tertiò, quia aliàs Deus ab omni intellectu æqualiter videretur.

Quartò, omnes animæ separatæ, etiam damnatæ, viderent Deum.

His duobus argumentis respondere posset Durandus, diuinitus à Deo fieri, vt & qui sanctior est eliciat perfectiorem visionem, etiamsi habeat æqualem intellectum; & vt damnati ac dæmones, animæ item in Purgatorio non videant Deum. Hæc tamen solutio facilè reiicitur, Primò in sententiâ ipsius Durandi, qui cùm neget Deum immediatè concurrere ad operationes creaturæ, difficillimè explicare poterit, quo pacto Deus impediat, cùm iam sit ablatum impedimentum, ne animæ omnes separatæ & dæmones videant Deum. Similiter etiam non potest explicari, quomodo possit eleuare intellectum ad meliorem visionem, quandoquidem non concurrit cum illo. Secundò, nam planè est contra mentem omnium Theologorum & Doctorum, asserere Deum debere facere miracula, ne animæ damnatorum ipsum clarè videant; cùm potiùs, vt ipsæ animæ iustorum videant Deum, supponatur ab omnibus, debere interuenire miraculum: non potest ergo vllo modo Durandi sententia sustineri. Hoc posito, difficultas præcipua consistit in eo, an ratione naturali possit ostendi, nostro & angelico intellectui eam visionem esse supernaturalem: & quæ ea ratio sit, & an ad omnes possibiles substantias creatas ea extendatur.

4 *Durandus dicet, à Deo hæc absurda impediri.*

Contrà Primò: Quia idem negat Deum immediatè concurrere cum creaturis.

Contrà Secundò: Miracula fierent in damnatis & animâ, si sic impediantur.

5 *Status difficultatis.*

SECTIO

SECTIO II.

Prima ratio de immersione creaturæ in potentialitatem.

Contra rationem primam, quia potentialitas creaturæ non obstat quin naturaliter nō videat Deum.

RECENTIORES nonnulli hanc reddunt
rationem, quòd creatura tota sit immersa
potentialitati, Deus verò totus sit emersus è po-
tentialitate: ergo creatura non potest habere na-
turalem vim intuendi Deum. Hæc ratio leuis
est, & quæ minùs Latinis terminis rem con-
fundit; quid enim, *Deus emersus è potentiali-
tate?* clarius vno verbo, *Deus est incapax com-
positionis, creatura verò compositionis capax.*
Ecce totum mysterium, quod alij omnes claris
terminis docent; non puto autem robur addi
vllum per hanc *emersionem*, vel *immersionem.*
Iam verò, quomodo, quæso, probatur inde,
non posse naturaliter Deum à creaturâ videri?
Dices, quia modus cognoscendi sequitur mo-
dum essendi; ergo creatura composita non po-
terit Deum incompositum cognoscere. Sed ad-
misso nunc antecedente, nego consequentiam:
nam axioma non dicit, obiectum cognitum de-
bere sequi modum essendi; sed, modum cog-
noscendi debere esse conformem modo essen-

Axioma: Modus cognoscendi sequitur modum essendi. quomodo intelligendum:

6 di: vnde fateor, si cognoscens est quid crea-
tum, cognitionem debere esse creatam; si cog-
noscens est immersus potentialitati, cognitio-
nem debere esse immersam; id est, etiam eam
debere esse capacem compositionis, sicut est ip-
se cognoscens: si enim cognoscens cum illâ
facit compositionem, etiam illa cum cognoscen-
te eamdem faciet. ex hoc autem capite non in-
fertur, cognitionem creatam de Deo, immer-
sam potentialitati, non posse esse connaturalem
homini vel Angelo.

non est ex terminis notum:

Secundò, illud axioma etiam in eo sensu non
est ex terminis notum, vnde ergo probabitur?
certò facilè quis illud poterit negare. nónne
modus essendi Angeli est substantialis, & tamen
modus cognoscendi est accidentalis? nónne in

habet instantias:

probabiliori sententiâ sola anima rationalis per-
cipit per actus materiales? ecce ibi modum essen-
di purè spiritualem, & tamen modum cogno-
scendi materialem.

quæ ex eo sequantur:

Addo, si axioma verum est, etiam eo proba-
ri Primò, nec quidem abstractiuè posse cog-

Primò sequitur, Deum nec abstractiuè cognosci.

nosci Deum à nobis; quia in eo axiomate non
solùm dicitur, Modus cognoscendi intuitiuus imi-
tatur modum essendi; sed vniuersaliter de omni
modo cognoscendi est sermo: ergo vel nec abs-
tractiuè poterimus Deum cognoscere, vel pote-
rimus intuitiuè: non enim licet pro libitu distin-
7 guere axioma, & vnum sensum tibi vtilem acci-
pere, altero reiecto.

Secundò sequitur, Deum nec supernaturaliter videri.

Secundò sequitur ex eo axiomate sic intel-
lecto (& hæc sit secunda impugnatio contra
hos recentiores) nec per visionem supernatu-
ralem posse Deum à nobis videri: illa enim
iuxta paulò antè dicta est etiam immersa po-
tentialitati. Respondent huic replicæ, visionem
esse immersam subiectiuè, non verò obiectiuè.

Ostenditur contradictio ex potentialitate.

Verissima doctrina, sed quâ corruit tota eorum
machina: nam non esse immersam obiectiuè,
nihil est aliud, quàm obiectum non esse im-
mersum. vnde iam hi concedunt, rem in se
immersam posse cognoscere rem emersam, seu
obiectum emersum, vt hi loquuntur: ergo etiam
substantia in se immersa naturalis poterit esse
obiectiuè emersa, seu cognoscere obiectum emer-
sum: quoad hoc enim tam naturalis cog-
nitio quàm supernaturalis ex parte obiecti
erunt emersæ, seu non submersæ: quid enim
quoad hoc potest facere naturalitas vel superna-
turalitas?

Hinc reiiciuntur iidem, qui necessitatem lu- 8
minis gloriæ pro visione beatâ suadent ex hoc
eodem capite, quòd scilicet creatura sit immer-
sa potentialitati. Reiiciuntur, inquam: nam ipsum
lumen, etiamsi supernaturale sit, est totum im-
mersum potentialitati: tam enim est capax com-
ponendi quàm quodlibet naturalissimum acci-
dens; quod & ipsi aduersarij fatentur: ergo etiam
illud indigebit alio lumine, & sic in infinitum; vel
ratio horum Auctorum nulla erit, prout re verà
non est.

Luminis necessitas non suadetur rectè, quòd creatura sit immersa potentialitati.

SECTIO III.

Affinis alia ratio de diuersitate ordinis.

Secunda ratio supernaturalitatis ex diuersitate ordinis.

AD præcedentem rationem ferè reducitur;
quam clarioribus verbis, variè tamen pro-
ponere solent alij Theologi; quorum quidam
dicunt, eam creaturam extrahendam fore ab esse
creaturæ. Verùm hi solùm per hoc dicunt,
creaturæ repugnare videre Deum naturaliter:
nam illam extrahendam ab esse creaturæ, &
non posse esse creaturam, idem est: debuissent
ergo ostendere cur extraheretur, seu cur ea vis
videndi naturaliter Deum repugnet creaturæ.
Alij ergo dicunt, repugnare vt creatura fallibi-
lis sit principium visionis infallibilis. Hi tamen
facilè reiiciuntur, quia naturaliter sunt prin-
cipium huius actus infallibilis: Deus existit, &
totum est maius suâ parte, & duo & tria sunt
quinque, &c. Tertiò dicunt, illam visionem
esset indefectibilem, & non posse produci à sub-
stantia defectibili.

Contrà tamen, quia anima & Angelus sunt
non minùs incorruptibiles quàm visio; cur er-
go non poterunt esse principium naturale eius
visionis? Contrà Secundò, quia rectè potest
effectus aliquis in vno genere esse nobilior suâ
causâ, dummodò hæc absolutè sit perfectior
effectu: sic amor est coniunctio cum Deo, vo-
luntas autem & habitus non sunt actualis con-
iunctio. Denique reiicio eam rationem & præ-
cedentes vniuersaliter propositas sub aliis com-
munibus terminis, quòd scilicet res inferioris
ordinis non possit cognoscere res superioris;
debet enim cognoscens & cognitum esse in eo-
dem ordine. Quæ ratio inde confirmatur: nam
res materialis ideò non potest cognoscere rem
spiritualem, quia est in diuerso ordine; at crea-
tura est in diuerso ordine cum Deo, ergo non
poterit illum videre naturaliter. Ad hanc ratio-
nem possunt præcedentes omnes claris verbis
reuocari. Reiicio autem illam, & in eâ præce-
dentes euidenter, quia vel nimium probat vel
nihil. Nimium, nam sicut eius Auctores di-
cunt materiale nec diuinitus posse cognoscere
rem spiritualem, ego inferam, Ergo non solùm
naturaliter (de quo præcisè hîc agimus) sed
nec diuinitus Deum videre poterimus; quod est
hæreticum. Patet, quia nec diuinitus rem altioris 9
ordinis possumus cognoscere, vt exemplum
ostendit. Nimium etiam probat, quia cùm post
eleuationem vel infusionem luminis simus ad-
huc in ordine inferiori respectu Dei, etiam tunc
non poterimus eum videre; quod est hæreticum.

Respondetur Primò, nimium probare, quia sic nec diuinitus videremus Deum.

Imò

posset alium producere. Neque obstat, vnam esse vitalem, alteram non: nam licet ceteris paribus vitalitas sit nobilior quàm non vitalitas; nihilominus potest excessus ille aliunde compensari, vt compensatur per eam virtutem productiuam.

Solutio alia ad argumentum.

Fortè posset aliter replicæ & argumento responderi, suppositâ continentiâ effectus in caussa, minorem esse etiam ex genere suo vim productiuam virtute cognoscitiuâ.

23

Non est idem, rem aliam continere, & posse producere.

Pro cuius intelligentiâ aduerte Primò, non esse idem, vnam rem continere aliam, ac posse illam producere: etenim non minùs adamas continet perfectiones alterius adamantis, quàm ignis alterius ignis: tam enim est eiusdem speciei vnus adamas cum alio, & illi omnino æqualis, ac vnus ignis alteri igni: & tamen adamas non potest producere alium adamantem, ignis verò producit alium ignem.

Virtus cognoscitiua si habeat continentiam effectus, est perfectior productiuâ.

Aduerte Secundò, à me dictum, in tantum caussare esse ex se perfectius quàm cognoscere, in quantum cognoscere non arguit continentiam effectus; quam tamen arguit caussalitas effectiua.

Iis positis dico, si daremus per impossibile duas substantias in reliquis prædicatis æquales, quarum vna v. g. præcisè posset adamantem producere, non verò cognoscere; altera verò, licet contineret perfectionem adamantis, non posset eum producere; cognoscere tamen posset, & quidem nihil aliud præter illum; in tali casu dico perfectiorem futuram quæ posset cognoscere: nam in continentiâ effectus ambæ conueniunt: ergo cessat ratio, ob quam dixi nobiliorem esse vim caussatiuam vi cognoscitiuâ; positâ autem æqualitate in continentiâ perfectionum, nobilior videtur vis noscitiua earum perfectionum, quia vitalis est, quàm vis purè physicè productiua.

Exemplum: Si duæ substantiæ continerent adamantem, & vna præcisè posset eum producere, altera præcisè cognoscere, cognoscitiua perfectior esset.

SECTIO V.

Argumentum ab incapacitate naturali Deum videndi.

Obiectio Tertia ex ratione.

VLtimo sic quis argueret: Angelus & homo naturaliter non possunt Deum videre, ergo neque diuinitus. Patet consequentia, quia nulla potentia potest eleuari extra suum obiectum, etiam diuinitus: ideò enim auditus non potest eleuari ad percipiendum colorem, quia hic est extra obiectum ipsius. Mirum est, quot solutiones huic argumento adhibeantur, in omnibus tamen petitur principium.

Potentia non eleuatur extra suum obiectum.

24

Solutio Prima, petens principium.

Primò dicitur, Deum esse intra sphæram supernaturalem intellectus, non intra naturalem. Sed contrà, Ergo non est verum illud principium, Nulla potentia vitalis potest eleuari extra suum obiectum naturale; imò potest etiam dicere, colorem esse intra sphæram supernaturalem auditus, licet intra naturalem non sit. Et per hanc distinctionem de quacumque potentiâ dici posset, esse eleuabilem ad quodcumque; quia licet illud obiectum esset extra sphæram naturalem, diceretur esse intra supernaturalem.

Omnia possent dici intra sphæram supernaturalem cuiuis potentiæ.

Solutio Secunda. Ens vt sic est obiectum intellectus, sub quo continetur Deus.

Respondent Secundò, nostrum intellectum ferri naturaliter in obiectum vniuersalissimum, scilicet in ens vt sic, intra quod continetur Deus; auditum autem solùm ferri in sonum, sub quo non continetur color: ideò posse nostrum intellectum eleuari ad videndum Deum, absque eo quòd extrahatur à suo obiecto; secùs auditum ad percipiendum colorem. Sed contrà: Quia, etsi naturaliter intellectus tendat in ens vt sic; non tamen potest naturaliter videre Deum contentum sub ente vt sic; potest autem videre multa alia entia. Vnde infero in ordine ad visionem, de quâ in præsenti, non esse naturale obiectum ens vt sic, provt comprehendit Deum, sed ens creatum præcisè, ideoque quando eleuatur intellectus ad videndum Deum, procul dubio extrahitur ab obiecto naturali à se visibili: ergo adhuc manet tota difficultas. Alias solutiones omitto, ad solidam venio.

Contrà: Obiectum intellectus non est ens vt sic, sed creatum.

Respondeo ergo Primò, concesso antecedenti, negatâ consequentiâ. Ad probationem nego antecedens, nulla enim est repugnantia in eo, quòd aliqua potentia cognoscitiua diuinitus eleuari possit ad cognoscendum aliquod obiectum, quod naturaliter, nec quidem abstractiuè, cognoscere possit: ita enim multi de facto dicunt, nostros oculos in cælo eleuari ad videndum colorem & lucem supernaturalem, quos naturaliter nullo modo nec abstractiuè potest oculus videre. Et quidquid sit de facto, in ordine ad potentiam absolutam, non video vllam contradictionem in tali potentiâ. Cur autem hinc non inferatur, visum posse eleuari ad obiectum auditus, & è contrario: dixi in libris de Animâ, tradens hanc doctrinam vniuersalem, non licere vllo modo argumentari sic: *Hæc potentia capax est, vt eleuetur ad obiectum tale cognoscendum, ergo & illa erit capax:* naturâ enim suâ potest vna habere repugnantiam, quam altera non habet, & è contrario.

Responsio Prima vera: Deus potest potentiam eleuare vltra suum obiectum.

25

Visus eleuatur in cælo ad videndum colorem supernaturalem.

Visus non potest eleuari ad obiectum auditus, propter repugnantiam sibi peculiarem.

Respondeo Secundò, negando Deum esse extra naturale obiectum nostri intellectus, saltem quoad substantiam: potest enim naturaliter à nobis abstractiuè cognosci, licet sit improportionatus quoad modum: vnde dum eleuatur intellectus ad videndum Deum, non eleuatur extra suum obiectum, sed ad illud perfectiùs attingendum, è quo constat differentia inter auditum respectu coloris, & intellectum respectu Dei: quia color non solùm quoad modum, sed quoad substantiam est extra naturalem sphæram auditus, Deus verò solùm quoad modum. Hæc est communis & probabilis solutio; sunt tamen duæ graues obiectiones contra illam.

Responsio Secunda vera: Deus est intra obiectum intellectus. Color quoad substantiam est extra sphæram auditus, Deus verò solùm quoad modum est extra sphæram intellectus.

Prima, quia non videtur repugnare de potentiâ absolutâ intellectus, aliquis potens naturaliter cognoscere abstractiuè Deum; cui tamen omnino repugnet etiam diuinitus eleuari ad videndum Deum: ergo non est bona consequentia. Obiectum est proportionatum quoad substantiam intellectui, ergo potest eleuari ad videndum illud. Huic obiectioni fortè aliquis negaret antecedens, immeritò tamen: quæ enim contradictoria sequuntur ex tali intellectu? nam cognitio abstractiua cùm sit imperfectior intuitiuâ, non potest habere essentialem connexionem ex conceptu suo cum intuitiuâ: ergo potest esse aliqua potentia capax abstractiuæ cognitionis, & omnino incapax intuitiuæ. imò, quod maius est, nec cognitio intuitiua, licet perfectior sit, habet necessariò sibi annexam abstractiuam: sensus enim possunt cognoscere intuitiuè suum obiectum, & nullo modo abstractiuè, etiam diuinitus. Non potest ergo ibi esse aliqua repugnantia, in eo quòd vnum separetur ab altero.

Prima obiectio contra secundam solutionem.

26

Potest esse potentia capax tantùm abstractiuæ cognitionis: intuitiua non habet necessariò annexam abstractiuam.

Confirmatur. Iuxta veriorem sententiam, possibilis est intellectus vnus cognoscitiuus præcisè hominis, nō autem Angeli, quia istæ cognitiones non

Potest dari intellectus cognoscitiuus præcisè hominis, non autem Angeli.

non habent inter se essentialem connexionem, vt ostendi in libris de Animâ. Quod verò nonnulli recentiores obiiciunt, scilicet hîc non agi de omnipotentiâ Dei, sed de naturis rerum, ideóque malè recurri ad hoc, quòd non sequantur duo contradictoria; hoc, inquam, est æquiuocatio: nam licet agamus de naturis rerum, agimus tamen in ordine ad potentiam absolutam; an scilicet repugnet, Deum producere talem substantiam. eo autem ipso ad contradictoria recurrendum est, sicut in omnibus aliis rebus; quia etiam in illis agitur de rebus ipsis; & consequenter in omni casu dicere possent hi, ineptè recurri ad contradictoria. Constet ergo rectè ex eo quòd non sit repugnantia inferri, posse Deum creare inter potentias spirituales cognoscitiuas, vnam limitatam ad hoc obiectum, aliam ad illud; sicut contingit in materialibus sensitiuis. Vnde rursus arguo, Ergo à fortiori poterit esse alius intellectus potens cognoscere Deum abstractiuè, nullo verò modo intuitiuè; maior enim est hæc differentia, quàm illa.

27 *Agitur hic de rerum naturis in ordine ad absolutam potentiam.*

Respondeo, Datâ naturali abstractiuâ, malè infertur eleuatio intuitiua Dei.

Respondeo ergo obiectioni, fatendo consequentiam hanc non esse bonam, *Potest naturaliter intellectus abstractiuè cognoscere Deum, ergo poterit eleuari ad intuitionem*: si enim consequentia esset bona, certè argumentum naturale positiuum haberemus ad probandam visionis Dei possibilitatem, cuius contrarium suprà ostendimus. In solutione autem paulò antè datâ, non contendi ego positiuè probare possibilitatem visionis; sed præcisè respondere argumento contra illam facto, & desumpto ex eo quòd nulla potentia possit eleuari extra suum obiectum, cui respondi, admittendo antecedens, negando tamen intellectum per visionem Dei eleuari extra suum obiectum: quod euidenter ostendi: nam naturaliter potest Deum abstractiuè cognoscere. Vtrùm autem inferatur ex hoc positiuè, quòd possit eleuari ad visionem eiusdem obiecti, non docui; imò dico expresè, non inferri: neutra enim pars contradictionis necessariò infertur ex eo antecedente, sed potest capacitas videndi coniungi cum virtute cognoscendi naturaliter abstractiuè: quia in hoc nulla apparet repugnantia. & ita contingit de facto in nostro intellectu. Potest etiam in alio subiecto cum eâ virtute naturali cognoscendi abstractiuè coniungi incapacitas visionis, etiam in ordine ad potentiam absolutam; quia & in hoc nulla est repugnantia. & ita contingeret in illo intellectu, quem dixi possibilem, in quo tamen incapacitas ad visionem, non inferretur ex antecedente in obiectione posito; id est, ex eo quòd extraheretur extra suum obiectum: id enim falsum esset, quia si saltem abstractiuè poterat cognoscere illud obiectum; ergo casu quo illud intuitiuè cognosceret, non extraheretur extra suum obiectum. Ea ergo repugnantia aliunde probari deberet, ex propriâ scilicet limitatione illius potentiæ: quâ limitatione noster intellectus caret, ideóque non infertur illi esse impossibilem visionem Dei. Quòd verò noster intellectus non habeat limitationem, licet non possit positiuè suaderi, vt dixi sect. 1. non potest tamen positiuè impugnari. quod mihi sufficit, vt ostendam, à Fide docente eam eleuationem nihil tradi rationi contrarium. quod solùm iam intendo, respondendo argumentis.

18

Abstractiua coniungi potest eleuabilitas & ineleuabilitas ad visionem.

Ineleuabilitas ex naturali limitatione alicuius intellectus probaretur.

29

Hinc regula falsa reiicitur.

Ex his concludo, non rectè in præsenti tradi regulam hanc, Posse scilicet omnem potentiam cognoscitiuam eleuari ad videndum supernaturaliter obiectum, quod naturaliter potest attingere abstractiuè: ostensum enim est, posse esse aliquam, cui ea eleuatio repugnet.

Secunda obiectio, contra solutionem tertia obiectionis bis.

Secunda obiectio contra solutionem è numer. 25. Deus est obiectum voluntatis quoad substantiam, & tamen voluntas non potest eleuari ad eum cognoscendum, quia cognitio est modus diuersus tendendi in obiectum à modo naturali voluntatis: ergo similiter non potest intellectus eleuari ad videndum Deum; quia videre Deum, est modus tendendi alienus à modo naturali cognoscendi cum abstractiuè. Respondeo, discrimen esse manifestum: nam voluntas neque circa Deum, nec circa obiecta alia, potest naturaliter versari per cognitionem; vnde neque ad Deum, neque ad aliud obiectum videndum potest eleuari, intellectus autem habet modum tendendi per visionem & cognitionem vt sibi propriam, saltem circa alia obiecta; ideóque cùm aliunde Deus sit obiectum ipsius quoad substantiam, non ostenditur illi repugnare eam eleuationem, etsi voluntati repugnet eleuatio ad cognoscendum.

Respondeo: Voluntas circa nullum obiectum versatur cognoscitiuè.

30

SECTIO VI.

Duæ aliæ obiectiones contra possibilitatem visionis.

Obiectio Quarta: Ergo & oculus eleuabitur ad visionem.

Contrà: Quia intellectus est longè perfectior.

PRIMA, quia si intellectus potest eleuari ad visionem Dei, poterit etiam eleuari oculus corporeus. quod est falsum. Nunc nego sequelam: nam cùm intellectus sit multò perfectior oculo corporeo, non est bona consequentia, *Intellectus potest Deum videre; ergo & oculus corporeus.* Vtrùm autem aliunde id absolutè probetur, dicam disputat. 6. sectione 1.

Obiectio Quinta: Oculus non est eleuabilis, vt videat Angelum.

Secunda sumitur ex eâdem potentiâ visiuâ corporeâ, quæ non potest eleuari ad videndum Angelum, ergo nec intellectus noster ad videndum Deũ. Patet consequẽtia, quia magis distat Deus à nostro intellectu, quàm Angelus à nostro oculo.

Tres responsiones reiecta. 31

Non pauciores huic obiectioni traduntur solutiones, quàm argumento tertio; in quibus etiam plane petitur principium. Primò enim respondetur, Deum in genere entis magis distare à nostro intellectu, quàm Angelum ab oculo; non tamen in genere obiecti. Sed contrà, quia argumentum probat distantiam in genere obiecti ex distantiâ in genere entis; cui nullo modo per hanc distinctionem fit satis. Secundò respondet noster Fasolus in art. 1. dub. 8. num. 46. Angelum non solùm distare ab oculo, sed simul ipsi opponi; quod non habet Deus respectu nostri intellectus; ideóque hunc posse eleuari ad videndum Deum, non verò oculum ad visionem Angeli. Sed contrà Primò euidenter, quia non magis opponitur ens materiale non materiali, quàm creatum non creato, & finitum non finito; imò fortè quis diceret, creaturam esse magis oppositam Deo, quàm alteri creaturæ. Secundò, quia intellectus potest cognoscere ea quæ sibi opponuntur, qualia sunt priuatio intellectus, chimæra, &c. ergo ex hoc capite etiam oculus posset Deum videre. Tertiò alij respondent, Deum & intellectum esse sub eodem genere spiritualitatis, quod non habet Angelus & oculus. Contrà, quia oculus & Angelus sunt sub eodem genere creaturæ, quod non habet Deus & intellectus noster. cur autem

Primò, Distantia vt enti, & vt obiectum nihil soluunt.

Secundò, Plus opponitur infinitum finito, quàm materiale immateriali.

Tertiò, Angelus & oculus sunt

creatura, non Deus & intellectus noster.

autem hæc continentia erit minùs ad visionem vtilis quam illa, cùm semper maneat verum, plus distare Deum ab Angelo; quam hunc ab oculo corporeo: Respondendum ergo, in istis rebus non

32 *Respondeo: Ex naturâ*

considerari differentiam in genere entis, nec ex eâ vllum fieri argumentum bonum: nam minùs oculi substantia distat à se, quàm à luce; & tamen hanc videre potest, non verò substantiam oculi. Ex naturâ ergo potentiarum prouenit, vt hæc possit tale obiectum, non verò aliud cognoscere: nec vllo modo licet ab vnâ ad aliam argumétari, vt sæpè dixi in hac materiâ, & in libris de Anima.

potentiarum est, vt hoc tantùm obiectum percipiant.

DISPVTATIO QVINTA.

An visio Dei ex suo conceptu sit omni creaturæ supernaturalis.

1 INQVIRIMVS, vtrùm visio sit supra naturales vires hominis & Angeli, & vnde id proueniat. Eâdem autem viâ de aliis substantiis possibilibus nobis agendum erit.

SECTIO I.

Quæ certa sunt, statuuntur.

Visio clara Dei homini & Angelo est supernaturalis.

HOMINI & Angelo esse supernaturalem, videtur manifestè de fide ex Clement. *Ad nostrum.* de Hæreticis, vbi contra Beguardos & contra Beguinas damnatur hęc propositio, *Quòd scilicet quælibet intellectualis natura in se ipsâ sit beata naturaliter, & non indigeat lumine gloriæ, ipsam eleuante ad videndum Deum.* Et benè obseruat Vasquez disp. 41. eos hæreticos, dum dixerunt, hominem in se naturaliter esse beatum, non voluisse dicere, id habere à se sine vllo superaddito: nam ipsi in aliâ propositione ibidem damnatâ, docebant, hominem posse in hac vitâ consequi beatitudinem; vbi manifestè supponunt, hominem non habere illam per suam essentiam: si enim hoc esset, non solùm posset; sed necessariò eam omnes haberent. quod nulli, quantumuis hæretico, potuit in mentem venire: voluerunt ergo illi hæretici docere, viribus naturæ posse hominem visionem beatam obtinere, quod in eâ Clementinâ damnatum est. Pro hac eâdem veritate afferuntur etiam aliqua loca sacræ Scripturæ. S. Pauli 1. Tim. 1. *Soli Deo immortali & inuisibili.* quod saltem naturaliter id repugnare ostendit. & ad Rom. 6. *Vita æterna gratia Dei:* ergo visio beata, in quâ vita æterna consistit, est gratia Dei, & consequenter homini supernaturalis. item 1. Ioan. 4. *Deum nemo vidit vmquam.* Sanctorum Patrum testimonia vide apud Vasquez ibi: superfluum enim est ea hîc congerere. Si enim Concilia & Patres toties docent, non posse nos viribus naturæ, meritum vitæ æternæ habere, ac cetera quæ ordinãtur ad vitam æternam, multò minùs ipsam vitam æternam: quid enim quærerentur frustrà media supernaturalia pro re, quam naturalibus viribus obtinere possemus; ergo in hoc puncto non est hærendum.

Beguardi & Beguinæ aiunt hominem ex se fieri beatum.

2

Nec meritum, nedum visio, habetur viribus naturæ.

Priùs tamen, quàm ad præcipuam difficultatem veniamus, ex dictis reiiciendus nobis occurrit Durandus apud Vasquez suprà cap. 2. qui, licet doceat, visionem beatam in hoc ordine rerum esse supernaturalem, ne videatur opponi veritati Catholicæ; ita tamen hoc explicat, vt parum differat ab hæreticis: repugnantiam enim hanc non refert, nisi solùm in impedimentum corporis, quia dum homo est in eo, non alia ab his quæ per sensus intrant, intuitiuè cognoscere potest; vnde ablato illo impedimento, per se iudicat Durandus posse hominem intuitiuè videre Deum. Fundamentum illius est; quia, cùm Deus sit intellectus nostri obiectum, cognoscimus enim illum, abstractiuè saltem, in hac vitâ; si proponatur clarè eidem intellectui impedimentis ablatis, necessariò illum intuebitur: sicut visus ablato impedimẽto, & proposito clarè colore, potest eum intueri. Pro hac sententiâ referri solet Scotus, quem benè excusat Vasquez ibi: nam licet necessitatem luminis gloriæ neget, non tamen negat, intellectum debere eleuari ad eam visionem. quod longè aliud est, de quo infrà.

Durandus ait, non tamen per corpus tantùm arceri à visione.

3

Scotum excusat P. Vasquez.

Hæc Durandi sententia rectè ibidem reiicitur à Vasquez, quia Concilium Viennense in animabus separatis, vbi iam impedimentum corporis est ablatum, requirit lumen gloriæ eleuans. Secundò, quæ diximus de gratiâ requisitâ ad promerendam gloriam, eodem modo vrgent Durandum: quia opera supernaturalia non requiruntur præcisè vt auferatur impedimentum, id est, vt homo moriatur: mors enim sine gratiâ contingit. Solùm ergo requiritur, vt sit proportio cum tanto præmio; ergo sicut media sunt supernaturalia, ita etiam erit ipsum præmium. Tertiò, benè impugnatur à Vasquez: nam cùm impedimentum æqualiter auferatur omnibus, & vis naturalis intellectus in se, sit in omnibus hominibus æqualis; sequeretur, omnes æqualiter Deum visuros. quod est hæreticum. Quartò, quia sequeretur animas omnes extra corpus, imò & dæmones ipsos visuros Deum; quia est ablatum impedimentum, & omnes habent vires naturales eo ablato videndi Deum.

Sententia Durandi reiicitur Primò à Concilio Viennensi.

Secundò, quia supernaturalia tantùm requiruntur ad proportionem cum præmio.

Tertiò, quia aliàs Deus ab omni intellectu æqualiter videretur.

Quartò, omnes animæ separatæ, etiam damnatæ, viderent Deum.

4 His duobus argumentis respondere posset Durandus, diuinitus à Deo fieri, vt & qui sanctior est eliciat perfectiorem visionem, etiamsi habeat æqualem intellectum; & vt damnati ac dæmones, animæ item in Purgatorio non videant Deum. Hæc tamen solutio facilè reiicitur, Primò in sententiâ ipsius Durandi, qui cùm neget Deum immediatè concurrere ad operationes creaturæ, difficillimè explicare poterit, quo pacto Deus impediat, cùm iam sit ablatum impedimentum, ne animæ omnes separatæ & dæmones videant Deum. Similiter etiam non potest explicari, quomodo possit eleuare intellectum ad meliorem visionem, quandoquidem non concurrit cum illo. Secundò, nam planè est contra mentem omnium Theologorum & Doctorum, asserere Deum debere facere miracula, ne animæ damnatorum ipsum clarè videant; cùm potiùs, vt ipsæ animæ iustorum videant Deum, supponatur ab omnibus, debere interuenire miraculum: non potest ergo vllo modo Durandi sententia sustineri.

Durandus dicet, à Deo hæc absurda impediri.

Contrà Primò: Quia idem negat Deum immediatè concurrere cum creaturis.

Contrà Secundò: Miracula fierent in damnone & animâ, si sic impedirentur.

5 Hoc posito, difficultas præcipua consistit in eo, an ratione naturali possit ostendi, nostro & angelico intellectui eam visionem esse supernaturalem: & quæ ea ratio sit, & an ad omnes possibiles substantias creatas ea extendatur.

Status difficultatis.

SECTIO

SECTIO II.

Prima ratio de immersione creaturæ in potentialitatem.

Contra rationem primam, quia potentialitas creaturæ non obstat ut naturaliter nō videat Deum.

RECENTIORES nonnulli hanc reddunt rationem, quòd creatura tota sit immersa potentialitati, Deus verò totus sit emersus è potentialitate: ergo creatura non potest habere naturalem vim intuendi Deum. Hæc ratio levis est, & quæ minùs Latinis terminis rem confundit; quid enim, *Deus emersus è potentialitate?* clariùs vno verbo, *Deus est incapax compositionis, creatura verò compositionis capax.* Ecce totum mysterium, quod alij omnes claris terminis docent; non puto autem robur addi vllum per hanc *emersionem*, vel *immersionem.* Iam verò, quomodo, quæso, probatur inde, non posse naturaliter Deum à creaturâ videri? Dices, quia modus cognoscendi sequitur modum essendi; ergo creaturâ composita non poterit Deum incompositum cognoscere. Sed admisso nunc antecedente, nego consequentiam: nam axioma non dicit, obiectum cognitum debere sequi modum essendi; sed, modum cognoscendi debere esse conformem modo essendi: vnde fateor, si cognoscens est quid creatum, cognitionem debere esse creatam; si cognoscens est immersus potentialitati, cognitionem debere esse immersam; id est, etiam eam debere esse capacem compositionis, sicut est ipse cognoscens: si enim cognoscens cum illâ facit compositionem, etiam illa cum cognoscente eamdem faciet. ex hoc autem capite non infertur, cognitionem creatam de Deo, immersam potentialitati, non posse esse connaturalem homini vel Angelo.

Axioma Modus cognoscendi sequitur modum essendi, quomodo intelligendum:

6

non est ex terminis notum:

Secundò, illud axioma etiam in eo sensu non est ex terminis notum, vnde ergo probabitur? certò facilè quis illud poterit negare. nónne modus essendi Angeli est substantialis, & tamen modus cognoscendi est accidentalis? nónne in probabiliori sententiâ sola anima rationalis percipit per actus materiales: ecce ibi modum essendi purè spiritualem, & tamen modum cognoscendi materialem.

habet instantias:

quæ ex eo sequantur:

Primò sequitur, Deum nec abstractiuè cognosci.

Addo, si axioma verum est, etiam eo probari Primò, nec quidem abstractiuè posse cognosci Deum à nobis; quia in eo axiomate non solùm dicitur, Modus cognoscendi intuitiuus imitatur modum essendi; sed vniuersaliter de omni modo cognoscendi est sermo: ergo vel nec abstractiuè poterimus Deum cognoscere, vel poterimus intuitiuè: non enim licet pro libitu distinguere axioma, & vnum sensum tibi vtilem accipere, altero reiecto.

7

Secundò sequitur, Deum nec supernaturaliter videri.

Secundò sequitur ex eo axiomate sic intellecto (& hæc sit secunda impugnatio contra hos recentiores) nec per visionem supernaturalem posse Deum à nobis videri: illa enim iuxta paulò antè dicta est etiam immersa potentialitati. Respondent huic replicæ, visionem esse immersam subiectiuè, non verò obiectiuè. Verissima doctrina, sed quâ corruit tota eorum machina: nam non esse immersam obiectiuè, nihil est aliud, quàm obiectum non esse immersum. vnde iam hi concedunt, rem in se immersam posse cognoscere rem emersam, seu obiectum emersum, vt hi loquuntur; ergo etiam substantia in se immersa naturalis poterit esse obiectiuè emersa, seu cognoscere obiectum emersum: quoad hoc enim tam naturalis cognitio quàm supernaturalis ex parte obiecti erunt emersæ, seu non submersæ: quid enim quoad hoc potest facere naturalitas vel supernaturalitas?

Ostenditur contradictio ex potentialitate.

Hinc reiiciuntur iidem, qui necessitatem luminis gloriæ pro visione beatâ suadent ex hoc eodem capite, quòd scilicet creatura sit immersa potentialitati. Reiiciuntur, inquam: nam ipsum lumen, etiamsi supernaturale sit, est totum immersum potentialitati: tam enim est capax componendi quàm quodlibet naturalissimum accidens; quod & ipsi aduersarij fatentur: ergo etiam illud indigebit alio lumine, & sic in infinitum; vel ratio horum Auctorum nulla erit, prout re verâ non est. 8

Luminis necessitas non suadetur rectè, quòd creatura sit immersa potentialitati.

SECTIO III.

Affinis alia ratio de diuersitate ordinis.

AD præcedentem rationem ferè reducitur; quam clarioribus verbis, variè tamen proponere solent alij Theologi; quorum quidam dicunt, eam creaturam extrahendam fore ab esse creaturæ. Verùm hi solùm per hoc dicunt, creaturæ repugnare videre Deum naturaliter: nam illam extrahendam ab esse creaturæ, & non posse esse creaturam, idem est: debuissent ergo ostendere cur extraheretur, seu cur ea vis videndi naturaliter Deum repugnet creaturæ. Alij ergo dicunt, repugnare vt creatura fallibilis sit principium visionis infallibilis. Hi tamen facilè reiiciuntur, quia naturaliter sunt principium huius actus infallibilis: Deus existit, & totum est maius suâ parte, & duo & tria sunt quinque, &c. Tertiò dicunt, illam visionem esset indefectibilem, & non posse produci à substantia defectibili.

Secunda ratio supernaturalitatis ex diuersitate ordinis.

Contrà tamen, quia anima & Angelus sunt non minùs incorruptibiles quàm visio; cur ergo non poterunt esse principium naturale eius visionis? Contrà Secundò, quia rectè potest effectus aliquis in vno genere esse nobilior suâ caussâ, dummodò hæc absolutè sit perfectior effectu: sic amor est coniunctio cum Deo, voluntas autem & habitus non sunt actualis coniunctio. Denique reiicio eam rationem & præcedentes vniuersaliter propositas sub aliis communibus terminis, quòd scilicet res inferioris ordinis non posset cognoscere res superioris; debet enim cognoscens & cognitum esse in eodem ordine. Quæ ratio inde confirmatur: nam res materialis ideò non potest cognoscere rem spiritualem, quia est in diuerso ordine; at creatura est in diuerso ordine cum Deo, ergo non poterit illum videre naturaliter. Ad hanc rationem possunt præcedentes omnes claris verbis reuocari. Reiicio autem illam, & in eâ præcedentes euidenter, quia vel nimium probat vel nihil. Nimium, nam sicut eius Auctores dicunt materiale nec diuinitus posse cognoscere rem spiritualem, ego inferam, Ergo non solùm naturaliter (de quo præcisè hîc agimus) sed nec diuinitus Deum videre poterimus; quod est hæreticum. Patet, quia nec diuinitus rem altioris ordinis possumus cognoscere, vt exemplum ostendit. Nimium etiam probat, quia cùm post eleuationem vel infusionem luminis simus adhuc in ordine inferiori respectu Dei, etiam tunc non poterimus eum videre; quod est hæreticum. 9

Respondetur Primò, nimium probare, quia sic nec diuinitus videremus Deum.

Imò

Instantia in ipsâ visione.

imò in ipsâ visione beatâ habeo instantiam manifestam: cùm enim sit in genere accidentali, est sine dubio valdè distans à Deo; & tamen est formalissima repræsentatio Dei; ergo diuersitas ordinis nihil efficit.

Dicit: Lumen est vnio, at intellectus est ipsum extremum.

Respondet quidam huic instantiæ è visione, illam solùm esse vnionem Dei cum potentiâ, ideóque non necessariò esse in eodem ordine cum Deo; at potentiam nostram esse extremum vnitum cum Deo, ideóque debere esse in eodem ordine cum illo. Hæc solutio nihil penitus dicit. Primò, quia cognoscens non vnitur cum obiecto magis vt extremum, quàm ipsamet cognitio vniatur: in genere enim repræsentationis tam est extremum ea visio quàm cognoscens; nisi fortè allegoricè loquendo, quod hos parum iuuat: ex allegoriis enim nihil solidi infertur. Secundò, malè requirit ad vnionem etiam physicam extrema esse eiusdem ordinis: anima enim rationalis & materia vniuntur physicè, & sunt diuersi ordinis spiritualis & materialis; & talis quidem diuersi ordinis, vt non potest esse cognoscens & cognitus: nam materiale non cognoscet spirituale, & substantia diuina vnitur humanitati, cum quâ est in diuerso ordine; imò etiam de facto, siue id fiat naturaliter, siue non, intellectus Beati per visionem vnitur cum Deo, vt hi dicunt, & tamen non est in eodem ordine.

Contrà Primò: Actus & intellectus æqualiter, hoc est repræsentatiuè, Deo vniuntur.

Contrà Secundò: Nec physicè vnita sunt vnius ordinis.

10

Contrà Tertiò: Vnio hæc intentionalis non exigit parem ordinem.

Tertiò reiicitur; quia vnio hæc intentionalis nullo modo requirit eam æqualitatem ordinis: Angelus enim cognoscit chimæram, asinum, &c. & certè non est in eodem ordine cum illis, nec cum illis vt cum extremis vnitur verè.

Contrà Quartò: Amor saltem hic est affectiuè, non vnit Deo.

Quartò, naturaliter possumus amare Deum propter se: & certè ille amor immediatè coniungit animam cum Deo affectiuè, ac multò magis quàm cognitio; nec est ibi vlla æqualitas ordinis, ergo Video ab his negari, creaturam respicere Deum vt finem immediatum, sed solùm mediante se. Verùm hoc falsum est: nam amor Dei super omnia in statu naturæ integræ non respiceret personam amantem, vt motiuum & medium; sed solùm Deum, & quidem quoad hoc, eodem planè modo quo respicitur per amorem supernaturalem: ergo eodem modo poterit, non obstante diuersitate ordinis, coniungi naturaliter per visionem creatura cum Deo: ergo instantia è visione bona est.

11

Dicunt, Deum sibi vt æqualem caussare lumen pro visione.

Ad alteram de lumine gloriæ respondent iidem, etiamsi lumen sit inferioris ordinis, quia tamen Deus, à quo producitur, est æqualis sibi, ideò posse lumen efficere visionem Dei. Si verò vrgeas, Ergo eodem modo, licet Angelus & creatæ omnes substantiæ sint inferioris ordinis cum Deo, quia tamen Deus eas producens est sibi æqualis, poterunt Deum naturaliter videre. Si hoc, inquam, obiicias; respondent, accidenti benè posse communicari, vt sit principium naturale visionis, non verò substantiæ: nam accidens semper remanet cum respectu ad proprium subiectum; substantia verò non: substantia enim tota est ad se, accidens verò ad aliud. vnde vniuersaliter deducunt, accidenti posse communicari esse principium alicuius operationis supernaturalis, id verò repugnare substantiæ. hæc illi fusè.

Substantia est tota ad se, ideò nequit supernaturale producere.

Contrà: Quia æquiuocant, & petunt principium.

Ni fallor, & petitur hîc principium, & committitur grauis æquiuocatio: æquiuocatio quidem, nam licet substantia sit ad se per modum subsistentis, & accidens ad aliud; at respectu caussæ efficientis à quâ procedunt, tam eam respicit substantia creata quàm accidens creatum: sunt enim in hoc puncto omnino æquales, vt per se patet. ergo cùm proportio ad producendam visionem Dei in lumine gloriæ desumatur ab his præcisè, ex eo quòd lumē oriatur à Deo vt à caussâ efficiente, non verò ex eo quòd respiciat Deum tamquam subiectum in quo recipiatur (hoc enim sine dubio non habet) non minùs poterit esse proportionata ad visionem substantia creata, quæ efficienter, vt dixi, æqualiter procedit à Deo, quàm lumen gloriæ; vel dicas mihi, cur respicere subiectum creatum, addat virtutem lumini, cùm potiùs hoc sit imperfectio magna? Dices: Accidentia supernaturalia sunt proprietates Dei, & consequenter poterunt efficere visionem Dei; esse verò proprietates patet, quia tendunt immediatè in Deum, sicut ipse tendit in se. 12

Abusiuè vocant accidens supernaturale, proprietatem Dei.

Sed contrà Primò: Quia est planè abusus vocis, ex eo capite vocare ea accidētia proprietates Dei: posset enim quis etiam omnes creaturas effectiuas vocare proprietates Dei, quia virtutem effectiuam illius imitantur; & dicere vnum Angelum habere alterius proprietatem, quia tendit immediatè in illum eum cognoscendo, sicut ille tendit in se. His & aliis similibus allegoricis locutionibus vti, est nihil aliud facere in Philosophiâ & Theologia, quam terminis obscurare quæstiones, & nihil re ipsâ dicere. Secundò, in hoc sensu etiam dicam, substantiam creatam esse proprietatem Dei non minùs quàm lumen, quia posset immediatè tendere in obiectum: vnde manifestè concluditur ex hoc capite, non posse id magis conuenire accidenti quàm substantiæ. 13

Deducuntur inde absurda.

Ostenditur peti principium dupliciter.

Quòd verò in eâ solutione petatur principium, constat Primò, quia ideò dicit, accidens esse proprietatem Dei, quia Deum potest videre; & ideò cum posse videre, quia est proprietas illius. qui est clarus circulus. Secundò, nam vel ideò dicitur esse proprium Dei seipsum immediatè attingere, quia supponitur, à nullâ substantiâ creatâ immediatè eum posse videri; & tunc iam supponitur quod erat probandum, scilicet visionem Dei omni creaturæ esse supernaturalem, ideóque petitur principium. vel id non dicitur; & tunc non potest asseri, esse proprietatem Dei, sed immediatè attingere; cur enim erit proprietas Dei, quod est aliis commune? Secundò, solutionem reiicio, quia de facto etiam naturaliter immediatè Deum attingimus, licet abstractiuè: & licet ex creaturis discurramus, cognitio tamen, quâ posteà dico, *Deus est æternus*, tangit sine dubio immediatè Deum. quod in amore probatur manifestiùs: quando enim super omnia Deum amo actu naturali, qui saltem in naturâ integrâ possibilis est, immediatè versor circa Deum: quidquid hi Auctores dicant, etiam tunc hominem ipsum amantem esse obiectum immediatum. quod improbabile planè est. Tertiò eamdem reiicio, quia non est verum omnia accidentia supernaturalia tangere Deum: certè fides non attingit immediatiùs Deum, quàm nostræ naturales cognitiones de Deo. Vide quæ dixi disp. præced. num. 13. contra ponentes supernaturalitatem in eo immediato respectu Dei. quæ omnia habent locum contra præsentem solutionem. 14

Non omnia accidentia supernaturalia tangunt Deum immediatè.

Iam oportet ostendere, rationem, quam impugno,

Respondetur

Secundò quòd nihil probetur ratione ordinis.

impugno, nihil probare; cùm monstratum sit, ex aliâ parte nimiùm euincere. id autem constat ex dictis contra priorem: quæ enim de immersione & emersione dixi, vrgent eodem modo contra inferioritatem ordinis.

Insto, quia anima naturaliter potest videre Angelum, ergo & Deum.

Confirmo. Angelus est in superiori ordine respectu animæ: ille enim est substantia completa, non dicens ad subiectum vel corpus vllum ordinem, quem dicit anima, quæ est de se incompleta; & tamen anima videre potest naturaliter Angelum, ergo & poterit videre Deum.

Distantia inter ordines definiri non potest.

Video hîc nonnullos hac instantiâ pressos mirabilia dicere, vt determinent quæ distantia rerum constituat diuersum ordinem, quæ verò non. Quæ omnia, vt rectè consideranti patebit, gratis afferuntur: cùm enim differentia physica sæpè sit maior in multis rebus,
15 quæ ad eumdem ordinem referuntur, v. g. inter visum & colorem, quàm inter ipsum visum & auditum, qui ad diuersos ordines referuntur; quomodo hinc poterit reddi probabilis ratio, cur visus possit cognoscere colorem, non verò ipsum auditum? Constet ergo ex hac diuersitate ordinis, nil certi desumi posse.

Contradicunt sibi adversarij:

Adde, ipsósmet Auctores sibi contradicere: nam quando disputant cur Angelus saltem diuinitus eleuari possit ad videndum Deum, non verò potentia materialis ad videndum obiectum spirituale; dicunt, Deum & Angelum esse in eodem ordine rei spiritualis; visum verò & rem spiritualem esse in diuerso. Ecce iam hîc creatura & Deus ad vnum ordinem reducuntur, qui posteà, vt naturaliter non possit Deus à creaturâ cognosci, reducuntur ad diuersos ordines: quâ id consequentiâ fiat, iudicent alij.

Et replicant. Quia obiectum est forma potentiæ.

Replicabis tamen cum aliquibus, Obiectum est forma intelligibilis respectu potentiæ, ergo debet esse in eodem ordine cum illâ.

Contrà: Quia per impropria verba rem obscurant.

Mirabile est aliquorum ingenium, qui res claras nonnisi obscuris & impropriis terminis explicare possunt; obiectum in re nihil habet nisi esse terminus cognitionis; summùm etiam, caussare mediatè vel immediatè cognitionem, quid inde, quæso, de formâ in esse intelligibili, aut quid hoc significat? numquid creaturæ,
16 quæ à Deo cognoscuntur, sunt forma intellectus ipsius? vel si sunt forma, numquid in eodem ordine cum illo? Dicas idem de nobis cognoscentibus chimæram, asinum, &c. quæ certè nec in eodem ordine nobiscum, nec forma sunt nostri, nisi impropriissimè.

SECTIO IV.

Fundamentum ex impeccabilitate discutitur.

Ratio Tertia ex impeccabilitate.

SIT ergo tertium aliorum fundamentum: Quia si alicui substantiæ creatæ posset esse connaturalis visio Dei, sequeretur, illam esse impeccabilem naturâ suâ: hoc autem omnino repugnat, ergo & illud.

SVBSECTIO I.

Ostendo sequelam non esse bonam.

Respondeo Primò: Quia probant incertum per magis incertum.

ARBITROR hos & incertum per incertius probare, & malam intulisse sequelam. De sequelâ, in hac subsectione; de consequentis veritate, in sequenti. Video nonnullos recentiores, qui substantiam, cui esset connaturalis visio Dei, possibilem censent, indicare, eam necessariò futuram impeccabilem, & argumenti illationem legitimam censere. Ego tamen illam nego: quia licet, stante visione, necessariò auferatur libertas ad peccandum; potest tamen intelligi ea natura, antequam haberet visionem, capax peccati: non enim quia naturaliter possit habere visionem illam, ideò necessariò ab instanti creationis illam debet habere: multa enim possum habere connaturaliter, quæ vel non peto; vel saltem non pro omni tempore; sic aër lucem, sic ego visionem albedinis, &c.

Dicunt Primò: Intellectus ille semper esset completus: sic semper videret Deum.

Dices Primò: Intellectus est potentia necessaria, quæ, positis omnibus requisitis ad cognoscendum, non potest cessare: ergo, si habet potentiam completam ad videndum Deum, cùm aliunde Deus sit illi semper præsens, necessariò debebit illum semper videre: ergo non poterit habere tempus vt peccet. Quod inde vrgent alij: quia numquam potentia impeditur ab intuitione obiecti præsentis, vt patet in nostro oculo: vnde si ob limitationem aliquid foret impediendum, potiùs visio Dei impediret alias cogitationes, quàm ipsa è contrario ab aliis impediretur. 17

Contrà Primò: Nam, positis omnibus, potest potentia esse indeterminata

Respondeo Primò, sæpè contingere, vt, licet intellectus ex parte specierum sit completus, non tamen cum illis omnibus operetur; vel quia cum omnibus non potest, vel quia aliunde deest excitatiuum specierum, vt in Angelis fusè ostendemus suo loco, & in speciebus nostris intellectualibus idem constat. Quod verò ab his vrgetur de obiecto præsenti & instantia oculi, non premit: nam obiectum præsens non aliter cogit ad sui cognitionem, quàm quia dat species sui: ergo si aliunde supponitur intellectus completus per species, parum efficit, quòd sit, vel non sit præsens obiectum.

quia erit ad plura simul completa.

Instantiæ de oculo respondeo, eam esse particularem, quæ non infert vniuersalem propositionem. Adde in oculo id euenire, quòd intensiores sint species illius quàm aliorum obiectorum, ac propterea magis rapiunt in cognitionem. In contrarium ego proferam exempla aliorum sensuum: sæpissimè enim homo ex distractione non audit sonum præsentem, fortè etiam ita poterit distrahi, vt non videat omnia quæ sunt ante oculos hominis, eíque immittunt speciem: ergo eodem modo posset illa creatura anteà distrahi, ne statim Deum videret, licet haberet in actu primo species ad visionem necessarias, vel ipsius Dei concursum.

Contrà Secundò: Potest novo habitu acquirendo egere.

Respondeo Secundò, posse illam substantiam esse talem, vt indigeat adhuc alio habitu, quo compleatur ad visionem Dei: qui habitus licet ei posset infundi naturaliter, non tamen deberetur necessariò, vt dixi paulò antè de luce respectu aëris: patétque in Angelis, qui non habent necessariò omnes species, quarum sunt simpliciter naturaliter capaces.

Dicunt Secundò: Supernaturale non est peccabile.

Dices Secundò: Ea natura esset supernaturalis: sed nihil supernaturale potest esse principium peccati, ergo nec ea natura. Suprà ostendi, nullam substantiam, seu naturam, posse esse supernaturalem; sed ne quæstione de nomine inuoluamus difficultatem, dico, accidentia supernaturalia, si quæ sint, eò quòd specialiter à Deo producta sunt supra exigentiam naturæ, non posse esse principium peccandi, ne Deus, dum fauorem facit subiecto, illud in peccatum inclinet: hæc autem ratio non habet vim 18

Quare accidentia supernaturalia non possunt esse principia peccandi, potest tamen illa substantia.

in eâ substantiâ, quæ licet diceretur supernaturalis, eò quòd esset capax videndi Deum, à Deo tamen non magis specialiter prodiret, quam substantia Angeli & animæ rationalis; quæ, non obstante quòd à Deo procedant, peccare possint: ergo adhuc illa posset etiam esse capax peccati, neque ideò in Deum refunderetur tale peccatum.

Dices Tertiò cum P. Herize disp. 48. num. 57. & aliis recentioribus: Illa natura capax naturaliter visionis Dei, esset ex se heres regni Dei; æquivaleret enim complexo ex animâ rationali & gratiâ: ergo illa esset per se filia Dei, ergo iusta ac sancta, ergo non posset peccare.

Quomodo illa creatura non esset per se sancta:

Respondeo, sanctitatem non consistere in solâ eâ capacitate videndi Deum, siue per illam constituatur ea substantia heres regni, & dicatur aliquo modo filia Dei, siue non. de quo non disputo, quia est pura quæstio de nomine. Consistit ergo sanctitas in tali perfectione, quæ per seipsam conciliet amorem Dei; hoc autem non ideò præcisè reperiretur necessariò in eâ naturâ, quòd esset capax visionis Dei. Ad probationem nego eam æquivalentiam illius substantiæ complexæ ex animâ & gratiâ, quoad punctum sanctificandi; concedo verò, quoad punctum petendi visionem Dei. quæ duo, vt dixi, diuersa sunt.

quoad vim exigendi visionem æquivaleret gratiæ; non quoad vim sanctificandi.

Secundò respondeo ex dictis paulò antè: Esto illa creatura posset, adueniente aliquo naturali complemento, videre Deum; non tamen ideò ei futurum debitum tale complementum. quod non videntur benè nonnulli considerasse, cum tamen res sit in se certissima: neque enim omnia, quæ naturaliter possumus habere, exigimus eo ipso, siue illa vocentur habitus, siue species, siue quocumque alio modo, quod iam non curo: ergo non sequitur, eam naturam ante illud complementum esse sanctam, cùm ante illud nondum peteret visionem Dei, quam sanctitas & filiatio exigit naturaliter: ergo tunc posset peccare.

19 Replicabis cum nonnullis: Illa substantia esse capax visionis, seu accidentium aliorum repugnantium peccato: ergo à fortiori ipsa repugnaret; quia esset nobilior eis accidentibus. Respondeo, debilem esse hanc replicam, perinde ac si quis diceret, Voluntas est capax amoris, qui repugnat odio: ergo ipsa voluntas ex se pugnat cum odio. Item, materia prima est capax caloris vt octo repugnantis frigori: ergo ipsa materia ex se repugnat frigori. & idem posset vrgeri in multis aliis materiis.

Respondeo absolutè, sæpè subiecta esse ex se indifferentia, vt queant recipere diuersas formas; coarctari verò formis ipsis, vt non valeant alias recipere, vt supponunt omnes communiter, & experientia docet. Hoc autem dici posset de eâ naturâ, scilicet, ex se eam esse capacem peccati; adueniente verò posteà visione Dei, reddi illius incapacem. Id autem quod insinuabatur de maiori subiecti perfectione, non vrget; quia sæpè repugnantia cum peccato oriri potest ex re imperfectiori quàm sit anima, quæ non repugnat: certum enim est, Angelum, & animam rationalem longè entitatiuè nobiliores esse actu naturali, quo ego dicerem, *Nolo peccare.* Et verò suprà dixi, etiam esse nobiliores physicè ipsâ gratiâ accidentali; & tamen hæc & actus ille naturalis repugnant peccato actuali; substantia verò animæ & Angeli nullatenus ei repugnant: ergo ea ratio non vrget in præsenti.

Hinc obiter respondebis aliis docentibus, ideò talem naturam repugnare, quia illa esset filia naturalis Dei, & non esset: *esset*, quia per naturam esset heres regni; *non esset*, quia solus Deus potest esse filius naturalis Dei. Respondebis, inquam, æquiuocationem esse in voce, *filius naturalis*: Primò enim vsurpant filium naturalem præcisè pro *herede per suam essentiam*; Secundò pro filio physicè coniuncto cum Deo. Vnde dico, eos non posse benè inferre vlla contradictoria; quia non sunt eiusdem de eodem. Accipiatur ergo fixa definitio filij naturalis, scilicet, *à principio coniuncto in similitudinem naturæ*, &c. & inde euidenter argumenti æquiuocatio euanescet. Nego enim illam creaturam futuram filiam naturalem: nam licèt esset filia seu heres per suam naturam, non tamen esset a principio coniuncto cum Deo: sicut licet complexo isti ex gratiâ & animâ rationali per suam essentiam debeatur regnum & amicitia Dei; non tamen ideò illud complexum est filius naturalis: quia non est à principio physicè coniuncto. 20

Quomodo esset heres per naturam, non tamen filia naturalis.

Svbsectio II.

Quid de consequentis falsitate.

Secvndò respondeo argumento è num. 16. admissâ sequelâ, & negando vllum in consequenti absurdum esse: censeo enim, non repugnare substantiam rationalem impeccabilem, imò minorem inuenio in hac repugnantiam, quam in substantiâ potente videre Deum. Probo autem id Primò: Quia potest esse substantia cognoscitiua, non volitiua, vt fusè ostendi disp. 2. de Animâ, num. 127. ergo talis esset incapax peccandi, etiamsi non posset naturaliter Deum videre. Secundò, quia non video, cur ex libertate ad hoc vel illud opus necessariò inferatur libertas ad peccandum. Christus enim Dominus habuit libertatem, quam & Deus habet; non tamen ad peccatum. Et confirmatur: Aggregatum ex homine & visione beatâ, seu gratiâ habituali, est aliquid creatum liberum & rationale, & tamen incapax peccati: ergo non repugnat aliqua creatura capax operationis liberæ circa bonos actus, aut indifferentes, non tamen capax peccati.

Substantia impeccabilis non repugnat.

Potest esse cognoscitiua, non volitiua.

Libertas vt sic non necessariò infert potentiam ad peccandum.

Vrgetur in aggregato ex visione beata, aut gratiâ & animâ.

Respondebis huic instantiæ, naturam illam, quæ habet lumen gloriæ, ex se esse capacem peccandi, impeditam tamen per aliquid ipsi superadditum. in quo nulla est repugnantia: at quòd substantia aliqua libera creata per suammet essentiam sit repugnans peccato, videtur falsum. Sed contrà, quia lumen illud gloriæ, licet tollat nostræ naturæ libertatem ad peccandum, non tollit rationalitatem vllo modo, aut libertatem ad hoc vel illud obiectum bonum, aut etiam ad puram omissionem non peccaminosam; cur ergo repugnabit vna natura, quæ ex se habeat rationalitatem & solam libertatem, quam posito lumine gloriæ habet nostra anima? Confirmo ex dicendis infrà, non potest ostendi repugnare substãtiam aliquam creatam, quæ æquiualeat aggregato ex lumine & nostrâ animâ; sed hoc aggregatum est incapax peccati, ergo & illa substantia. 21

Lumen tollit potentiam ad peccandum, non tamen omnem libertatem.

Dicet quis Primò: Si illa natura ex se non est sancta, & cognoscit bonum & malum, cur non poterit amplecti obiectum delectabile, vel honestum,

Obiectio prima soluitur.

Nulla est contradictio, quòd aliqua natura essentialiter auersetur malum moraliter:

honestum, sibi honorificum & gloriosum apud alios, etiamsi agnoscat illo offendi Deum? Huic interrogationi respondeo, quia non repugnat aliqua natura, quæ ex se sit omnino auersa à re malà moraliter, & solùm potens amare illud obiectum bonum, vbi talem malitiam non videt; vel da contradictoria illa, quæ sequantur ex tali naturâ. Adhuc replicabis: Ea creatura non traheretur necessariò à bono finito, ergo posset non amare obiectum bonum morale, & eligere malum; præsertim si Deus illi tanquam supremus Dominus imponeret præceptum de re difficili, certè posset non illi obedire. Respondeo, etiamsi illa creatura non traheretur necessariò à bono finito, non ideò futuram liberam ad malum morale. Cur enim non poterit dari aliqua, quæ naturalem repugnantiam ex se habeat cum malitiâ morali, & cui proinde Deus non possit dare concursum indifferentem ad malum; ideóque tandem non possit amplecti obiectum, in quo ea malitia sit? Vrgeo: Qui hanc replicam facit, admittit alibi vnum intellectum naturâ suâ limitatum ad quædam obiecta, ita vt alia non possit cognoscere; cur ergo inuenit difficultatem in vnâ voluntate limitatâ ad bonum morale, & non potente amare obiectum, quod sit malum? Ad illud de præcepto respondeo, eam tunc necessariò executuram quod ei præceptum est, licet sit difficile; vt deberet facere iustus, in quo gratia conseruaretur independenter omnino à voluntate ipsius: qui in omnium ferè sententia, peccare non posset tunc, quia nec posset expellere gratiam, nec cum ea coniungere peccatum; ibi autem totum argumentum retorquetur, quomodo illa traheretur ab obiecto finito, &c.

non necessitaretur à bono finito, & ideò esset libera, non tamen posset eligere malum:

in casu præcepti graui, actum necessariò exequeretur.

22

Obiectio secunda. SS. Patres Deo dant impeccabilitatem. Explicantur. Quomodo S. Ambrosius ex immortalitate Dei colligit impeccabilitatem.

Dicet Secundò quis cum Vasquez disp. 231. cap. 2. Ambrosium & alios Patres soli Deo tribuere impeccabilitatem, ergo non potest creaturæ conuenire. Respondeo, Patres non cogitasse de creaturis diuinitus possibilibus, sed de existentibus. Quòd si Ambrosius dixit, solum Deum immortalem esse, quia non potest peccare; vnde sequi videtur ipsum loqui de possibilibus, cùm immortalitas nulli nec possibili creaturæ conueniat? Respondeo Primò: Fortè multi dicent, non repugnare aliquam creaturam, cui immortalitas essentialiter conueniat; hoc est, vt licet potuerit non produci, producta tamen nequeat annihilari. de quo egi in Physicâ disp. 15. à num. 64. Sed quia hanc doctrinam ob auctoritatem communem in contrarium iam nunc non defendo, Secundò respondeo, ipsum etiam Vasquez fateri debere, rationem Ambrosij in rigore scholastico bonam non esse: nam immortalitas Dei non prouenit vllo modo ab impeccabilitate ipsius, sed quia non pendet ab alio: vnde etsi per impossibile posset contra rationis regulam operari, sicut dixerunt aliqui eum posse mentiri, certè adhuc eodem modo esset immortalis quo nunc est: ergo S. Ambrosij ratio non potest in scholastico rigore accipi. Dico ergo, illum solùm loqui de creaturis existentibus, eisque negare, non quidem immortalitatem ex natura rei, quia hanc de facto habet Angelus, & anima rationalis; sed omnimodam immortalitatem, quatenus in pœnam peccati diuinitus possunt annihilari. quod non habet Deus. Hinc autem non negat, alias creaturas incapaces peccati esse mortales; aliàs brutum esset immortale, quia peccare non potest, si incapacitas peccati inferret immortalitatem. Nec enim potest dici, eam inferri in creaturâ rationali, non verò in irrationali: hoc enim gratis omnino dicitur; & per se constat, de hac distinctione non cogitasse Ambrosium.

An sit possibilis creatura essentialiter immortalis.

Quo sensu S. Ambrosius neget immortalitatem creatura.

SECTIO V.

Quatuor aliæ rationes pro eâ repugnantiâ.

PRIMA sit. Debemus supponere ex Scripturâ, Conciliis & Patribus, gratiam habitualem & visionem Dei esse supernaturalem absolutè & simpliciter; hoc autem non posset esse, si alicui naturæ possibili essent ea dona connaturalia: quod enim vni etiam subiecto connaturale est, non dicitur absolutè supernaturale, vt & nos suprà docuimus, & manifestè patet: quia alioquin mea visio materialis deberet dici supernaturalis, quia est lapidi & plantæ supernaturalis. Concilia autem plus quàm hoc voluerunt de gratiâ & visione docere. 23

Tertia repugnantia.

Gratia & visio non est absolutè supernaturalis.

Facilius hoc enodatur argumentum, quia Scriptura, Concilia & Patres, docent esse supernaturalia hæc dona, & gratuita creaturis existentibus, & inde commendant liberalitatem Dei erga illas: ad hoc autem omnino est per accidens, quòd ea dona sint, vel possint esse debita alteri naturæ possibili: nam per hoc non efficitur, ne mihi sint tam gratuita, quàm si alteri possibili connaturalia non essent. Quod ex modo loquendi obiicitur, scilicet absolutè non dici supernaturalia, quæ etiam vni sunt connaturalia, non vrget: quia Patres & Scriptura non loquuntur in eo sensu absoluto, sed respectiuè ad nos, ad quos, vt dixi, per accidés se habet quidquid de absolutâ supernaturalitate dicatur.

SS. Patres non loquuntur in sensu absoluto, sed respectiuo ad creaturas existentes.

Replicabis à ratione: Non aliunde nobis & Angelis sunt supernaturalia hæc dona, quàm quia distamus infinitè à Deo; quod habet omnis natura creata possibilis, ergo & illis essent supernaturalia. Nego hâc esse rationem supernaturalitatis, sed specificam ac specialem in tali gradu perfectionem propriâ Angelo & homini. Multa enim sunt vni substantiæ supernaturalia, quæ non alteri, quia habent diuersam aut maiorem perfectionem. Quod euidenter confirmo: nam etiam aggregatum ex animâ & lumine gloriæ distat infinitè à Deo, & tamen illi complexo non est supernaturalis visio Dei: ergo ratio illa distantiæ infinitæ non est vniuersalis. 24

Malè aliquì desumunt supernaturalitatem ab infinitâ distantiâ quam habemus à Deo.

Aliter responderi posset huic quarto argumento, concedendo hanc visionem beatam & gratiam esse supernaturalem, etiam illi substantiæ capaci videndi Deum; quia illa non videret per hanc visionem in specie, sed per diuersam: hæc enim visio non potest petere tam diuersa subiecta, qualia essent illa natura & nostra. Hæc solutio displicet, quatenus negat hanc visionem non posse petere tam diuersa subiecta: quæ enim in hoc est repugnantia? & præcipuè quando vnum respicit naturaliter, aliud verò supernaturaliter. Etenim de facto hæc visio est indifferens ad omnes species diuersas Angelorum, & ad hominem; quæ sunt subiecta valdè diuersa; posset ergo hæc visio illi naturæ esse connaturalis, nobis verò supernaturalis.

Responsio alia ad tertiam repugnantiam.

Putant aliqui, hanc visionem beatam & gratiam fore illi substantiæ supernaturalem.

Hine reiicio P. Herize, qui disp. 48. num. 2. putat omnino esse certum, hanc gratiam, hoc lumen, hanc visionem, quæ de facto dantur, nulli

P. Herize putat id esse omnino certum.

nulli substantiæ possibili esse connaturalia; eò quòd hæc accidentia ex naturâ suâ sint formæ subiecti ea recipientis per potentiam obedientialem, illud autem subiectum illa deberet recipere per potentiam naturalem. quod repugnat.

Quod ex naturâ suâ ordinatur ad potentiam obedientialem subiecti vnius, potest etiam ordinari ad potentiam naturalem subiecti alterius.

25 Reiicitur, inquam, hoc, quia non ostenditur, non posse idem accidens indifferenter respicere duo subiecta; vnum, quod habeat naturalem capacitatem ad ea; aliud, quod habeat solùm obedientialem: in sententiâ enim communi, potest in lapide diuinitus recipi cognitio, quæ naturaliter petit aliud subiectum. & licet de cognitione aliqui id negent, in aliis certè accidentibus ab omnibus conceditur: nec si negatur, negatur, eò quòd subiecta sint diuersa, sed ob alias rationes: ergo ea solutio malè negat, posse hanc visionem nobis supernaturalem alteri esse connaturalem, eò quòd nos & illa altera natura valdè differremus, seu vna haberet naturalem, altera supernaturalem capacitatem.

Sustinetur responsio secunda. Illa natura foret capax visionis Dei speciè diuersæ.

Nihilominùs quidquid de fundamento eius solutionis sit; illa tamen sustineri potest, ac argumento responderi, concedendo, non repugnare aliquam naturam capacem naturaliter visionis Dei, non tamen huius in specie, sed alterius diuersæ: vnde nego argumenti, eò quòd aliqua substantia posset Deum videre naturaliter, ideò sequi, illi futuram connaturalem hanc specie visionem; quod inferebatur pro absurdo: solùm enim sequitur, aliquam futuram illi connaturalem. quod possit in aliâ visione ab hac diuersâ verificari, & sic perfectè saluari, hæc dona quæ de facto dantur, omni creaturæ esse supernaturalia. Vnde clariùs constat, nihil ex Patribus & Conciliis inferri circa illam alteram visionem diuersam connaturalem substantiæ alicui possibili.

Quarta repugnantia. Omnis creata substantia imitatur Deum vt vnum, visio Deum vt trinum.

Secunda ergo aliorum ratio pro repugnantiâ substantiæ creatæ, cui sit connaturalis visio Dei, sic formatur, Omnis creata substantia solùm imitatur Deum vt vnum, aliàs daretur mysterium Trinitatis in creaturâ: atqui omnis visio Dei est imitatio ipsius vt trini: ergo non potest esse aliqua substantia creata, cui ea visio sit connaturalis. Hoc argumentum suprà à nobis satis superque videtur reiectum, dum ostendimus, supernaturalitatem non consistere in hac imitatione Dei vt trini. Nunc verò addo, eam imitationem non magis repugnare substantiæ alicui, quàm gratiæ: rogo enim, quid sit imitari Deum vt trinum? si dicant, in eo consistere, quòd habeat gratia prædicatum aliquod reale identificatum tribus rebus distinctis (in quo consistit propriè mysterium Trinitatis;) certè non credo docuisse Auctorem vllum, reperiri in gratiâ, & in donis supernaturalibus hanc imitationem Trinitatis, aut eam imitationem magis posse accidenti quàm substantiæ conuenire. Si verò dicant, imitationem consistere in respectu ad Deum vt trinum; contrà Primò, quia non magis gratia respicit Deum vt trinum, quàm substantia hominis: nam Trinitas formaliter loquendo, non est virtus productiua gratiæ, aut hominis. Si verò imitationem ponant in eo, quòd creatura habeat vnam essentiam, proprietates autem distinctas; hæc imitatio necessariò conuenit substantiæ, non verò accidenti. Tandem, si imitatio sit quasi expressio mysterij Trinitatis, hoc tam benè substantiæ quàm gratiæ conuenit, aut (dicam meliùs) vtrique æqualiter non conuenit; per actum verò distinctum cognitionis etiam naturalis conuenire potest substantiæ: hæretici enim actus, quo hoc mysterium cognoscit, est naturalis, ergo ex eâ repræsentatione Trinitatis nihil de supernaturalitate visionis. A priori autem reiicio eam doctrinam, quia cùm conceptus substantiæ magis accedat ad Deum, quàm conceptus accidentis, aliunde verò limitatio creaturæ ex æquo reperiatur in accidenti, ac in substantiâ; non video, cur hæc imitatio Dei vt trini (voca illam prout volueris) possit reperiri in accidenti creato, non verò in substantiâ creatâ ex conceptu suo perfectiori quàm sit accidens: atqui accidenti creato, lumini scilicet gloriæ, connaturalis est exigentia visionis Dei: ergo & substantiæ creatæ poterit esse connaturalis.

Contrà: Imitatio illa non magis repugnat substantiæ quàm gratiæ.

26

Non potest explicari quid sit illa imitatio.

est impertinens ad rationem supernaturalitatis.

Quinta repugnantia reiicitur.

Tertia ratio sit P. Suarij inde probantis, non esse possibilem substantiam creatam, cui sit connaturalis Dei visio; quia si esset possibilis, de facto existeret: pertineret enim ad ornatum maximum huius vniuersi. Neque hæc ratio placet. Primò, quia per eam non tam ostenditur repugnantia in tali creaturâ, quàm probatur à posteriori, & quidem à medio valdè extrinseco, eam non esse possibilem. Secundò, quia hæc est pura congruentia, quæ facillimè eluditur: nam (vt omnes Summulistæ supponunt) à possibili ad actum non valet consequentia affirmatiua. Et miror, Suarium, qui in aliis multis materiis plurima admittit possibilia quæ de facto non existunt, in præsenti hoc vsum argumento. numquid non potuit Deus pro suo libitu non creasse Angelos in hoc mundo? Da id ita factum, quia possibili posito in actu, nullum sequitur absurdum; essétne tunc bona consequentia, *Angeli non existunt de facto, ergo nec sunt possibiles?* certè omnes eam negare deberent, cur ergo non in materiâ nostrâ? 27

Ex non existentiâ talis substantiæ malè infertur eius impossibilitas.

Visioni nulla fit violentia, quia tam petit nostrum intellectum, quàm illum, licet diverso modo ab iis petatur.

Replicabis: Fecisset Deus violentiam visioni beatæ, si non dedisset illi suum subiectum connaturale, quale esset ille intellectus. Respondeo, visionem ex se tam petere nostrum intellectum, quàm illum, licet è contrario non tam noster intellectus eam visionem petat, quàm illam peteret intellectus ille cui esset connaturalis; vnde visioni nulla fieret violentia, etiamsi non daretur illi nisi noster intellectus.

Sexta repugnantia reiicitur,

Quarta aliorum sit: Visio Dei petit vnionem Dei ipsius cum intellectu; sed hæc vnio nulli substantiæ potest esse connaturalis, ergo. Respondeo, me infrà ostensurum, maiorem esse falsam. Nunc dico minorem haud esse veram: nam si gratia & lumen gloriæ, quæ sunt creaturæ, petunt connaturaliter hanc vnionem, cur non poterit eamdem aliqua creatura substantialis? ratio enim substantiæ auget, non minuit perfectionem; ideóque minùs videtur ei vnio cum Deo repugnare, quam accidenti.

SECTIO VI.

Repugnantiæ ex amicitiâ & specie Dei discutiuntur.

RECENTIORES nonnulli sic discurrunt: Deus est naturaliter noster Dominus, & nos naturâ serui: ergo naturaliter non sumus capaces amicitiæ cum Deo. Confirmant ex Aristotele 8. Politic. cap. 6. negante amicitiam inter dominum & seruum, & quia hic vt talis sufficienter alio modo præmiatur, & quia à domino semper refertur in bonum suum. Confirmant 28

Septima repugnantia fundatur in amicitiâ Dei, quæ non potest esse connaturalis.

firmant Secundò ex verbis Christi ad discipulos, *Iam non dicam vos seruos, sed amicos*; quibus insinuat apertè, seruum non esse naturaliter capacem amicitiæ cum domino: atqui si amicitia non potest esse connaturalis seruo, nec poterit visio Dei, quæ maior est quàm amicitia.

Respondetur Primò, posse dari visionem Dei sine amicitiâ.

Multa in hac ratione includuntur, quæ haud carent difficultate, & in primis ratio, quæ fortè in amicitiâ habet locum, non habet in visione: nam seruus potest naturaliter intueri dominum, licet non sit eius amicus. & suprà sect. 3. dixi, etiamsi aliqua creatura esset capax vidēdi Deum, non continuò fore sanctam & amicam Dei. Potest ergo, dato antecedente, negari consequentia ad visionem, siue in se maior sit, siue non.

Secundò: Amicitia Dei non excedit capacitatem naturalem substantiæ creatæ.

Secundò, videtur hæc ratio premere ipsos arguentes: nam homo naturaliter est capax alicuius amicitiæ cum Deo: ergo amicitia Dei ex conceptu suo non excedit capacitatem naturalem substantiæ creatæ. Respondebis Primò verum id esse de amicitiâ naturali, non de supernaturali. Sed contrà, quia hæc est clara petitio principij: ego enim contendo, non necessariò amicitiam cum Deo esse supernaturalem ex conceptu amicitiæ; quia hoc non est de conceptu omnis amicitiæ cum Deo. Tu dicis, illam, quæ est supernaturalis ex conceptu suo, esse supernaturalem. De quo sanè nemo dubitat. At in ipsâ suppositione est tota difficultas, vtrùm scilicet detur aliqua, quæ sit omni substantiæ creatæ supernaturalis, & an ea supernaturalitas probetur ex conceptu amicitiæ. Et verò tota Aristotelis auctoritas iam ruit, quia ille non distinxit inter amicitiam naturalem & supernaturalem: & quidem meritò. si enim eius ratio bona est, de omni amicitiâ debet intelligi, quia probat directè nullam posse esse connaturalem seruo.

Prima solutio aduersariorum refutatur.

29

Ad Aristotelem.

Secunda solutio aduersariorum. Licet sit possibilis amor Dei propter se, & redamatio creatura propter ipsam, tamen tunc non intercedit amicitia naturalis.

Respondebis Secundò, non posse dari vllam veram amicitiam naturalem inter hominem & Deum: nam licet sit possibilis amor hominis vel Angeli in purâ naturâ erga Deum propter se, & redamatio Dei erga hominem etiam propter ipsum (quod quidem à nullo negari potest;) ille tamen amor non constituet amicitiam, quia non supponit similitudinem in natura humanâ vel angelicâ cum Deo. Sed contrà Primò, quia cùm ille amor mutuus sit erga personas rationales, & sit propter ipsas, nihil planè illi deest, vt constituat veram amicitiam; nisi facias quæstionem de voce, & illam solam vocare velis amicitiam, quæ est supernaturalis, in quo iam peteres principium, & probares idem per idem, scilicet, repugnare naturaliter amicitiam, quia per amicitiam solùm intelligis amorem supernaturalem. Contrà clariùs Secundò, quia siue voces amicitiam illum amorem, siue non, ne hæreamus in nomine; ille est amor, qui respicit bonum creaturæ propter ipsam; hunc autem tu negas ex Aristotele, eò quòd dominus seruum ad se ordinat, &c. contrarium autem hîc ostendo, vbi iam ergo Aristoteles?

Contra Primò: Ille amor mutuus est erga personas rationales, & propter ipsas. Contrà Secundò: Iam non subsistit testimonium Aristotelis.

Quod de defectu similitudinis in naturâ dicitur, non est ad rem. Primò, quia amicitia non definitur per eam similitudinem, sed per mutuum amorem personarum rationalium. Secundò, quia falsum omnino est, hominem naturâ suâ, etiam seclusâ gratiâ, non esse similem Deo in naturâ. & idem de Angelis dico: sunt enim naturæ rationales spirituales; & miror tam parum considerasse hos Auctores hoc antecedens. Rogo enim, nónne physicè loquendo, maiorem cum substantiâ Dei intellectiuâ & volitiuâ similitudinem habet nobilissima substantia angelica, quæ & volitionis & amoris capax est, quàm qualitas mortua gratiæ, quæ accidens & fortè naturâ suâ corruptibile, mortuum, nec cognoscens nec amans est? ergo ratione similitudinis non potest magis illi tribui dignitas ad amicitiam, quam nobilissimæ substātiæ angelicæ.

Tertiò, principaliter. Complexum ex animâ & gratiâ naturaliter petit amicitiam Dei.

Tertiò principaliter reiicio eum recentiorum discursum; patitur enim instantiam in aggregato ex substantiâ nostrâ & gratiâ ipsâ: illud enim exigit naturaliter amicitiam Dei, & tamen illud est creatura & seruus Dei: ergo potest esse naturaliter amicitia Dei erga seruum. Respondebis, in eo aggregato iam includi fauorem & liberalitatem ipsius domini, ideò non mirum, si, supposito eo fauore, debeatur amicitia; te autem non velle probare, nisi fauore secluso, non esse locum amicitiæ. Sed contrà, quia iuxta hanc explicationem videtur planè ridicula Aristotelis citata auctoritas: cùm enim ille inter homines loqueretur, inter quos non solùm inter seruum & dominum, sine fauore non sit amicitia, sed neque inter summè æquales: non enim si ego liberaliter non volo, coget me alter vt eius sim amicus; certè impertinenter ibi excepisset Aristoteles seruos magis quàm æquales, si solùm voluisset, sine voluntate liberâ domini non dari amicitiam inter ipsum & seruum. 30

Dices, in eo complexo includi fauorem diuinum.

Fauor æquè inter æquales ac inter seruos interest.

Certè quod Aristoteles ibi voluit, solùm est (vt quilibet prudens notabit) seruum non esse capacem talis fauoris, manente statu serui. Contrà Secundò, quia vel fauor ille specialis extrahit hominem à ratione serui, vel non: extrahere non potest, quia adhuc post gratiam homo est seruus Dei, imò per illam specialiter fit seruus. Quòd si non extrahit à ratione serui, ergo cùm seruus vt talis, iuxta eam doctrinam, sit incapax amicitiæ cum domino; quia totus ordinatur ad vtilitatem domini, certè adhuc posito eo fauore non erit capax amicitiæ: quia per eum non ponitur extra seruitutem, imò nouo titulo fit seruus: vel certè malè ex seruitute probatur repugnantia amicitiæ.

Fauor Dei non extrahit hominem à ratione serui, imò specialiter seruum facit.

Dicunt nonnulli alij: Rusticus ex se est incapax amicitiæ cum Imperatore; per hoc tamen Imperator non impeditur, quò minùs eum accipiat liberaliter, si velit, in amicitiam: ergo etiamsi creatura sit naturaliter incapax amicitiæ cum Deo, adhuc poterit Deus supernaturaliter eam eleuare ad amicitiam. Neque verò ex eo quòd eleuata sit capax amicitiæ, valebit, ergo sine eleuatione est capax.

Seruitus ex se non repugnat amicitia.

Ex euidenti impugnatione huius instantiæ clariùs apparebit vis argumenti nostri. Pro quo aduerte, dupliciter posse rusticum eleuari ad amicitiam Imperatoris, vno modo mediatè, alio modo immediatè. Mediatè dico, si priùs reddatur in se capax & condignus amicitiæ, & posteà deinde ametur amore amicitiæ. Immediatè dico, quando non aufertur ab eo indignitas, nec datur illi vlla condignitas, sed immediatè illum amat Imperator liberaliter tamquam amicum. Hoc supposito, dico, ad eam eleuationem mediatam necessum omnino esse, vt priùs auferatur ab eo homine rusticitas, & detur illi nobilitas, quæ ex se habeat aliquam condignitatem cum eâ amicitiâ: & in eo casu si Imperator eum vellet facere dignum, ineptè multiplicaret in eo nouos titulos rustici, seu, vt sic dicam, nouas rusticitates; quia id potiùs esset eum

eum reddere magis indignum: vel certè, esto Imperator faceret illi alios fauores, v.g. daret illi plures agros vel casas, adhuc tamen tunc rectè quis argueret: Post primum fauorem non est extractus rusticus à sua rusticitate & subiectione: ergo adhuc est tam incapax amicitiæ Imperatoris, quàm anteà. Omnes sanè hanc consequentiam bonam & optimam dicent. At in secundo casu quando immediatè eleuatur ad amicitiam, & hæc est primus fauor, haud dubiè nec requiritur extractio à ratione serui, & mala tunc est consequentia hæc: Ante fauorem non est capax amicitiæ, ergo nec post fauorem: cùm enim ipse fauor sit amicitia, illa consequentia ferè huic æquiualeret, Ante amicitiam non erat amicus, ergo sub illâ non est amicus.

Addo tamen, si τὸ *capax* sumatur pro eodem ac *dignus*, posse tunc dici etiam sub fauore eleuationis non esse capacem seu dignum: quia esto sit amicus de facto, non tamen est condignus, sicut potest homo sub Prælaturâ & Canonicatu esse indignus illo.

Iam hic ad nostrum casum. Cùm enim Deus non eleuet hominem ad amicitiam sui immediatè, amando illum amore amicitiæ (vt multi dicunt diuinitus posse fieri sine vllâ infusione gratiæ) sed eleuet hominem mediatè, reddendo illum dignum eâ amicitiâ per gratiæ qualitatem, nam vere hæc facit iam hominem condignè promerentem eum amorem; ostenderimque per eam qualitatem non extrahi hominem à ratione serui, imò nouum addi titulum serui, & (sicut suprà dicebam) per eam non extrahitur homo à ratione rustici, & adhuc eâ positâ homo infinities magis distat à Deo quàm vile mancipium ab Imperatore: quid, quæso, iuuat eam qualitatem donatam esse per fauorem ipsius Dei, vt ideò per eam dignus reddatur homo cui debeatur amicitia? Si mancipio vili donaret per fauorem Imperator pulchram plumam pro pileo, aut calceos aliquos, diceretúrne tunc iam supposito eo fauore esse dignus, & promereri amicitiam Imperatoris? Rectissimè ergo argumentor & probo, rationem serui & infinitæ distantiæ à Deo, vel non probare indignitatem ad eam amicitiam in naturâ illâ perfectissimâ possibili; vel si probat, etiam persuadere hominem in priori naturæ, quo habet gratiam, non esse dignum amore amicitiæ, esto posteà sequatur amor: quia & tunc habet seruitutem & infinitam distantiam, nec per fauorem donationis gratiæ extractus est ab eâ vilitate, quæ repugnat exigentiæ seu dignitati naturali ad eam amicitiam.

31 Quòd si ideò dicas, seruitutem non includere positiuum prædicatum repugnans amicitiæ, sed præcisum defectum condignitatis cum illâ; eum autem defectum etiam non ablatâ seruitute tolli per gratiam seu per fauorem Dei; benè, cur ergo in eâ substantiâ (de quâ est lis tota) non dicis idem? scilicet, illam, etiamsi ex prædicato communi seruæ non sit digna, habere tamen vnam talem perfectionem supra alias; quæ licet non extrahat ipsam à ratione seruæ, sicut etiam gratia nos non extrahit; adhuc tamen supplet indignitatem, & reddit eam naturam dignam amore Dei?

Iam oportet ad horum recentiorum argumenta respondere. Ad Aristotelem dico, eum loqui de seruis, prout apud homines sunt, mancipia v.g. quæ domini vix dignantur aspicere: pudet enim homines cum talibus habere amicitiam, imò inter inæquales eam non cohærere dixit alter:

Aristoteles explicatur.

Non benè conueniunt, nec in vnâ sede morantur,
Maiestas & amor; ———

quod procul dubio in Deo falsum est: licet enim infinite excedat hominem etiam iustum, tamen perfectissimo amicitiæ amore illum prosequitur. Eodem modo respondeo ad verba Christi Domini, illum scilicet solam seruitutem, qualis est apud homines, negasse suis Apostolis, quos alibi pro magno fauore seruos vocat; Matth. 25. *Euge serue bone.* & Isaiæ 49. *Seruus meus es tu Israël, quia in te gloriabor.* quâ de re innumera sunt loca. Vides, parum hac ratione conuinci de amicitiâ naturali possibili.

Aduerte, amicitiam cum aliquo ad summum ex conceptu suo petere consensum gratuitum in altero: & ex hac parte fateor, omnem amicitiam pendere à fauore Dei; non tamen ideò est necessarium, vt vel fauor seu consensus sit supra vires naturales naturæ petentis amicitiam, vt patet in amicitiâ vnius hominis cum altero. Idem esset in amicitia illius creaturæ cum Deo. Imò si gratia propter suam perfectionem (licet sit creatura) non solùm est capax amicitiæ Dei, sed quasi iure illam exigit; quæ repugnantia est in eo quòd sit aliqua substantia habens æquiualentem perfectionem, & petens etiam natura sua amicitiam cum Deo? Quòd si dignitas non sit tanta, vt ei debeatur amor Dei; cur non erit talis, vt saltem sit capax eius amoris? 32

Amicitia petit consensum gratuitum in alterum.

Obiicies: Gratia vnit seu coniungit hominem cum Deo; hoc autem est proprium Dei: ergo non potest esse vlli creaturæ ea gratia connaturalis. Ita nonnulli, quos valdè miror: videntur enim sibi contradicere: siue enim ea gratia sit connaturalis homini; siue non, ea verè vnit hominem cum Deo, & ipsa est verè creatura. quomodo ergo ea duo cohærent, *Gratia, quæ est creatura, vnit, & vnire est proprium Dei?* Quòd si ideò proprium dicas, quia à Deo ea gratia producitur; etiam in eo sensu erit proprium Dei vnire sibi eam naturam, licet gratia sit connaturalis creaturæ; quia etiam illam creaturam & gratiam tunc Deus produceret. Respondeo ergo gratiam vnire affectiuè, exposcendo amorem ipsius Dei; hoc autem nullo modo repugnare alicui creaturæ. Quòd si creaturæ accidentali, cur non substantiali? vel saltem da repugnantiam, quæ non est hucusque ostensa.

In quo sensu gratia vnit hominem cum Deo.

Ergo hac reiectâ ratione, posset quis aliter idem intentum suadere: nam species ad videndum Deum non potest esse debita creaturæ: Deus enim non tenetur sui speciem vlli præbere: ergo visio beata nulli creaturæ esse potest connaturalis. Confirmatur. Aliqua sunt entia omnino supernaturalia, cuiusmodi sunt vnio hypostatica, & creatio accidentis, quorum species intuitiua non debetur vlli substantiæ naturali: sunt enim supra naturam totam: sed Deus continet omnem perfectionem creaturæ, ergo & hoc continet, quòd non debeatur species ipsius alicui creatæ substantiæ: hoc enim ex se est perfectio aliqua, quæ in Deo debet reperiri. Verùm neque hæc ratio satisfacit. Primò, posito lumine tenetur Deus vel dare eam speciem, vel concurrere immediatè per se naturaliter; & tamen illud lumen est creatura, nec videtur repugnare vna substantia æquiualens aggregato illi ex lumine & intellectu, vt sæpè dixi. Ergo poterit alicui substantiæ naturali deberi species de

Octaua repugnantia.
Deus non tenetur speciem sui dare creaturæ.

Exemplum, de specie vnioni. hypostaticæ & creationis accidentium. 33

Infringitur in aggregato ex lumine gloriæ & intellectu.

Nō ideò quòd creatura sit naturaliter visiua Dei, tenetur Deus dare speciem sui.

de Deo. Secundò, aliud est teneri Deum concurrere loco obiecti, aliud verò posse. Dixi autem, licet illa creatura naturaliter esset visiua Dei, non propterea illi debitum iri naturaliter visionem: non enim omnia, quæ naturaliter haberi possunt, nobis debentur: ergo licet Deus non teneretur dare speciem sui, adhuc posset esse creatura naturaliter visiua Dei.

Ad confirmationem ex entibus omnino supernaturalibus respondeo, negando esse perfectionem simpliciter, quòd non possint naturaliter cognosci: id enim eis prouenit ex eo quòd non possunt naturaliter existere, in quo admiscetur imperfectio magna: posse enim non existere, imperfectio est creaturæ. Vnde fit, vt res supernaturales forte nec abstractiuè possint cognosci, nisi per reuelationem; antequam sint; postquam autem existunt, probabile est eas posse naturaliter & intuitiuè ab Angelo cognosci. de quo in materia de Angelis. Cùm ergo Deus ob suam infinitam perfectionem naturaliter & necessariò existat, possitque cognosci naturaliter abstractiuè ex creaturis quas caussat, non valet argumentum à rebus supernaturalibus ad illum. Secundò respondeo, entia supernaturalia non producere fortè propriam speciem sui, nisi supernaturalem, cuius est incapax natura, ideoque naturaliter non posse videri; Deum autem, cùm

In quo sensu res supernaturales non possint naturaliter cognosci.

34 sit ens naturalissimum, vel per se, vel per speciem propriam (si hæc sit possibilis, de quâ infra) posse naturaliter videri.

Replicabit quis: Sicut negatur à te possibile aliquod subiectum cui sint connaturales illæ res quas supernaturales omnino esse censes; cur non etiam negas vllum esse possibile subiectum pro visione beatâ, & sic clare constabit eam esse supernaturalem?

Respondeo, debuisse obiicientem attendere pro creatione albedinis extra subiectum, non posse alium terminum quem producat assignari, quia, vt aliunde suppono, actio productiua vnius termini non solùm connaturaliter, sed nec diuinitus potest esse actio alterius. Idem est de vnione hypostaticâ, quæ essentialiter est affixa huic naturæ. Ego autem adhuc non admisi possibilem formam aliquam realem absolutè omni omnino subiecto supernaturalem: ergo replica hæc parum nos premit.

Denique vltimò nonnulli sic arguunt: Nulla substantia possibilis potest suis viribus elicere amorem Dei super omnia tam perfectum, quàm sit ille quo nos de facto iustificamur; alioquin si illa peccasset, potuisset suis viribus iustificari: ergo nulla poterit elicere visionem, quæ maior est.

Multa in hoc argumento desidero. Primum, eius Auctores supponunt amorem Dei super omnia non iustificare ex naturâ suâ, neque esse vllo modo condignum pro mortali, ergo ille tunc non se iustificaret: non enim obligabatur tunc Deus ad faciendum gratiam illi, quam nobis de facto facit, vt acceptetur ad iustificationem ille amor, quantumuis non condignus. Secundum quod desidero est, quòd, cùm hi velint, creaturam capacem naturaliter visionis Dei, futuram incapacem vllius peccati, non debuissent timere, ne illa iustificaretur à peccato suo, quod habere non poterat. Tertium quod minùs placet, est quòd non viderint facilè dici posse, per peccatum illam amissuram ius, vt daret illi Deus gratiam etiam intra ordinem naturæ, alioquin proportionatam vt eliceret amorem, esto, si semel eum haberet, iustificari per illum posset. Denique displicet, quia fortè non repugnat in aliquâ creaturâ esse vires naturales ad visionem Dei, non item ad amandum eum liberè per amorem nostro æqualem. Sed hæc impugnatio non est tam solida quàm præcedentes, quæ satis superque ostendunt eius argumenti debilitatem.

SECTIO VII.

Concluditur quæstio.

EX dictis hucusque manifestè constat, valdè probabilem esse sententiam Ioannis Maioris in 4. dist. 49. quem refert & ferè sequitur P. Molina hîc art. 5. disp. 25. scilicet non repugnare creaturam aliquam cui sit connaturalis visio Dei, vel hæc eadem quæ nobis est supernaturalis, vel saltem aliqua alia specie diuersa, siue perfectior, siue imperfectior sit, quàm hæc nostra. In eandem sententiam videntur inclinare Nominales aliqui, dum arbitrantur non repugnare creaturam aliquam naturâ suâ impeccabilem & sanctam, cui sine dubio connaturalis esset visio Dei. Eandem in manuscriptis defendunt multi recentiores docti & ingeniosi; vnde non est cur in eâ defendendâ vllum quis timeat scrupulum. Suaderi autem rursus potest positiuo argumento, quod benè Molina tetigit; & licet nonnulli illud non admodum censeant efficax, mihi tamen videtur valde solidum, præsertim in principiis communibus multorum; in meis enim faciliùs potest solui.

Valde probabile est, tali substantiam non repugnare.

SVBSECTIO I.

Expenditur argumentum pro sententiâ Ioannis Maioris.

ILLVD nos obiter in præcedentibus sæpè insinuauimus; est autem hoc: Aggregatum ex lumine gloriæ & intellectu nostro, est quid finitum & limitatum, ergo potest dari aliqua substantia finita & creata eo perfectior: sed huic aggregato connaturalis est Dei visio: ergo & illi substantiæ eo aggregato perfectiori. Porrò perfectiorem substantiam esse possibilem, suaderi videtur, & quidem ex principiis communibus efficaciter; ideò enim negari solet possibilis aliqua substantia omnium perfectissima, quia quacumque datâ, illa distaret adhuc infinitè à Deo: ergo posset dari aliqua perfectior, quæ adhuc esset creatura. Hæc est communis ratio, quæ in præsenti locum habet. Nam etiamsi daretur vna substantia perfectior, aut æquè perfecta ac est aggregatum, distaret adhuc infinitè à Deo, & esset creatura, nec haberet aliunde in se duo contradictoria: ergo ea possibilis est, concedenda enim est possibilis omnis ea perfectio, quæ non extrahit creaturam ab esse finito & creato, nec aliunde habet prædicata contradictoria. 35

Aggregatum ex lumine gloriæ & intellectu, cùm non dicat infinitatem, potest conuenire creaturæ.

Perfectissima creatura cur negari solet.

Respondebis Primò, negando minorem syllogismi suprà positi, scilicet aggregato ex intellectu & lumine gloriæ connaturalem esse visionem Dei. Sed contrà, Quia aliud est, ipsi intellectui non esse connaturalem: est enim tunc etiam eleuatus; aliud verò, aggregato toti non deberi visionem; hoc secundum falsum est: nam toti aggregato ratione luminis debetur visio naturaliter;

Responsio Prima, illi aggregato non esse connaturalem visionem.

Contrà: Toti aggregato ratione

luminis est connaturalis visio.

turaliter; & inde ego argumentor: quia illud vt totum, & vt aggregatum, est finitum, eique debetur visio naturaliter: ergo poterit excedi ab vnâ substātiâ creatâ, cui eo ipso debebitur visio.

36 *Responsio Secunda, lumen esse instrumentum Dei vt caussa principalis.*

Respondebis Secundò, consequentiam hanc ab aggregato ad substantiam bonam non esse: nam in aggregato includitur instrumentum Dei, scilicet lumen gloriæ; perfectio autem modi cognoscendi non assimilatur instrumento extrinseco & adscititio, sed agenti principali, nempe Deo. At in solâ substantiâ nihil est quod sit instrumentum Dei, quid ergo mirum si ea non possit elicere visionem? Sed contrà, quia siue his nominibus *extrinseci & adscititij* res confundatur, siue non: iam ego ostendi, illi aggregato deberi naturaliter visionem. Ergo si sit vna substantia, quæ se solâ eam perfectionem contineat, siue sit instrumentum, siue non, poterit naturaliter efficere visionem. Adde, lumen gloriæ non aliter esse instrumentum Dei, quàm quatenus est productum à Deo, vt efficiat eam visionem simul cum animâ. quo sensu fortè etiam ipsa anima poterit dici instrumentum Dei, quia illa etiam à Deo produceretur, & eo fine vt eliceret Dei visionem.

Solutio harum confundis.

Responsio Tertia.

Respondebis Tertiò: Etiam illa substantia, cui essent connaturalia accidentia, quæ à me dicuntur supernaturalia, non esset infinita, & tamen repugnat; ergo idem dici poterit de eâ cui visio esset connaturalis. Respondeo, iam me suprà dixisse, solas res modales ibi admissas esse vt supernaturales, & ostensum cur pro eis non possit esse aliud subiectum connaturale, quod in visione, quæ non est modus, non habet locum.

37 *Responsio Quarta: Lumen gloriæ supponitur esse supernaturale, & consequenter non potest ab vllâ substantiâ excedi. Contrà: Quia aggregatum illud infinitè abest à Deo, ergo potest dari perfectius illo. Vrgetur in sententiâ eorumdem, qui negant possibilem creaturam omnium perfectissimam.*

Respondebis Quartò: Lumen gloriæ iam supponitur supernaturale omni creatæ substantiæ, vnde non potest ab vllâ excedi: esset enim & non esset supra illam. Sed contrà euidenter, quia hi, cum quibus ago, nolunt similem solutionem accipere in substantiâ omnium perfectissimâ: quando enim ego dico, talem esse possibilem, sic arguunt: Illa distat infinitè à Deo, ergo potest dari alia perfectior, quæ adhuc sit creatura; si verò ego respondeo, repugnare perfectiorem, quia iam hæc supponitur esse perfectissima (quæ quidem meo iudicio est clara responsio, vt suo loco ostendi) ipsi nolunt admittere eam suppositionem, dicuntque implicari terminos, dum supponitur illa perfectissima, cùm distet infinitè à Deo: hinc ergo arguo, Ergo cùm hoc complexum ex lumine gloriæ & animâ distet infinitè à Deo, repugnat ea suppositio, scilicet, illud esse perfectissimum omnium possibilium: ergo poterit esse aliqua substantia, quæ se solâ sit perfectior eo complexo, & possit naturaliter Deum videre. Et sanè, cùm hîc quæramus, an lumen gloriæ esse possit connaturale alicui creaturæ, manifestè petitur principium, dum supponitur illud esse omnibus supernaturale.

Responsio Quinta: Illud complexum est in altiori ordine.

Respondebis Quintò, illud complexum, etiamsi finitum, esse tamen in altiori ordine, ideóque non posse adæquari ab vllâ substantiâ. Sed contrà, quia in hoc petitur etiam principium: non enim potest ostendi is altior ordo, nisi supponatur lumen esse supernaturale omni creaturæ, de quo est tota quæstio. Deinde, malè supponitur, nullam substantiam posse esse in alio altiori ordine, licet lumen sit respectu nostri altius. Dixi sæpè in horum ordinum taxandâ altitudine, excessu, &c. incredibiliter diuinati,

38 *Taxatio ordinum potiùs diuinatio est quàm probatio.*

ideò inde non posse solidum deduci fundamentum ferè in vlla materiâ.

Respondebis Sextò, complexum aliquod posse quidem esse perfectius ex aliâ substantiâ perfectiori quàm hæc sit, & ex eodem lumine; non tamen posse esse vllam substantiam quæ indiuisibiliter eam perfectionem contineat: id enim repugnat substantiæ creatæ. Sed contrà, quia ostensum est non assignari vllam repugnantiam; cur enim ea perfectio exigendi naturaliter visionem beatam poterit conuenire vni accidenti, non verò substantiæ creatæ, quæ ex conceptu suo perfectior est accidente? Quod enim nonnulli dixerunt, accidens totum esse ad aliud, substantiam verò totam ad se, vnde inferebant, posse in accidenti, non verò substantiæ conuenire; satis apertè reiectum est à me sect. 2.

Responsio Sexta, posse dari complexum perfectius ex aliâ substantiâ perfectiori & hoc lumine; repugnare tamen substantiam, quæ indiuisibiliter eam perfectionem contineat. Nihil vrget.

SVBSECTIO II.

Quid sit quæstioni & argumento dicendum.

HIs tamen non obstantibus, potest propter auctoritatem communem vt probabilius defendi, repugnare talem substantiam, cui visio Dei connaturalis sit: & licet quasi directè non possit ea repugnantia ostendi, potest tamen indirectè, formam nostram communem argumentandi hoc modo retorquendo. Nulla est repugnantia in eo, quòd Deus habeat aliqua accidentia omni substantiæ possibili creatæ supernaturalia. Quod D. Augustinus lib. 9. de Genesi ad litteram elegantissimè tradidit cap. 17. & 18. declarans cuilibet creaturæ esse certas vires, vltra quas non possunt naturaliter operari; subiacere tamen omnipotentiæ diuinæ, tamquam potentiori & fortiori agenti, vt Deus in illis creaturis & ex illis multa possit facere quæ illæ non exigunt, nec possunt naturaliter. Et sanè ex terminis videtur notum, id ad diuinam perfectionem spectare, vt plura possit beneficia creaturis præstare, quàm ipsæ creaturæ exigere queant; item vt Deus vt auctor supernaturalis possit plura efficere, quàm vt auctor naturæ. Quòd si semel Deo concedimus eam vim, & quòd habeat in thesauro suæ omnipotentiæ accidentia nobiliora, quàm ea quæ sunt naturalia creaturæ, quis non meritò dicet, ea debere esse visionem beatam, & gratiam? quia non possunt excogitari nobiliora genera accidentium quàm hæc. etenim exceptâ vnione hypostaticâ, quæ non tam est accidens, quàm modus substantialis connectens physicè Deum cum homine, non possumus facilè concipere perfectiorem ordinem, quàm gratiæ & visionis Dei; ergo hæc erunt supra omnem naturam. & hinc obiter idem dicitur de habitibus ceteris misericordiæ ei gratiæ & gloriæ proportionatis. Confirmo vlteriùs; semel statutâ possibilitate accidentium aliquorum omni creaturæ supernaturalium, non dubium quin Deus potuerit ad ostensionem suæ potentiæ ea de facto producere: quòd si potuit ea producere, nónne id ita factum esse, satis insinuant Scriptura & Patres, dum gratiæ & gloriæ supernaturalitatem in tantum deprædicant? nónne communis consensus Theologorum id satis persuadet?

39 *Sententia negans communis & probabilior: argumentum pro eâ.*

Visio & gratia inter accidentia possibilia habent maximam perfectionem.

Idem de habitibus dicendum.

40

Pro quo aduerte Primò, quod sæpè docui, in quæstionibus de facto, id est, an Deus hoc vel illud de facto produxerit; vnicum videri argumentum auctoritatem communem.

In quæstionibus de facto, vnicum argumentum auctoritas.

Aduerte

Quæstio de possibilitate accidentis omni substantiæ etiam possibili supernaturalis deciditur ratione.

Aduerte Secundò, duas hîc esse quæstiones; vnam, an sit possibile de potentiâ absolutâ aliquod accidens omni substantiæ supernaturale, quam non decido ex auctoritate communi, sed ex ratione: quia scilicet nulla potest afferri apparens repugnantia pro tali accidenti; & quia congruum est, vt Deus plura possit efficere, quàm natura creata petere. Alteram verò quæstionem esse, an tale accidens de facto sit productum. hæc autem, quia suppositâ primâ quæstione solùm pendet à voluntate Dei, sine dubio est è numero earum quæstionum, quæ solâ auctoritate decidi debent, quando aliunde rem ipsam in se non videmus. Auctoritas autem, si quam aliam quæstionem facit probabilem, certè hanc: ergo dicendum est, visionem beatam esse è numero rerum supernaturalium.

Quæstio de eius existentiâ solâ auctoritate comprobatur.

41 Hinc ad argumentum è sect. 1. respondeo, aggregatum ex animâ & lumine gloriæ, etiamsi finitum sit, non posse ab vllâ substantiâ compensari, quia (vt ego alibi docui) omnis creatura necessariò finitam continet perfectionem; nec ideò inde sequitur, posse dari alteram perfectiorem, alioquin supra omnes creaturas possibiles posset dari alia perfectior (quod in terminis repugnat.) Probatur autem sequela clarè, quia etiam illæ omnes vt simul sumptæ distant infinitè à Deo; imò probaretur, totum illud aggregatum posse superari ab vnâ solâ quæ adhuc non esset infinita, sicut hîc de aggregato ex animâ & lumine gloriæ dicitur.

Solutio argumenti. Non quia aliquid finitum est, sequitur posse dari illo aliquid perfectius. Omnes creaturæ possibiles sunt finitæ, quibus tamen perfectior repugnat.

Cùm ergo supponamus aliunde probabiliter ostensum, lumen gloriæ esse è numero accidentium omni substantiæ supernaturalium, rectè negamus illud posse contineri in aliquâ substantiâ nudè sumptâ; sicut si poneretur creatura omnium perfectissima, quam dixi non repugnare, deberet eo ipso negari possibilis alia perfectior, quia iam hæc supponitur perfectissima. Hic est probabilissimus modus defendendi hanc communem sententiam. Video obiici contra illam posse aliqua, ideò eam solùm dico probabiliorem. Cui non arriserit, poterit sententiam Maioris defendere; in quâ non est cur vllam timeat errotis notam, vt dixi suprà: nam etiamsi substantiæ alicui possibili visio Dei sit connaturalis; non tamen propterea vllo modo sit eam esse connaturalem nostro intellectui aut angelico. neque enim omnia quæ alicui substantiæ conuenire possunt, possunt & omnibus: ergo ex eâ doctrinâ nihil sequitur contra id quod Scriptura, Concilia & Patres dicunt de supernaturalitate horum donorum respectu nostri; ablato autem eo scrupulo, non est vnde ea sententia notam aliquam mereri possit.

Complexum ex intellectu & lumine continet quid finitum, sed superans capacitatem naturalem omnis creaturæ.

42 *Sententia adstruens possibilitatem illius creaturæ, non est temeraria.*

Pro coronide huius disputationis, aduerto à nonnullis fusè disputari, an sit possibilis aliqua substantia, cui saltem vt instrumento sit connaturale efficere visionem Dei. quam quæstionem ego arbitror, vel eandem esse cum præcedente, vel impertinentem omnino. Quod sic ostendo: vel enim ita ea substantia deberet elicere visionem vt instrumentum, vt simul eam in se reciperet (in quâ receptione non habet locum ratio instrumenti) & per eam Deum videret; hoc autem dato, hæc difficultas relabitur in præcedentem, in qua egimus, an sit possibilis potentia cui connaturale sit videre Deum, siue talis efficiat visionem vt caussa principalis, siue instrumentum, vel ita ea substantia, vt instrumentaliter eliceret visionem, vt tamen non posset eam naturaliter recipere, sed alius eam reciperet, & tunc cum ea substantia non videret Deum per talem visionem, esset iam quæstio ad punctum præsens impertinens: hîc enim non agimus de virtute productiua mortuo modo, sed in ordine ad videndum. quòd autem eadem substantia non possit naturaliter esse productiua instrumentaliter eius visionis in se, & non habere virtutem naturalem ad eam recipiendam, dixi suprà disputatione tertia à numero 61. Vnde concludo, hanc quæstionem de virtute productiua instrumentali, non esse à præcedenti distinctam, aut certè nullius momenti.

An dari possit substantia, cui tanquam instrumento sit connaturale efficere visionem Dei. Si visionem recipiat, quæstio est eadem cum præcedente: 43

si eam non recipiat, fit quæstio impertinens.

DISPVTATIO SEXTA.

Cetera ad visionem Dei secundùm se spectantia discutiuntur.

SECTIO I.

Vtrùm visio Dei necessariò sit spiritualis.

1 ALIIS terminis proponi solet hæc quæstio: Vtrùm Deus videri possit oculis corporalibus. est autem duplex.

Duplex sensus quæstionis.

Prima, vtrùm à potentia materiali de facto existenti, Deus videri possit. Secunda, vtrùm ab aliqua creabili. Vtramque quæstionem fusè expediui disp. 5. de Anima, primam sect. 1. secundam 2. In prima ostendi, etiamsi diuinitus posset dari aliqua potentia materialis capax cognoscendi rem spiritualem, eas tamen quæ de facto dantur, omnino esse incapaces huius cognitionis, imò non solùm non posse cognoscere spiritualia, sed nec ipsas materiales substantias, nec omnia materialia accidentia, sed quamlibet potentiam esse determinatam ad vnum vel alterum accidentis genus, visum v.g. ad colorem & lucem, auditum ad sonum, &c. Cuius limitationis non est reddenda ratio materialitas vt sic harum potentiarum: nam materialitati vt sic non repugnat cognoscere accidentia materialia omnia, & substantiam materialem. Est ergo reddenda pro ratione, determinata & specifica natura harum potentiarum in particulari à nobis per experientiam cognita, vt in simili dixi sæpè.

Suppono, potentias materiales quæ de facto dantur, esse determinatas ad certa obiecta materialia: nec posse cognoscere materiales substantias, nec omnia accidentia.

Limitationis ratio non est materialitas, sed specifica natura potentiarum.

Hinc infero cum communi Theologorum, oculum nostrum & alios sensus materiales non posse diuinitus eleuari ad videndum Deum, quia Deus est omnino extra terminos harum potentiarum. quod Theologorum communis consensus, vt dixi, insuper Patrum auctoritas efficaciter suadet, quia in quæstionibus de his quæ de facto existunt, auctoritas communis ferè est præcipuum argumentum. Nec mirum est, Deum esse extra terminos illarum potentiarum, quandoquidem, vt paulò antè dixi, omnes etiam substantiæ materiales, & ipsæ potentiæ 2

Sensus materiales non possunt eleuari ad videndum Deum.

Potentiæ materiales non possunt se ipsas reflexè cognoscere.

tentiæ sunt extra terminos sui ipsarum in ordine ad cognitionem: neque enim reflexè se possunt cognoscere. & hæc quoad primum punctum quæstionis.

Non repugnat potentia materialis cognoscitiua obiecti spiritualis.

In secundâ verò sect. eius disput. fusè probaui, nullam esse repugnantiam in eo quòd aliqua potentia materialis potens cognoscere obiectum spirituale creetur à Deo, quæ est sententia multorum recentiorum; imò D. Augustinus (quem S. Thomas hic art. 3. conatur explicare) id de facto de nostris oculis etiam respectu Dei in dubium reuocat, nec se audet determinare. In ordine verò ad potentiam absolutam, respectu alterius potentiæ perfectioris, & respectu alicuius obiecti spiritualis, nulla

3 apparet repugnantia, vt prædicto loco ostendi terminorum explicatione, quid scilicet sit materiale. Quidam enim quasi cæco modo, dum audiunt materiale, putant rem esse aliquam imperfectissimam, crassissimam, incapacem omnis perfectæ operationis: in quo haud ita benè discurrunt. Tum quia materialitas non consistit in ordine ad partes integrantes: nam res spiritualis etiam eas potest habere, vt in vbicatione, & vnione animæ rationalis, & in aliis exemplis ostendi; & è contrario potest esse res materialis quæ non habeat partes extensionis, qualé esset vbi miraculosum, quo corpus in puncto conseruaretur sine extensione. Tum quia licet materialitas in hac partium extensione consisteret, cur res habens partes non poterit cognoscere rem quæ illis caret, aut habere operationes alias ex perfectioribus? de quo plura tomo sequenti de Angelis, & nonnulla statim.

Varij varios conceptus de re materiali formant.

Res spiritualis potest habere partes integrantes.

Res materialis potest carere extensione.

Materialitas consistit in impenetrabilitate.

Materialitatem dixi præcisè consistere in impenetrabilitate in eodem loco, cum alio indiuiduo eiusdem speciei. Vnde infero, conceptum rei materialis vt sic non esse tam imperfectum vt hi putant, nec ita repugnare cognitioni rei

4 spiritualis; sicut enim res creata potest cognoscere rem non creatam, & res composita, vt est homo, Angelum, qui non est compositus; cur non poterit res impenetrabilis cognoscere penetrabilem? certè in esse entis & perfectionis, in quo posset fundari repugnantia, infinitè magis distat res increata à creata, quàm penetrabilis ab impenetrabili. Ego quidem nullum video argumentum, quod non possit facillimè solui, & euidentem patiatur instantiam in creatura & Deo. Obiectionem quandam inde desumptam, quòd scilicet illa potentia posset discurrere, ideóque esset rationalis, & consequenter esset intellectus. deinde quòd appetitus illam secutus esset liber, ideóque esset voluntas, & capax amicitiæ cum Deo: quæ omnia repugnant rei materiali. Hanc, inquam, & alias nonnullas ibi dissolui manifestè; nunc solùm aduerto, confundi vocibus quæstiones de re, si nomine intellectus solùm significetur potentia capax discurrendi. fateor, illam potentiam materialem dicendam intellectum, quid inde? nam eo casu intellectus in sua significatione abstraheret à re materiali & spirituali. Adde, licet potentia materialis nequeat cognoscere obiectum spirituale, non ideò repugnabit, vt inter obiecta materialia possit ex vno ad aliud discurrere.

Conceptus materialis respectu spiritualis non est tam distans, sicut conceptus creaturæ, & creatoris.

Illa creatura posset esse discursiua, & libere volitiua:

non tamen haberet intellectum & voluntatem.

5 Certè etiam de facto difficillimè possumus explicare, quo pacto aliqua animantia non discurrant in multis actionibus; cur ergo & diuinitus dicemus, nullam potentiam materialem, etiam inter obiecta materialia posse discurrere? ergo nomine potentiæ discursiuæ non necessariò intelligitur potentia spiritualis. Quòd si nomine intellectus non solùm potentiam discursiuam, sed in se spiritualem significare hi velint; malè dicunt, illam, quam nos ponimus, futuram intellectum: nam licet discurreret & cognosceret obiecta spiritualia, non esset spiritualis: ergo nec intellectus iuxta hanc significationem. de quâ non sum admodum sollicitus.

Non sequitur inde, eam posse cognoscere Deum, qui est obiectum nobilissimum.

Tertiò tandem docui, ex præcedentibus non sequi, Deum posse ab aliquâ potentiâ materiali cognosci etiam creabili. Nam cùm Deus inter obiecta spiritualia sit perfectissimum & nobilissimum, non est bona consequentia: Est creabilis potentia materialis, quæ cognoscat obiectum aliquod spirituale, ergo quæ cognoscat Deum. Hoc in ordine ad consequentiam: absolutè autem, an aliunde possit reperiri repugnantia in tali potentia, dubium valdè dixi esse, posseque probabiliter doceri imperfectionem 6 rei materialis, licet non sit tanta vt impediat ne vlla res materialis possit cognoscere aliquid spirituale, quia tamen est imperfectio aliqua impedire ne nobilissimum obiectum inter omnia spiritualia, scilicet Deum, cognoscere possit, fortasse id etiam re ipsa non repugnat. Vnde meritò P. Valentia quæst. 12. disp. 1. punct. 6. dubiam hanc dicit esse quæstionem.

Aliunde quidem talis potentia materialis non repugnat.

Non placuit aliquibus hæc vltima mea conclusio, quia putant, si semel potentia materialis possit cognoscere obiectum spirituale, eo ipso non magis obstituram materialitatem tali cognitioni, quàm spiritualitatẽ, ideóque necessariò futuram capacem visionis Dei eam potentiam materialẽ. Quod confirmant, quia posset esse aliqua etiam homine perfectior, ergo illa posset videre Deum. Confirmant Secundò, quia saltem possibilis debebit esse aliqua, quæ abstractiuè cognoscat Deum: ergo & quæ possit eleuari ad Dei visionẽ.

Hæc tamen nec in minimo nobis obsunt, & in primis non considerarunt hi, me tantùm dicere consequentiam eam non esse bonam: *Potest aliqua potentia materialis naturaliter cognoscere obiectum aliquod spirituale, ergo potest diuinitus Deum videre.* Et miror quòd, cùm hi in ipsâ potentiâ spirituali nostrâ, quæ tamen certò potest eleuata Deum videre, fateantur contra Patrem Vasquez, non posse probari efficaciter possibilitatem eius visionis ratione naturali; ideóque dicant, non esse bonam eam consequentiam, Noster intellectus potest naturaliter cognoscere obiectum aliquod spirituale, & verò ipsum Deum abstractiuè, ergo potest diuinitus eum videre: miror, inquam, quòd, cùm hanc consequentiam non iudicauerint bonam, non etiam viderint me aliam negasse, quæ eadem omnino est. Et hinc respondeo confirmationi secundæ eorum, in quâ etiam deserunt consequentiam, dum docent, inferri benè, Potentia aliqua materialis potest abstractiuè Deum cognoscere, ergo potest diuinitus eum videre: quam, item consequentiam etiam in nostro intellectu bonam esse negant.

Hinc facilè dico ad primam, etiam esse malam eam consequentiam in vi illationis: Potest esse potentia materialis noscens aliquod obiectum spirituale, ergo potest esse homine perfectior.

Secundò deinde displicet quod supponunt, eo ipso quòd non repugnet aliqua materialis, inde inferri materialitatem non magis obesse quàm spiritualitatem: certè cùm ex genere suo materialitas

materialitas sit minor perfectio quàm spiritualitas; quis prudens negabit ex eo capite faciliùs posse vim cognoscendi Deum conuenire rei spirituali quàm materiali, ideóque ab vnâ ad aliam non esse bonam consequentiam? sed de consequentiâ satis.

SECTIO II.

An visio beata sit naturâ suâ incorruptibilis.

Communis sententia, visionem ex naturâ suâ incorruptibilem esse.

COMMVNIS omnium Theologorum sententia docet, visionem beatam naturâ suâ incorruptibilem esse, sicut sunt multa alia accidentia, quantitas v. g. si distinguatur à materiâ, potentiæ item intellectus, & voluntas, &c. Nec vidissem in hac quæstione aliquid, ratione cuius de eâ vel vnum ampliùs verbum fieri deberet, nî incidissem casu in cuiusdam recentioris conclusiones, meliùs dixerim, breuissimum totius Theologiæ compendium; vbi singularem in hoc puncto sententiam reperi. Censet igitur hic auctor, singulis momentis visionem beatam mutari; cuius fundamentum illud est, quòd visio non distinguatur ab actione quâ producitur, actio verò sit idem cum duratione visionis, duratio denique sit successiua, ergo & visio beata. Quæ doctrina videtur habere locum in omnibus planè nostris actibus vitalibus intellectus, voluntatis, sensuum & appetitus, in quibus eadem est ratio, quæ in visione beatâ; ergo de illis omnibus æqualiter erit discurrendum.

Quidam putat visionem esse idem cum actione & duratione, & sic semper mutari:

malè supponit,

7 Nonnulla in fundamento posito includuntur, quæ sunt à me fusè alibi reiecta; ideò perfunctoriè licet, illa tamen tangam, vt debilitas huius sententiæ apertiùs hîc colligatur, & quæ contra illam addidero argumenta, maiorem habeant vim.

Et in primis, intellectionem & volitionem non identificari actionibus quibus producuntur, neque essentialiter per se ipsas vniri subiecto, ac proinde eas non esse modos, sed qualitates absolutas, fusè probaui libris de Animâ. vbi meo iudicio efficaciter ostendi, non esse vllum fundamentum nisi ex modo loquendi malè explicato, ad opinandum de conceptu essentiali intelligentis esse actionem physicam seu motum vitalem physicum: nam certum est ex fide, Deum vere & propriè cognoscere, & viuere. ostendi autem clarè, Deum verè & realiter non se mouere physicè ab intrinseco; solutionem verò horum, quòd Deus ratione nostrâ se moueat, inde clarè reieci, quòd si motus ab intrinseco constituit vitam, vbi realiter non est motus, sed solùm per rationem, non erit verè & realiter vita, sed solùm per rationem. quod de Deo dicere esset hæreticum. Addidi autem ibidem, infinitatem Dei quoad hoc punctum se habere per accidens: nam etiamsi in creaturis cognitio & amor non sit producta ab intelligente, potest esse ab alio; & inde potest habere limitationem propriam creaturæ, & differentiam essentialem infinitè à Deo distantem, nec requiretur in homine productio humanæ intellectionis ab ipso intelligente.

intellectionem & volitionem produci & constitui per actionem indistinctam.

Propter hoc ibi docui, tendentiam intentionalem seu vitam, quæ in intellectione & volitione includitur, non esse physicam per motum ab intrinseco, sed per intentionalem attractionem obiecti ad se; quod fit per actus cognitionis, vel per intentionalem sui in obiectum amatum tendentiam; vitam autem physicam, quæ in motu ad intrinseco physico consistit, dixi æquiuocè conuenire in ratione vitæ cum intellectiuâ.

Nunc addo, si ea ratio vitæ cogeret nos ad ponendam actionem in intellectione, satius fore cum Vasquez & Hurtado dicere, dari actionem distinctam, quæ etiam pertineat ad effectum intelligentis: sic enim incommoda, quæ sequuntur, si actus vitales sint adæquatè modi, facilè vitarentur. 8

Secundò, actionem identificari cum duratione.

Secundò, in fundamento horum Auctorum, actio productiua Petri v. g. ponitur identificata cum duratione rei. quod & à me alibi reiectum est: nam per eamdem actionem Angelus v. g. semper conseruatur, duratio verò est successiua.

Fundamentum illius auctoris examinatur.

Verùm fundamentum examinemus. Dicit Petrum v. g. conseruari nunc, est idem quod eum durare nunc, sed conseruari nunc prouenit ab actione, ergo & durare nunc prouenit ab actione. Hoc argumentum, quod ampliùs apud hunc auctorem deductum non reperio, crediderim leuiter valdè consideratum: si enim illius forma bona est, euidenter deducitur, nec durationem, nec actionem, nec vbicationem esse distinctam ab ipsâ re. quæ omnia sunt contra eumdem auctorem. Probatur autem sequela: nam ego dicam, *Existere nunc, est durare nunc: atqui existere non est distinctum a Petro: ergo nec durare erit distinctum à Petro.* Idem omnino argumentum facio in vbicatione, *Existere hîc est vbicari hîc: sed existere non distinguitur à Petro: ergo nec vbicari distinguetur à Petro.* Vel si vis alio modo, in ipsâ actione conseruatiuâ, sicut hic auctor dicit, *Conseruari nunc, est durare nunc*; dico ego, *Conseruari in hoc loco*, seu *hîc, est esse in hoc loco: sed conseruari prouenit ab actione, ergo & esse hîc.* sanè nec apparenter videre possum, cur magis hic auctor adiunxerit, τὸ *nunc* cum *conseruari*, vt probaret durationem non distingui ab actione, quàm τὸ *hîc* cum eodem *conseruari*, vt probaret vbicationem non distingui ab actione; imò quàm vtrumque cum *existere*, vt sic probaret nec durationem, nec vbicationem distingui ab existentiâ & essentiâ Petri v. g. Fortè responderi posset, quando ego dico, *existere hîc*, & *conseruari hîc*, me iam includere duo, & *existere*, & *hîc*, item & *conseruari*, & *hîc*; ea autem duo, esse inter se separabilia: nam potest quis existere, & non hîc; potest conseruari, & non hîc: ergo vbicatio distinguitur à conseruatione & ab existentiâ. Sed contrà, quia hac doctrinâ, quam verissimam iudico, vt fusiùs suo loco dixi, reiicio apertè argumentum huius auctoris. idem enim vitium est in eo complexo, *conseruari nunc*: optimè enim potest quis conseruari, & non nunc: heri enim conseruabar ego, & non nunc: ergo quando dicis *conseruari nunc*, duo includis, non minùs quàm si diceres *conseruari hîc*, vel quàm si diceres, *existere hîc*: ergo sicut propterea non licet inferre, vbicationem, & existentiam, aut eamdem vbicationem & conseruationem esse idem; ita non licebit vllo modo durationem & actionem esse idem. quia, vt paulò antè dixi, non est vlla ratio cur coniungatur cum *conseruari* τὸ *nunc*, & non coniungatur τὸ hîc. Vides ergo quàm debili argumento ea doctrina fulciatur. ei absolutè & sufficienter est satisfactum per aduersarij nomine datam responsionem; quæ, vt dixi, non minùs extenditur ad durationem, quàm ad vbicationem, &c.

Eodem argumento, quo vult probare durationem esse idem cum productione, probat contra seipsum, esse idem cum vbicatione.

9

Differentia inter conseruari nunc, & conseruari hîc, quoad punctum præsens nulla est.

Iam

Refutatur ea sententia principaliter Primò: quia ex ipsis terminis incredibilis.

10

Iam verò singulariter refutatur ea opinio, Primò, quia si benè explicetur, apparet ex terminis omnino incredibilis: vt enim dum illam proponerem insinuaui, idem est necessariò dicendum de omnibus planè actibus sensitiuis hominis, bestiæ, item de rationalibus; quis autem persuadebit sibi, dum quis intuetur eamdem albedinem, dum tangit perseueranter idem obiectum, &c. singulis momentis visiones illas & tactus & gustus, &c. mutari, nec hominem per duo instantia in eodem actu amoris, odij aut intellectus perseuerare posse? & quidem nec diuinitus in sententiâ huius auctoris, vt paulò pòst ostendo. certè id ab omnium planè Theologorum & Philosophorum sensu alienissimum est: omnes enim supponunt, nostros actus durare plus quàm per vnum instans. Quòd si in sententiâ Aristotelis de compositione continui loquamur, euidenter est falsum: non enim possunt sibi immediatè duo actus instantanei succedere, sed vnus necessariò durat per aliquam morulam.

Saluat se instantia facta in nostris durationibus;

Video ad hoc illum posse respondere, eamdem ferè esse difficultatem, etiamsi duratio distinguatur ab actu amoris: nam in eâ duratione distinctâ tota reperitur difficultas: ea enim debet esse instantanea. quod alioquin repugnat: nam nec in ipsâ duratione succedit instans instanti.

sed malè: Primò, quia ipse constituit continuum ex instantibus & punctis finitis, sed inflatis.

Ita est, nihilominùs tamen argumentum à me factum singularem habet in huius auctoris principiis difficultatem. Pro quo aduerte, duo alia in eodem libro ab ipso doceri. Vnum est, continuum permanens & successiuum componi quidem finitis punctis & instantibus, inflatis tamen; hoc est, vt vbi sunt illæ finitæ vbicationes, semper possint esse aliæ minùs perfectæ in infinitum, seu occupantes minorem locum. quod idem de durationibus docet suo modo. Quam sententiam ego, ni fallor, manifestè reieci lib. 6. Physicæ, probans eam incurrere in omnes difficultates Aristotelis & Zenonis, imò re ipsâ esse Aristotelicam. quod enim de punctis docet Aristoteles, hic docet de vbicationibus minoribus & minoribus in infinitum. sed de hoc ibi satis.

11

Secundò, putat repugnare dominio Dei, vt duratio creata essentialiter duret per tempus diuisibile.

Alterum huius auctoris principium est, non posse vllam durationem creatam esse, quæ respondeat v. g. mediæ horæ, quia sequeretur, Deum non habere perfectum dominium in illam: non enim posset eam destruere primo quadrante, sed deberet per totam mediam horam necessariò illam conseruare. quod reputat repugnare, vt dixi, perfecto Dei dominio.

Ex duobus his principiis sic argumentor in præsenti: Visio illa beata, quæ est idem cum suâ duratione, necessariò existit per aliquod tépus diuisibile, in quo non potest Deus illam annihilare; hoc autem, vt dixi, est impossibile in huius principiis, ergo contrariatur sibi. probo autem sequelam: nam illa duratio visioni identificata talis est, vt loco illius potuerint aliæ duæ esse minores. omnes enim sunt, vt dixi, inflatæ saltem virtualiter, & in infinitum possunt esse aliæ minores & minores, vt ex altero principio huius supposui. Demus ergo simul produci

Ex quo euidenter fit contra eum Deum non posse singulis instantibus visionem destruere.

vnam aliam minùs perfectam, seu minùs inflatam, seu correspondentem minori tempori nostro. hæc minor priùs absoluit suum esse; tunc autem quando ea cessauit, non potuit altera perfectior destrui, quia repugnat illam semel existere, & non habere totam suam perfectionem sibi essentialem, per quam necessariò magis durat quàm altera. Vides ergo non potuisse Deum eam destruere quando destruxit alteram: ergo iam Deus ex suppositione creationis omnino fuit necessitatus ad aliquãdiu retinendam eam visionem, quod tuo primo principio repugnat: ergo in sententiâ huius auctoris maiorem habet difficultatem hoc argumentum.

Responsio contra propria principia.

Respondebis, quando duratio est in se indiuisibilis, vt supponitur esse illa perfectior, non habere locum eam propositionem, *prius* & *posterius*; quia in indiuisibili non est vnum aut alterum, ac proinde malè dici, *illam visionem diutiùs durasse quàm alteram*, aut, *quòd Deus necessariò illam conseruauerit*, cùm in eâ visione idem formalissimè fuerit existere & conseruari. & sicut nullam dicit repugnantiam, ex suppositione quòd existat res, non posse Deum efficere ne existat, quia id esset efficere simul duo contradictoria: ita etiam non repugnat ex suppositione quòd existat ea res, teneri Deum eam quasi conseruare. Sed contrà, quia hæc doctrina fortè probabilis, quam, explicans quo pacto possit esse aliqua creatura, quæ semel producta non possit annihilari, tradidi in Philosophiâ; hæc, inquam, ostendit, non loqui consequenter hunc auctorem: poterit enim per eam dici, non repugnare vt sit aliqua duratio ita perfecta, vt respondeat ex se mediæ horæ v. g. temporis, quia neque in eâ erit *prius* & *posterius*, sed quid indiuisibile, etiamsi dum illa durat, possint aliæ perire, quæ simul inceperunt: nam hoc totum contingit de facto in eâ duratione perfectiori, etiamsi non duret per mediam horam, nec per quadrantem: id enim omnino accidentale est ad præsentem quæstionem. nam si semel non est contra dominium Dei, non posse tam citò hanc durationem quàm illam destrui, licet simul inceperint, seu si semel concedimus durationem vnam æquiualentem duabus per ictum oculi sine detrimento dominij diuini; etiam poterimus & per mediam horam, & per diem, mensem, annum, licet quoad æternitatem fortè erit specialis difficultas, de qua alibi. Vides ergo in quantas difficultates se hic coniiciat per eam opinionem. 12

Malè negat visionem Dei esse reflexiuam supra durationem suam.

Hinc obiter noto contra eumdem, malè in eodem libro negare, visionem beatam posse esse reflexam supra se & suam durationem; quasi inde sequeretur, eam semel productam non posse ampliùs destrui, eò quòd cùm sit essentialiter vera, si nosceret se duraturam per æternitatem, necessariò debet durare. Noto, inquam, id malè dictum. Primò, quia ex immmediatè à me probatis cõstat, ab hoc auctore poni sine detrimento dominij Dei aliquam necessitatem in duratione æquiualenter diuisibili; vnde poterit etiã poni necessitas per annum & æternitatem, quia hoc non variat speciem, sed maiorem vel minorem durationem inducit, vnde numquam erit contra Dei dominium. Secundò, id malè ab hoc docetur, qui cùm supponat visionem singulis instantibus mutari, etiamsi quælibet sit supra se reflexa, non nosceret se æternùm duraturam, sed tantùm per vnicum instans; & consequenter ex hoc capite non orietur noua necessitas permanendi. quòd autem illa eadem quæ hodie est, noscat cras futuram alteram, & inde quasi necessarium sit vt altera cras existat, non inducit maiorem difficultatem quàm in reuelatione hodiernâ de re cras futurâ. 13

Ex illa reflexione non sequetur necessitas durandi in æternum, sed tantùm per instans.

Secundò

Refutatur secundò principaliter: Non benè explicatur, in quo illa exigentia destructionis fundetur.

Secundò principaliter reiicio hanc sententiã de visionis mutatione, quia iuxta illam supra modum difficulter assignari potest ratio, cur visio beata sit naturaliter, ídque ex propria illius exigentiâ incorruptibilis: nam visio quæ est hodie, cùm sit distincta à visione cras futurâ, non potest exigere vt illa veniat: quid enim visioni hodiernæ cum crastinâ? vel quomodo hæc iuuatur per nouæ successionem, cùm ea tam pereat nunc, ac si noua non esset ventura? Video posse perpetuitatem reduci in gratiæ exigentiâ, aut, si magis propè accedere volumus, in lumen gloriæ; quod perpetuum cùm sit, benè potest exigere, sibi semper dari visionem, siue hanc, siue illam. Verum quidem hoc, at iam non constituitur ipsa visio ratione sui immediatè & proximè æterna; quod tamen vt omnino certũ supponitur communiter à Theologis: dicunt enim illam esse entitatem talem, ac tam perfectam, vt in hoc instanti v.g. existens ipsa per se petat durare in sequenti, & omnibus futuris: vt dicimus de substantiâ Angeli, de materiâ primâ, & aliis rebus incorruptibilibus. Et sanè nullum vidi, qui eam perpetuitatem in alia tantùm principia quasi extrinseca referat. Addo, quod de lumine gloriæ dicitur, non posse subsistere: nam cùm lumen detur propter visionem, priùs debet supponi visio perpetua, vt petat perpetuum lumen; quàm è contrario, ideò visio perpetua, quia lumen perpetuum est.

Non benè perpetuitas visioni reducitur ad perpetuitatem gratiæ & luminis.

14 Reiectâ igitur hac opinione, tenenda est visionis perpetuitas modo explicato ex natiuâ illius perfectione, & exigentiâ; cuius rei si vlteriorem rationem quæras, aliqui fortè dicerent, ideò eam esse incorruptibilem, quia caret contrario; & Deus semper est æquè applicatus, vt possit illam conseruare. Ego tamen qui in Philosophiâ ostendi rem contrario carentem, & habentem caussas sibi applicatas æqualiter, posse esse naturâ suâ corruptibilem; ab hac ratione consequenter nunc abstraho, dicóque non meliorem posse afferri, quàm si dicamus, naturâ suâ ob summam perfectionem quam habet supra omnes alias formas accidentales, exigere eam perpetuitatem, quam exigit quantitas, & potentiæ animæ rationalis si distinguantur. Et licet maior visionis perfectio non euidenter probet, etiam ex capite perpetuitatis debere esse eam visionem nobiliorem: nam gratia est nobilior quantitate, & tamen exceditur ab eâdem in perpetuitate: licet, inquam, id non inferatur necessariò, satis tamen probabiliter in præsenti id inferimus: cùm enim in contrarium nullam habeamus rationem, meritò ei visioni longè perfectiori perpetuitatem tribuimus, quam in imperfectioribus videmus.

Perpetuitas ex natiuâ illius exigentiâ & perfectione desumitur.

SECTIO III.

Vtrùm in nobis sit appetitus naturalis elicitus ad visionem Dei.

APPETITVS elicitus est actus voluntatis spiritualis, vel sensitiui, quo rem aliquam optamus, vel desideramus.

Datur in nobis appetitus elicitus visionis beatæ.

De quo CONCLVSIO sit. Per actum voluntatis naturalem appetere possumus, & verò sæpè appetimus visionem Dei: non enim necessarium est, vt, si obiectũ sit supernaturale, non possit vllo modo attingi, nisi per actum supernaturalem, de quo alibi fusè egi; & licet ob motiuum supernaturale, negetur à nonnullis posse attingi; absolute autem propter hoc aut illud motiuum naturale, attingi posse visionem supernaturalem, actu naturali negat nullus: ostendit enim id euidenter experientia ab hæretico desumpta. Quod clariùs 15
constat, casu quo ille appetitus feratur in beatitudinem ob motiuum malum, v.g. ob nimiam & inordinatam curiositatem: certum enim est tunc actum illum non futurum supernaturalem.

Ante reuelationem de possibilitate visionis non potest haberi desiderium efficax illius.

Illud tamen quæri posset, an ante omnem reuelationem Dei de possibilitate visionis beatæ, posset quis habere illius desiderium. Affirmat Herize cit. disp. 38. num. 4. nam ex effectibus potest noster intellectus Deum noscere abstractiuè, aliunde verò noscit intellectus, se habere aliquarum rerum intuitiuam notitiam: ergo potest inde inferre, se posse videre Deum, ergo & habere desiderium eius visionis. Arbitror tamen, vtendum distinctione: nam vel loquimur de voluntate efficaci, & sic censeo eam non posse haberi ante reuelationem: nam (vt dixi in libris de Animâ) volitio efficax requirit iudicium determinatum de possibilitate obiecti: at ante Dei reuelationem non potest quis ex ratione naturali iudicare, visionem Dei esse possibilem, quia sola reuelatione noscitur eius possibilitas, vt diximus suprà: ergo ante reuelationem esse non potest talis volitio efficax.

nisi ex falsis principiis inducet eam possibilem.

Limito tamen hanc assertionem, nisi quis ex falsis principiis, aut ex veris per accidens inducatur ad iudicandum possibilem esse eam visionem: sicut enim sæpè quis iudicat falsa, ac si essent vera, à fortiori poterit casu id quod in se verum est, nobis tamen non constat; poterit, inquam, iudicare vt verum; tunc autem sine dubio poterit habere desiderium efficax eius visionis. Quòd si loquamur de simplici desiderio beatitudinis, non dubito quin possit per se esse in nobis, circa visionem Dei: nam ad illud sufficit simplex apprehensio: quis autem dubitet, posse (licet re ipsâ impossibilis esset visio Dei) excitari in nobis apprehensionem eius visionis ex visione aliarum rerum? Et hoc probat ratio P. Herize, sicut de facto in nobis excitatur apprehensio de æqualitate cum Deo, cum Angelis, & de perfectionibus aliis quæ nobis sunt impossibiles.

Desiderium inefficax potest dari. 16

Cur aliqui negent actu naturali posse efficaciter visionem appeti.

Secundò quæri potest, an actu naturali efficaciter possit quis appetere visionem beatam. Negant aliqui, eò quòd appetitus efficax est effectiuus sui obiecti: atqui actus naturalis non potest esse effectiuus visionis beatæ: hæc enim non potest viribus naturalibus obtineri: ergo nec efficaciter appeti actu naturali. Quòd si obiicias, aliquando posse quem ex errore putare possibilem sibi esse per vires naturæ visionem, vt opinabantur Pelagiani: ergo saltem illi appetitu naturali efficaci poterunt eam visionem optare: nam (vt sæpè alibi dixi) appetitus hic regitur cognitione, non re ipsâ, vt in se est, vnde si iudicatur obiectum naturaliter possibile, non est cur amari non possit efficaciter actu naturali. Si, inquam, hoc obiicias, respondebunt, eum actum non esse naturalem, sed ex falsâ cognitione prouenientem. Verùm ab hoc vltimo incipiens, non video, cur ea quæ fiunt ex errore, sint dicenda supernaturalia; quasi peccatum etiam, quando ex aliquâ ignorantiâ procedit, non sit quid intra naturæ limites.

Absolutè autem toti quæstioni respondeo, etiamsi quis sciat se non posse nisi supernatura-

Actu naturali potest quis velle visionem.

liter visionem obtinere; eo tamen ipso quòd sciat se de facto ex Dei liberalitate & gratiâ, media habere, quibus eam consequi valeat, posse actu naturali velle eam efficaciter consequi. Probatur autem manifestè, quia (vt sæpè docui) actus naturalis potest respicere obiectum supernaturale: vnde paulò antè dixi, non esse dubium, affectu simplici naturali posse visionem amari. Quòd autem ille affectus sit efficax, nil interest: nam si potentia iam habet complementum ad operandum, sicut sine actu reflexo

17 potest se determinare ad operandum supernaturaliter; ita potest se actu naturali reflexè determinare & applicare. vnde sine dubio, actu naturali, imò malo, potest quis velle consecrare aut conferre medio baptismo gratiam, etiamsi id non præstet posteà naturaliter, sed eleuatus. Ita etiam alibi docui, posse quem actu naturali imperare actus supernaturales fidei, & aliarum virtutum; cur autem, vel ad quid requiratur pia affectio ad credendum actu supernaturali, dixi in materiâ de Fide.

Actu naturali potest quis velle consecrare, aut conferre gratiam:

etiam imperare actus supernaturales.

Responsio ad rationem aduersariorum.

Hinc respondeo ad argumentum Primò, actum naturalem se solo non posse efficere rem supernaturalem, neque id tum velle illum actum; posse autem illum simul cum eleuatione Dei, quam iam noscit sibi à Deo paratam, efficere rem supernaturalem: vnde meritò poterit hoc ipsum velle tunc temporis, sicut ipsa anima, licet in se sit substantia naturalis; tamen immediatè efficit actus intellectus & voluntatis supernaturales, vt alibi fusè probaui.

Actus ille vult visionem, quam potest efficere cum eleuatione Dei.

Secundò: Vult visionem obtinere, non à se, sed sed ab animâ.

Secundò respondeo, actum illum non velle visionem fieri aut obtineri à se, sed ab animâ, quam scit habere omnia requisita ad obtinendam visionem: possum autem ego efficaciter optare & velle id, quod per alios mihi tamen subordinatos executioni mandandum est. & hæc de appetitu elicito.

SECTIO IV.

Quid de appetitu innato.

Appetitus innatus ad visionem non datur.

INNATVS & naturalis appetitus identificatus saltem partialiter cum substantiâ rei appetentis, qualis communiter ponitur in materiâ primâ ad formas substantiales in rebus grauibus ad centrum, &c. est quædam naturæ inclinatio in bonum proprium. Dixi, *identificatus saltem ex parte*, quia hic appetitus quasi conflatur ex duobus, & ex bonitate formæ petitæ, & ex possibilitate ipsius in subiecto. Vnde ostendi in Physicis, immutatâ materiâ primâ, posse mutari appetitum ad formam, eò præcisè quòd destruatur possibilitas formæ: vnde de-

18. duxi illum appetitum non manere simpliciter respectu formarum corruptarum. Ex his ergo facilis est præsentis quæstionis decisio, quæ communis est ferè omnium Theologorum, scilicet non dari in nobis appetitum innatum naturalem ad Dei visionem: quia licet hæc sit nostrum bonum, & quidem summum, non tamen est naturaliter nobis possibile: atqui possibilitas naturalis est pars huius appetitus, vel (vt abstrahamus à quæstionibus, vt paulò antè dixi) est saltem conditio ad illum necessariò requisita: ergo non datur in nobis talis appetitus respectu visionis beatæ.

Nonnullis displicet quòd dixerim, possibilitatem naturalem formæ esse partem innati appetitus: nam obiectum quod per appetitum elicitum amo, non est pars illius, neque descensus lapidis in centrum est pars inclinationis ipsius lapidis in centrum, & sic de aliis inclinationibus: vbi sufficit, si ipsa res appetita dicatur conditio ad eum appetitum.

Nihilominùs tamen, licet res hæc multum forté habeat de modo loquendi, iudico magis clarè & consequenter discurri, si dicamus possibilitatem eius boni esse partem talis appetitus: nam cùm hi & alij supponant communiter, eo ipso quòd aliqua res non sit possibilis naturaliter, non esse appetitum ad illam, si immutatâ materiâ v. g. forma desineret naturaliter esse possibilis, non futurum in materiâ appetitum ad illam; necessum est vt illa possibilitas formæ sit pars appetitus, & non sola conditio extrinseca, ne relabamur in connotantes, qui dicunt, manentibus omnibus intrinsecis constitutiuis alicuius totius, non tamē manere totum ipsum ex solo defectu connotati extrinseci. quod & his, cum quibus iam ago, meritò displicet, & alibi à me fusè refutatum est.

Iam haud difficulter respondebitur duabus obiectionibus. Ad Primam de appetitu elicito, constat eum esse actum ita distinctum ab obiecto, vt, siue obiectum existat, seu sit possibile naturaliter, siue non, nihilominùs, manente eâ entitate quam actum dicimus, semper maneret appetitus elicitus naturalis & naturalissimus, quod aliter in innato contingere paulò antè monstratum est.

Ad Secundam de appetitu lapidis in cētrum, dici potest Primò non esse maius inconueniens docere descensum ipsum Petri esse partem appetitus, quàm dicere cursum ipsum Petri esse partem veritatis, quod à multis, imò ferè omnibus, admittitur. Secundò, respondeti potest, quando capacitas naturalis recipiendi formam est omninò intrinseca rei; tunc posse dici appetitum esse adæquatè intrinsecum, & sic in lapide contingere, non verò in materiâ primâ respectu formæ: quia, vt suo loco ostendi, ex communiori sententiâ, sine mutatione vllâ in materiâ desinit forma esse possibilis eo ipso quòd semel existat, quia reproductio non est naturaliter possibilis; eo autem ipso immutatâ materiâ cessat appetitus ad eam formam: ergo hic appetitus erat partim extrinsecus à possibilitate formæ, & de eo maximè ego in Physicâ locutus sum: in præsenti verò, vt abstraham ab opinionibus, dico possibilitatem naturalem saltem esse conditionem ad appetitum innatum.

Video hîc contra Scotum quæst. 1. proleg. & in 4. dist. 49. quæst. 9. ac Durandum fusè disputari, eò quòd contrarium docuerint. Contra Durandum diximus suprà, cum Scoto tamen puto nobis esse quæstionem de solâ voce: ipse enim admittit, propriis viribus nostrum intellectum non posse elicere visionem Dei, sed necessariò debere eleuari. Deinde nos etiam concedimus illi, visionem beatam nullo modo nobis esse contrariam aut violentam, sed maximum nostrum bonum. In his quæ sunt de re, conuenimus ambo. Vtrùm autem, quia visio sit nostrum bonum, dicendus sit in nobis dari appetitus ad illam, an è contrario, quia naturaliter non possumus eam habere, sit negandus; quæstio est de voce, in quâ à Scoto recedendum, quia contra communem modum loquendi vsurpat vocem, *appetitus*: ab

An nobis aduersetur Scotus.

ab omnibus enim accipitur, vt dixi, in ordine ad bonum vitibus naturæ possibile.

Quid potentia naturalis: Posset fortè etiam de re ipsâ aliqualis esse cum illo quæstio, si diceret, intellectum nostrum habere potentiam naturalem receptiuam visionis, non verò actiuam; adhuc tamen hîc latet quæstio de nomine: nam per potentiam naturalem intelligere videtur potentiam oppositam *non est idem ac potentia opposita violenta.* violentæ, quia non admittit nisi potentiam violentam & naturalem. fatemur illi, nos habere potentiam naturalem in hoc sensu, quià (vt dixi) per visionem nulla fit violentia intelle-

19 ctui. Et hoc modo explicant Scotum multi eius discipuli. In quo etiam ab illo recedendum est, quia communiter loquendo, potentia naturalis ampliùs significat, scilicet quæ ex naturâ rei possit habere suum actum.

Vnde ad quæstionem de re accedentes, si Scotus vult intellectum ex naturâ rei esse capacem recipiendi visionem, falsum docet, & sibi contrarium. *Intellectus non est naturaliter receptiuus visionis.* Falsum, quia, vt ex Concilio Viennensi ostendi, visio beata est nobis supernaturalis, & noster intellectus indiget eleuatione ad eam producendam: sibi verò contrarium, quia ipse admittit expresè, non posse à nobis ex naturâ rei fieri visionem beatam, consequenter autem non poterit recipi, quia quæ non est, non recipitur: ergo si naturaliter non potest esse, naturaliter non poterit recipi. Nec potest responderi, esse naturalem potentiam ad recipiendum, casu quo naturaliter possint produci ea accidentia: hoc, inquam, dici non potest, quia dona supernaturalia, v. g. visio Dei & gratia, ex naturâ sua maximè in ordine ad receptionem, excedunt naturales vires animæ. quod in gratiâ clariùs patet. *Si anima haberet vires naturales recipiendi gratiam, Deus vt auctor natura eam produceret.* Cùm enim illa à solo Deo producatur, si anima haberet naturales vires recipiendi gratiam, proculdubio ex naturâ rei posset produci: nam ipsa gratia, quantum est ex se, capax est, vt naturaliter producatur; Deus autem habet virtutem sibi proportionatissimam ad producendam illam: ergo ex nullo capite esset repugnantia talis productionis: cùm autem de facto talis repugnantia sit, præcisè inde desumi debet, quòd anima non est capax naturaliter eam gratiam recipiendi. & ideò Deus, vt *Obiectio Scoti soluitur.* auctor naturæ, non potest eam producere, quia subiectum, in quo deberet existere, non potest naturaliter eam recipere; non autem è contrario, ideò subiectum non potest eam recipere, quia Deus non potest illam producere: vnde è contrario dona naturalia possunt à Deo naturaliter produci, quia subiectum est capax naturaliter illorum. Obiicit Scotus, cor nostrum dici inquietum donec perueniat ad Deum, ergo habemus appetitum ad eius visionem. Respondeo hinc probari appetitum elicitum, non verò innatum: quia innatus nec turbat, nec sentitur. Anne turbamur appetitu innato nostræ materiæ primæ ad alias formas substantiales?

20 *Obiectio Secunda.* Obiicit prætereà D. Augustinum, quem nos suprà pro nobis citauimus, aientem, *Naturæ hominum esse posse habere fidem.* Fateor; at non *S. Augustinus explicatur.* dixit esse naturæ hominum posse illam habere naturaliter: ego Augustinum intelligo de potentiâ ad habendam supernaturaliter gratiam, vnde alibi confirmaui dari in nobis ordinem transscendentalem ad visionem Dei.

Molina docet per solam visionem appetitum satiari. Aduerte hîc P. Molinam, cùm neget appetitum innatum ad visionem Dei, docere tamen nostrum appetitum non posse satiari, nisi per eam visionem, quia appetimus cognitionem veri vt sic primariò, secundariò verò omnes cognitiones in particulari: quas cùm simul non possumus habere, non poterit satiari appetitus, nisi per aliquod æquiualens, scilicet per visionem Dei. Non videntur hæc consequenter dicta, quia si *Inconsequentia ostenditur.* non habemus naturalem appetitum ad visionem, eò quòd est impossibilis naturaliter, ergo nec habebimus appetitum ad omnes cognitiones veri in particulari simul sumptas. Quia omnes simul naturaliter, imò multi dicerent, nec diuinitus propter infinitatem ipsarum possumus habere.

Dicendum ergo est, omnem innatum appetitum posse naturaliter satiari, & consequenter appetitum intellectus sine visione Dei. *Omnis innatus appetitus potest satiari naturaliter.* Ratio est euidens, quia appetitus innatus præcisè fertur ad id quod naturaliter est possibile, & eo obtento satiatur: at quod naturaliter est possibile, potest naturaliter haberi: ergo omnis naturalis appetitus potest naturaliter satiari: ergo ex hoc capite etiam sine visione beatâ satiari poterit.

SECTIO V.

Vtrùm visio Dei fuerit in hac vitâ alicui communicata.

Non loquor de Christo Domino: certissimum enim est, sanctissimam eius animam ab instanti conceptionis Deum clarè vidisse. nec item de beatissimâ eius Matre: sic- 21 *Christus à primo instanti vidit Deum:* vt enim in puncto de peccato originali à regulâ generali excipitur, ita puto probabilissimam eorum sententiam, qui ipsam in hac vitâ Deum *etiam beata Virgo sæpè;* clarè sæpè vidisse opinantur. quæstio ergo erit de ceteris hominibus.

Est autem difficultas hæc scripturistica magis quàm scholastica: pendet enim ab intelligentiâ aliquorum locorum Scripturæ, quæ pro *de ceteris est quæstio scripturistica.* vtràque parte afferri possunt. Eam ego breuissimè tangam, quia rationibus vllis non possumus rem determinare: potuit enim Deus omnibus rationibus eodem modo stantibus eam *Decisio non potest esse per rationes.* visionem aliquibus concedere, sicut concessit Christi humanitati; quia corpus non impedit eam productionem miraculosam visionis: potuit & nulli. quid verò fecerit, ratio non decidit, auctoritas etiam eam relinquit dubiam. Quia SS. Augustinus, Basilius, Ambrosius, 22 Thomas, quos sequuntur Thomistæ alij communiter, & multi docti recentiores, affirmant *Sententia affirmans.* Moysi & D. Paulo; nonnulli D. Augustino, aliqui D. Benedicto; nec desunt qui & beatissimo Patriarchæ nostro Ignatio, in Manresanâ ecstasi, eam visionem communicatam fuisse opinentur. Pro Moyse vtuntur loco Exodi 33. *Loquebatur autem Dominus ad Moysem facie ad faciem, sicut solet loqui homo ad amicum suum.* Pro Paulo vsurpant locum illum ex epistola ipsius ad Corinthios secundâ, c. 12. *Quoniam raptus est in paradisum, & audiuit arcana verba, quæ non licet homini loqui.*

Pro contrariâ sententiâ videntur stare alia clariora & vniuersaliora Scripturæ loca; qualia *Negatiua sententia clarior & vniuersalior.* sunt Exodi cap. 33. ad ipsum Moysen: *Non videbit me homo, & viuet.* &: *Faciem meam videre non poteris.* Item Ioan. 1. *Deum nemo vidit vmquam: vnigenitus Filius qui est in sinu Patris, ipse enarrauit.* vbi clarè videtur, solum Christum excepisse, de reliquis id negasse. Accedit Euaristus Papa in Epist. 1. decret. post medium,

assignans inter Christum & Moysen discrimen
23 quoad hoc, & Moysi cognitionem de Deo in ænigmate & figuris, Christo verò claram visionem concedens. Denique multi Patres Ecclesiæ idem expresse de omnibus hominibus negant, qui videri possunt apud P. Vasquez disp. 55. cap. 2.

Sententia secunda probabilior.

Hæc sunt vtriusque partis fundamenta: Ego dico primam probabilem esse propter auctoritatem cui innititur; secundam verò multò probabiliorem: tum quia loca, quæ pro secundâ afferuntur, & plura & clariora, nec tam facilè possunt explicari, & nonnisi cum aliquâ violentiâ. Quæ verò pro primâ, nullo modo vrgent.

Responsio ad loca Scripturæ.

primus enim de Moyse nimiùm probat: nam etiam Iacob de se dixit Genes. 32. *Vidi Dominum facie ad faciem; & salua facta est anima mea*: & mater Samsonis dixit se Angelum vidisse *facie ad faciem*; certum autem est eam non vidisse intuitiuè spiritualem Angeli substantiam.

Visiones Dei in facie humanâ.

Vnde hæc loca debent exponi de Deo & Angelis in figurâ seu facie humanâ, in quâ illis Deus & Angeli apparebant: quæ est communissima & necessariissima interpretum explicatio. Locus autem Pauli minùs vrget: quia in

S. Paulus sentiens de arcanis loquitur.

eo nec insinuatur aliquid de visione clarâ, aut de facie Dei, sed de arcanis & secretis, quæ ipse non poterat manifestare; ad hoc autem per accidens est, siue per reuelationem ea cognouerit, siue per visionem; & æquè posteà poterat esse ei interdictum, ne illa manifestaret. Fusiorem huius quæstionis tractationem vide apud P. Vasquez eâ disput. 55. & 56. & Molinam quæst. 12. disp. 2. 24

DISPVTATIO SEPTIMA.

DE LVMINE GLORIÆ.

Habitus supernaturales ant potentiam ad actus.

1 SICVT voluntas ad actus charitatis supernaturalis v. g. eleuatur per habitum charitatis, & sic de aliis actibus: ita in intellectu ponitur ad videndum Deum alius habitus, qui vocatur lumen gloriæ; non quia formaliter sit aliqua lux, sed quia est principium visionis Dei, qui gloria nostra est, & lumen dicitur inaccessibile. De hoc ergo habitu nobis agendum.

SECTIO I.

De existentiâ & necessitate talis luminis.

SVBSECTIO I.

Datur de facto, & vnde id probetur.

Vasquez, Suarez & alij aiunt esse de fide, dari lumen gloriæ.

NONNVLLI apud Vasquez hîc disp. 42. sect. 2. quos etiam refert & sequitur Suarius lib. 2. de Attributis negatiuis, cap. 14. putant esse de fide, dari talem habitum ex Concilio Viennensi in Clement. *Ad nostrum*, de hæreticis; in quâ damnatur error asserentium, animam non indigere lumine gloriæ ipsam eleuante ad videndum Deum: ergo Concilium exigit aliquod distinctum eleuans ad visionem: hoc autem nihil aliud est quàm habitus luminis gloriæ.

Explicatur Concilium Viennense contra Durandum.

2 Nihilominùs ex hoc loco solùm reiicitur efficaciter Durandus, negans animam indigere eleuatione aliquâ ad videndum Deum, vt suprà dixi. quod Primò constat ex intento Concilij ibi damnantis hæreticos Beguardos & Beguinas, aientes intellectum propriis viribus Deum posse videre. vtrùm autem ista eleuatio sit per habitum luminis gloriæ, an per auxilium extrinsecum, est extra mentem Concilij. Quod adhuc ampliùs constabit ex ratione, quam post solutionem obiectionum quarumdam statim afferam.

Eleuatio est duplex.

Similiter explicatur S. Scriptura.

Obserua autem obiter: quæ circa Concilij mentem dicimus, dicenda etiam circa aliqua loca sacræ Scripturæ, quæ tale lumen videntur persuadere, vt Psalm. 35. *In lumine tuo videbimus lumen*: quem locum de Deo vt nos confortante, facilè possumus intelligere.

Concilium agit non de facto, sed de requisito visionis indeterminatè.

Secundò, Concilium non tam docet ibi, quo medio videat de facto anima nostra Deum, quàm quo indigeat necessariò; certum autem est nos non indigere simpliciter habitu luminis, etiamsi de facto detur: nam saltem diuinitus, de quo statim, sine eo videre possumus, indigemus autem vel habitu vel eleuatione: ergo Concilium nō est locum determinatè de habitu.

Tertiò, Concilium non volebat ibi dirimere litem inter Auctores Catholicos Scholasticos, quos sciebat esse diuisos inter se, quibusdam illud lumen adstruentibus, negantibus quibusdam: egit enim contra hæreticos, ergo.

P. Herize contradicit, quia per lumen non potest intelligi concursus, nec Deus eleuans.

Verùm huic doctrinæ resistit P. Herize disput. 48. num. 6. opinatus P. Vasquez solutionem esse probabilem: probabilius tamen à Suario doceri, Concilium definisse luminis existentiam. Probat id Primò, quia neque concursus actualis, neque Deus ipse eleuans supernaturaliter, possunt propriè intelligi ibi nomine luminis. Non quidem concursus: nam hic iam includitur in visione; ergo lumen, quod ad visionem requiritur, debet esse aliquid aliud distinctum. Non Deus ipse, quia licet dicatur aliquando lumen; at Concilium non loquebatur in casu illo metaphysico, quo de potentiâ absolutâ per se immediatè Deus concurreret; sed ordinariè loquendo, quod fit per habitum luminis: nam de facto nos non videmus Deum nisi per luminis habitum. Id quod ampliùs confirmatur, eò quòd propria eius vocis significatio solùm denotet habitum intrinsecum: ergo cùm Concilij verba debeant accipi in proprio sensu, debebimus necessariò intelligere in præsenti habitum luminis gloriæ, & non eleuationem extrinsecam.

Respondeo Primò: Nomine luminis potest intelligi Dei eleuatio.

Hæc tamen ratio non vrget. Primò, quia licet benè sentientes doceant, concursum generalem Dei necessarium esse ad visionem; potuit tamen ab hæreticis ille negari, & contra illos definire etiam potuit Concilium, necessarium esse ad visionem beatam. Neque ideò esset ibi otiosa aut identica vlla repetitio; qualis esset fortè, si diceretur, Requiritur visio ad videndum.

Respondeo Secundò: Deus dicitur lumen, ergo luminis.

Secundò, quod de Deo docet, minùs vrget: 4
cùm enim semel admittat, Deum dici lumen, non potest vllo modo ex ipso Concilio ostendere, non intelligi ipsum Deum, sed habitum luminis.

pro eo intelligi potest. luminis. Quod addit, Deum ordinariè concurrere per habitum, ideóque de habitu luminis Concilium intelligendum, ni fallor, est petitio principij: cùm enim non quæramus nunc, an diuinitus sit necessarius habitus, sed solùm an de facto detur, dum dicit Herize Concilium de facto loqui de habitu, quia de facto solùm datur habitus, idem est ac si diceret, Supponamus nostram conclusionem, dari scilicet de facto habitum, & inde probemus de eo Concilium fuisse locutum: cùm è contrario intendat ipse probare eum habitum de facto dari: quia Concilium ita sensit. Probat ergo per conclusionem suam explicationem Concilij; cùm ex Concilio deberet probare conclusionem. *Ostenditur peti principium.* Adde, quod supra dixi, Concilium definiisse non tam id quod est de facto, quàm quo indigemus simpliciter. Ad confirmationem dico, habitum non vocari propriè lumen; non enim est lux, vt dicemus paulò pòst. dicitur ergo lumen, quia, sicut lux complet ad visionem colorum,
5 ita ille habitus complet ad visionem Dei. Hoc autem complementum tam conuenit eleuationi etiam extrinsecæ, ergo potest ea dici lumen eo sensu quo habitus. *Iterùm arguit Herize, quia Concilium sine limitatione ponit lumen.* Vrget Herize: Concilio erat benè notum, nomine *luminis* à Scholasticis intelligi habitum: ergo quando sine limitatione definiuit dari lumen ad visionem beatam, intellexit habitum luminis gloriæ. *Respondeo, retorquendo.* Retorqueo tamen hinc argumentum: Si Concilium voluisset definire, dari habitum, certè ei occurrisset vox *habitus*, & clariùs ac sine tergiuersatione rem ipsam decidisset: ergo non definiuit existentiam habitus. Ad obiectionem dico, Concilium etiam sciuisse, à nonnullis Scholasticis nomine luminis intelligi etiam ipsum Deum, eo sensu, quo Regius Psaltes Psalm. 35. dixit: *In lumine tuo videbimus lumen*: id est, te nos adiuuante, videbimus te ipsum. *Eleuatio, non modus eleuationis definitus est.* Vnde aduertenter visum est Concilium termino *lumen*, quia solùm declarare voluit necessitatem eleuationis; quo autem modo ea fiat, non determinauit.

Vrgeo absolutè hanc veritatem, quia non aduersaretur Concilio, etiam in sententia Suarez, qui diceret S. Paulum vidisse Deum sine habitu luminis per extrinsecam eleuationem in ecstasi; *An S. Paulus viderit Deum sine habitu luminis.* at Concilium non minùs voluit declarare necessitatem luminis in raptu quam permanenter; & eodem modo D. Pauli animam quàm aliorum iam in cælo existentium compre-
6 hendit; quia neutri visio est connaturalis, & ex propriis viribus: ergo Concilium ibi non loquebatur de habitu luminis, sed de eleuatione, siue ea per habitum, siue per extrinsecum auxilium fiat. & hæc confirmatio declarat manifestè intentum.

Ratione non potest ostendi necessitas luminis habitualis. Addo, licet res hæc non sit de fide, vt ostendimus, esse tamen ob communem consensum certissimam. Dico *consensum*: nam ratione non potest eius existentia vel necessitas demonstrari. *Supernaturalitas visionis tantùm infert aliquam eleuationem.* Quod enim aliqui dicunt, ob supernaturalitatem in visione repertam, exigi talem habitum, non vrget: nam supernaturalitas probat quidem, necessariam esse eleuationem; quòd autem fiat per habitum intrinsecum, non probat. vt patet in Sacramentis; *Sacramenta non eleuantur per habitum.* quæ iuxta probabilem sententiam eleuantur ad caussandam gratiam, non tamen per habitum intrinsecum, sed per extrinsecam assistentiam auxilij. Petenda ergo ratio, si quæ est, ab exemplo aliorum actuum supernaturalium, amoris Dei, fidei, spei, &c. qui omnes petunt in intellectu & voluntate supernaturales habitus, quibus proportionentur potentiæ: ergo à fortiori visio beata, quæ est nobilissimus actus supernaturalis, petet eiusmodi habitum confortantem potentiam. *Ratio melior ab exemplis aliorum actuum supernaturalium.* Ratio autem à priori in ipsam gratiam habitualem refunditur. 7 Hæc enim cùm sit quasi quædam natura, in ordine supernaturali, intrinsecè inhærens animæ, petit etiam potentias supernaturales sibi proportionatas ipsi subiecto inhærentes, quibus compleatur, ad actus supernaturales, in quos dat ius ipsa gratia: inter eos autem præcipuus est, vt dixi, visio beata. *Ratio à priori. Gratia habitualis petit potentias supernaturales eidem subiecto inhærentes.* Hinc patet, cur Sacramenta non eleuentur per habitum ad caussandam gratiam, quia non eleuantur ex exigentiâ gratiæ in ipsis inhærentis. vnde nil est quod petat ea intrinsecè compleri. *Cur Sacramenta non eleuantur per habitum.*

Addunt aliqui aliam disparitatem inter Sacramenta & alios actus: nam Sacramenta caussant gratiam per modum transeuntis, id est, non eam in se recipiunt, vnde non petunt eleuationem intrinsecam habitualem permanentem; secùs intellectus & voluntas ad actus supernaturales, quos & immanenter producunt, & semper possunt producere. *Vitalis actus vt fiat, non eget eleuatione intrinsecâ permanente.* Hæc tamen differentia facilè reiicitur, quia vt potentia operetur vitaliter, non est necessarium, alia ipsius comprincipia esse immanentia & immanenter operari: sufficit enim si ipsa potentia efficiat, & recipiat in se actus, licet simul concurrant alia comprincipia quæ se habent extrinsecè: ergo ex eo quòd intellectus in se recipiat actus; Sacramenta verò, aqua v. g. non recipiat in se gratiam, non est necessum vt principium eleuans sit intrinsecum intellectui magis quàm aquæ in baptismo. Quòd autem frequentiùs id præstet intellectus quam gratia, magis declarat necessitatem principij intrinseci, non tamen omnino conuincit.
8 Nam si bis v. g. potest sine eo principio, etiam poterit centies. Sufficiat ergo disparitas à nobis tradita.

SVBSECTIO II.

Vtrùm diuinitus possit sine lumine gloriæ visio beata produci.

COMMVNIS sententia Thomistarum est, non posse à Deo suppleri defectum luminis gloriæ. *Thomistæ aiunt lumen esse simpliciter necessarium: Primò, quia visio fit immanenter.* Fundamentum eorum est, quia intellectus producit visionem intrinsecè, ergo supponi debet intrinsecè potens: ab actu enim ad potentiam affirmatiuè bona est consequentia: ergo sine habitu intrinseco luminis gloriæ, non poterit intellectus esse productiuus visionis. In multis peccat hoc argumentum. *Refutatur Primò: Quia dari potest visio infusa.* Primò, quia videri potest Deus per visionem non productam ab intellectu, sed infusam à Deo, tunc autem cessat ea ratio: nam intellectus eam tunc non produceret intrinsecè. *Refutatur Secundò.* Secundò, latet æquiuocatio in hoc argumento: aliud enim est dicere, operationem esse intrinsecam, vbi benè infertur, *Ergo potest facere operationem intrinsecam*; aliud verò, *Facit operationem intrinsecam*, seu, *operatur intrinsecè, ergo virtus operatiua est intrinseca.* *Operari actû vitalem intrinsecè, malè infertur potentiam esse adæquatè intrinsecam.* Quæ est mala consequentia. hæc autem fit in præsenti à Thomistis. Explico, si quis diceret: *Dum Deus creat, operatur extrinsecè, ergo potentia creandi est extrinseca*; argueret sanè valdè malè. *Similibus illustratur.* Similiter, si quis diceret, *Deus operatur instantaneè producendo Angelum, ergo virtus productiua est instantanea*; item, *Deus creans materiam per actio-*

nem materialem ad extrà operatur materialiter, ergo virtus productiua est materialis, & in nobis, Ego operor ex meâ libertate remissè, ergo virtus
9 *est remissa*; item, *Dum amo, operor adæquatè intrinsecè*, quia totus amor in me adæquate recipitur, *ergo virtus productiua tota est intrinseca*, mala est consequentia: Deus enim vt caussa prima operatur mecum. Ratio a priori cur hæ & similes consequentiæ malæ sint, ea est, quia non omnes proprietates, quas habet actus, debet & habere potentia; si actus, v.g. est extrinsecus, vel accidens, vel materialis; ergo caussa debet esse extrinseca, accidentalis & materialis. Fateor ergo visionem beatam mihi esse intrinsecam; nego tamen potentiam totam eam producendi, debere mihi esse intrinsecam. quod adhuc posito lumine dicendum est, quia etiam tunc concurrit Deus vt caussa prima, qui tamen mihi non est intrinsecus. In formâ ergo respondeo, distinguendo consequens, *Ergo possum intrinsecè*, siue *possum habere intrinsecum quid*, concedo consequentiam; *ergo tota potentia est intrinseca*, nego consequentiam:
10 sufficit enim ad hoc, si vna pars concurrens, ipse scilicet intellectus, sit intrinsecus sibi seu homini videnti.

Ratio à priori, quia non omnes proprietates actus exigit potentia.

Responsio in formâ.

Replicabis: Lumen gloriæ est tota ratio agendi, ergo eius defectus non potest aliunde suppleri: alioquin tunc nullum maneret principium intrinsecum eius visionis. Falsum antecedens, de quo statim; & mala consequentia, quia tota ratio agendi creata potest suppleri à Deo, qui potest calorem solus producere, etiamsi tota ratio producendi calorem, v. g. alter calor aut lux omnino desint. & idem est de aliis effectibus absolutis, quos se solo Deus producere potest; licet ipsam actionem creaturæ solus non possit: quia, vt alibi dixi, actiones essentialiter respiciunt suas caussas in particulari, à quibus de facto procedunt, ideóque nec diuinitus sine illis esse possunt; posset ergo Deus solus visionem producere, licet tunc non esset intrinseca eius productio.

Ratio secunda: Obiectum non videtur sine lumine. Contrà: Quia lumen & visionem nimis materialiter sumunt.

Arguunt Secundò: Quia nullum obiectum videri potest sine lumine. Qui hoc argumento vtitur, nimis grammaticaliter vsurpat *τὸ lumen:* putat enim aliquam esse lucem, quâ Deus priùs illuminetur, sicut color illuminatur à luce materiali. Deinde visionem intellectus, quia hoc nomine vocatur, putat debere esse similem quoad hoc oculi corporei visioni. Vtraque imaginatio falsa est: nam lumen gloriæ est habitus, qui de se nihil illuminat; sed talis dicitur, quia caussat visionem Dei, quæ vocatur lumen seu lux inaccessibilis. id insinuaui num. 5. Propriè autem tam non est lux, quàm non est sonus; & visio intellectus non magis in re conuenit cum visione corporali, quàm cum audi-
11 tione. Adde etiam diuinitus ab oculo corporali videri posse colorem absente luce, imò absente ipso colore: quæ enim in hoc repugnantia?

Ratio tertia, vt lumen respondeat supernaturalitati. Contrà: Quia idem fiet auxilio externo.

Tertiò, quia supernaturalitatis formalitas debet respondere lumini. Respondeo, supernaturalitatem posse correspondere auxilio extrinseco eleuanti potentiam, vt correspondet supernaturalitas gratiæ, quando producitur à Sacramentis in sententia ipsorum Thomistarum.

Dico, posse esse visionem per auxilium mere externum.

Dicendum ergo est, sicut actus supernaturales virtutum infusarum possunt, & de facto oriuntur in peccatore ab auxilio intrinseco simul cum potentiâ, ita & visionem beatam posse oriri ab intellectu eleuato per auxilium extrinsecum, neque in hoc vllam esse repugnantiam. Et sanè cùm ratio naturalis non ostendat necessitatem luminis, etiam ad connaturaliter efficiendam visionem, multò minùs ostendet, nec diuinitus sine eo posse fieri visionem.

SECTIO II.

Lumen non est tota ratio agendi.

De voce & re quæstio hic.

HIc potest esse quæstio de nomine: aliqui enim admittentes, intellectum immediatè concurrere, dicunt lumen esse totam rationem agendi, quia eleuat potentiam: si admittitur immediatus concursus intellectus, de modo lo- 12
quendi non ero sollicitus. Vtrùm autem debeat admitti nec ne, erit difficultas de re, quæ cùm communis sit aliis actibus supernaturalibus voluntatis; an videlicet in iis tota ratio agendi sit habitus infusus, an etiam voluntas, breuiter eam pertractabo.

Status quæstionis.

Præter Thomistas, omnes ferè aiunt potentias immediatè concurrere.

Exceptis Thomistis, aliorum ferè omnium Theologorum sententia est, potentias naturales concurrere immediatè ad actus supernaturales & intellectus & voluntatis. Disp. 3. de Animâ à sect. 1. ostendi euidenter, necessariò animam debere influere immediatè in actus liberos voluntatis, nec posse potentiam distinctam esse totam rationem agendi. quo argumento etiam suadetur, habitum infusum non posse esse totalem rationem agendi actus supernaturales. Quod hîc breuiter ostendo: si enim habitus charitatis v. g. esset tota ratio agendi, & anima solùm conseruaret eum habitum, nullo modo ea esset libera, digna laude vel vituperio, propter bonum aut malum opus. Quia nec in potestate ipsius esset frænare habitum, nec illum impellere; sed habitus quasi ex proprio libitu totum faceret; ergo non esset culpabilis aut laudabilis. sicut, quia aër v. g. immediatè non illuminat, sed conseruat præcisè lucem illuminantem, non potest aër, etiamsi aliunde esset capax laudis moralis, reprehendi vel laudari propter lucem productam; quia in hoc ipse nihil agit. Item si calor existens in aquâ calefa- 13
ciat, non potest aqua inde culpari, aut laudari, etsi aliàs esset libera: nam in operatione caloris nihil ipsa haberet. Dices, Anima verè denominatur benè operans ab habitu. Transeat, hæc enim est quæstio de voce; nec per istas denominationes, si in re nihil est, meretur laudem aut vituperium: nec ego puniar à Deo, quia dicar peccasse, sed quia verè peccauerim.

Dico: Ad volitiones necessariò immediatè concurrit anima.

Probo Primò: Aliàs non esset libera anima.

Dantur apta exempla.

Nomine tenus tantùm dicitur anima ab habitu agere.

Confirmo Primò, si habitus solùm assisteret non vnitus.

Confirmo. Si habitus supernaturalis conseruaretur à Deo intrinsecè diuinitus præsens animæ, non tamen illi vnitus, vt tunc produceret actum charitatis; quis diceret, eo casu animam futuram laude dignam, eò quòd habitus ei non vnitus benè operatus fuerit? certè non magis erit laude digna, quàm modò sit quilibet ex nobis, propter bonum actum elicitum supernaturalem ab Angelo nobiscum penetrato. tunc vlteriùs: ergo etsi ille habitus sit vnitus, non merebitur anima laudem, licet aliquo modo denominetur operans. Probo consequentiam: nam illa vnio non facit vllo modo, vt anima possit impedire aut impellere habitum ad operationem magis quàm si non esset vnitus; ergo anima tam caret libertate post 14
vnionem

Exemplum in actu Angeli nobiscum penetrati.

vnionem quàm antè, licet post vnionem habeat denominationem quandam operantis, quam sine vnione non haberet. Ideò Tridentinum sess. 6. can. 4. definiuit, nostram voluntatem non habere se merè passiuè, & vt inanime instrumentum, ad actus supernaturales, sed liberè & actiuè: si autem tota ratio agendi esset habitus, voluntas nihil aliud præstaret, quàm passiuè sustentare habitum, perinde ac inanime instrumentum: vt se habet aër in ordine ad illuminandum, & aqua ad calefaciendum. Nec soluitur difficultas per denominationes, quia hæ etiam conueniunt inanimi instrumento se habenti purè passiuè, sicut aqua dicitur calefacere, & aër illuminare; Concilium autem non istas denominationes, sed libertatis realitates quæsiuit.

Confirmo Secundò ex Tridentino; quia anima non habet se merè passiuè.

Probo Secundò à determinatione voluntatis per intellectum.

Secundò argumentor à determinatione voluntatis per cognitionem, quia ab hac determinatur, vt à proponente & manifestante obiectum, vt sciat voluntas quid debeat amare, quid odio habere: est enim per se potentia cæca indigens lumine intellectus: ergo habitus charitatis, qui non magis cognoscit obiectum quàm
15 lapis, non poterit se determinare ad amandum Deum, vel odio habendum peccatum, quia nec bonitatem Dei, nec malitiam peccati noscit.

Thomistæ distinguentes potentias ab animâ, difficulter hanc determinationem explicant.

Dices. Non amat habitus, sed voluntas. Contrà Primò, quia idem argumentum redit de voluntate apud Thomistas distinctâ ab animâ, & vnicè producente amorem. hæc autem voluntas nullo modo cognoscit obiectum magis quàm lapis. Quòd si tunc diceres, solam animam amare; Contrà Secundò, quia etiam in eâ sententiâ nec anima cognoscit: cognitio enim & efficitur & recipitur à solo intellectu distincto ab animâ. Contrà Tertiò, quia licet anima cognoscat, id tamen per accidens se habet ad determinationem habitus: nam determinatio per cognitionem, id est manifestatio & propositio obiecti, debet illi fieri qui se determinat ad producendum & efficiendum amorem, non verò illi qui amorem recipit: nam in recipiendo nulla est libertas, nec ad recipiendum aut patiendum requiritur cognitio, sed ad se determinandum effectiuè; sicut qui trahitur ab alio non indiget cognitione viæ per quam trahitur, oportet tamen vt eam noscat qui trahit, ne erret. Cùm ergo habitus solus producat amorem & odium, voluntas autem præcisè recipiat (siue ipsa denominetur amans, siue non) habitus debebit cognoscere, an obiectum sit bonum an malum, vt sciat, an amorem, an odium debeat producere: in voluntate autem seu in animâ, vt recipiat, nulla erit necessaria cognitio.

Cognitio ad agendum, non ad recipiendum, determinat.

16 *Exemplum trahentis & tracti.*

Sensationes hominis necessariò recipiuntur in animâ.

Hoc argumento ostendi, necessariò sensationes materiales in homine debere recipi in animâ, vt possit ipsa se determinare ad faciendam appetitionem; siue ipsa, siue totum compositum dicatur appetere. De quo non multùm curo, quia sunt puri modi loquendi, quibus multi valdè obscurant Philosophiam & veritatem.

Dicunt, habitum excitari per sympathiam ob intellectionem.

Dices: Excitatur habitus ad operandum, ex naturali sympathiâ, propter cognitionem positam in intellectu. Contrà: Quia hæc esset excitatio cæca. sicut ex applicatione stupæ excitatur ignis ad calefaciendum; voluntas autem longè alio modo excitatur; politicè scilicet cognoscendo quid amet, quid odio habeat: si enim ad hoc non requiritur cognitio, non video cur magis excitetur ex cognitione ad amandum, quam ex saltatione, aut ex aliquâ conditione purè physicâ; quandoquidem tam non scit quid faciat per vnam quàm per alteram. 17

Contrà: quia hæc est cæca excitatio.

Vt in voluntate, sic in intellectu, habitus non est tota ratio agendi.

His probatur, in actibus voluntatis totam rationem agendi non esse habitus ipsos, sed voluntatem immediatè concurrere. Et hinc rursus à paritate rationis probatur, etiam debere ad actus intellectus non solùm habitum infusum, sed ipsum intellectum immediatè concurrere: quia non est magis improportionatus intellectus ad supernaturalem intellectionem, quàm voluntas ad supernaturalem amorem.

Cognitio non necessariò physicè fit à cognoscente.

Dico, solùm à paritate rationis, quia (vt docui disp. 6. de Animâ sect. 2.) non est efficax vlla ratio ad probandum, de ratione cognitionis esse vt debeat physicè procedere ab ipso cognoscente: nam (vt ibidem ostendi) non potest probari, aliam vitalitatem quàm intentionalem esse de essentiâ cognitionis; hæc autem vitalitas nullo modo requirit actionem physicam in suo conceptu, vt patet in Deo, qui per cognitionem perfectissimè vitaliter viuit, & tamen non producit illam cognitionem vllo modo.

Vitalitas actus non probat exactè immediatum concursum intellectus.

Ex quibus constat, non probari efficaciter in præsenti influxum intellectus in visionem beatam, ex vitalitate visionis, vt ferè omnes conantur probare; ex vitalitate autem intentionali visionis nihil concluditur, vt dictum est: si autem id probent ex vitalitate physicâ, tunc supponunt quæ debent probare. Nam qui negat intellectum concurrere ad visionem, etiam negat illum physicè viuere per illam, & solùm admittit eam vitam quam Deus habet sine productione physicâ. 18

eum tamen paritas voluntatis & intellectus conuincit.

Licet tamen efficaciter non possit redargui, qui negaret eiusmodi concursum ad visionem, tamen à paritate rationis, vt dixi, conuincitur; & præterea quia in actibus cognitionis etiam supernaturalis defatigatur homo, quod non posset contingere, nisi ipse intellectus in eos influeret. Deinde, nisi anima immediatè efficiat actus fidei, non benè intelligitur, quomodo eos possit imperare, sicut neque quo pacto ex vno principio supernaturali discurrat ad aliud, nisi ipse intellectus efficiat discursum. Ex quibus omnibus conuincitur, in actus supernaturales intellectus in hac vitâ intellectum immediatè influere. Vnde secunda paritas infertur ad suadendum, ipsum etiam in cælo concurrere ad Dei visionem.

Fatigatio animæ.

Item, quia sciri non explicatur quomodo intellectus imperet actus fidei.

SECTIO III.

Obiectiones solutæ, vbi an à perfectiori intellectu perfectior sit visio.

SVBSECTIO I.

Duæ obiectiones solutæ.

Sed obiicies Primò contra hunc immediatum concursum: Intellectus secundùm se est improportionatus: ergo secundùm se nunquam poterit concurrere. Respondeo, intellectum esse improportionatum secundùm se, id est, si consideretur sine eleuatione; vnde hoc modo nunquam poterit operari: nego tamen illum esse improportionatum, si coniungatur cum lumine: sicut omnes caussæ secundæ, si vt separatæ à concursu Dei considerentur, impro- 19

Obiicitur Primò: quia intellectus est ex se improportionatus.

Respondeo; Cum lumine fit proportionatus.

Sic caussa secunda complentur per concursum cum prima.

portionatæ sunt ad operandum, quia solæ non possunt operari; non verò sunt improportionatæ, si cum concursu Dei coniungantur. & quoad hoc idem prorsus est de intellectu respectu luminis, ac de caussa secunda respectu primæ; cum eo solo discrimine, quòd caussa secunda petit naturaliter illud complementum, id est, concursum caussæ primæ; intellectus verò non petit, imò est incapax naturaliter consortij luminis; eo tamen habito, perinde concurrit immediatè ac caussa secunda cum prima.

10 *Obiicitur Secundò: quia vitalitas visionis est supernaturalis.*

Respondeo, malè argui à nostris conceptibus ad ipsam rem.

Obiicies Secundò: Vitalitas visionis est supernaturalis, ergo debet effici à lumine gloriæ, ergo solum lumen concurrit. Confirmatur. Visio beata non est composita ex vitalitate naturali, & ex supernaturalitate, sed tota est supernaturalis: ergo nihil est in eâ, quod attingatur immediatè ab intellectu. Hoc argumentum leue est: arguitur enim in eo à conceptibus nostris ad rem ipsam. Explico. Actus ipse visionis in se indiuisibilis est omnino realiter & essentialiter (non loquor iam de compositione intensiuâ quæ ad punctum præsens est omnino impertinens) hinc fit vt realiter totus tangatur ab intellectu, & totus ab habitu, vt dixi in simili materiâ sæpè, vitalitas etiam ab habitu, & supernaturalitas ab intellectu: nos verò consideratione nostrâ duas ibi formalitates distinguimus; vnam vocamus vitalitatem, alteram verò supernaturalitatem: consideramus enim visionem vt procedit ab intellectu, & vt sic vocamus illam vitalem; posteà verò consideramus eandem vt procedentem ab habitu luminis, & vt sic vocamus eam supernaturalem: re autem ipsâ, ea duo vnum quid omnino indiuisibile sunt, & à quo principio vnum procedit, ab eodem & alterum. & ibi non est compositio vlla, nisi solùm ratione nostrâ.

21 *Vitalitas & supernaturalitas visionis sunt vna res.*

Hinc ad argumentum & confirmationem dico, realiter vitalitatem esse supernaturalem, ideòque illam realiter à lumine procedere; ratione verò nostrâ esse ibi compositionem, & vnam formalitatem quasi ab vno, alteram ab altero procedere. in quo nec apparens est repugnantia. Addo, argumentum posse à nobis retorqueri contra Thomistas: Supernaturalitas est vitalis, ergo debet prodire ab intellectu: nam lumen gloriæ non est principium vitale, vt & ipsi fatentur: ergo lumen gloriæ non influit; sicut ipsi è contrario inferebant, intellectum non influere, quia vitalitas erat supernaturalis.

Idem retorqueo: nam supernaturalitas est vitalis, ergo fit tantùm ab intellectu.

Secundò addo, etiam argumentum esse contra ipsos qui admittunt sæpè, res naturales immediatè concurrere ad supernaturales: aqua enim gratiam producit in baptismo, nec ibi à Thomistis ponitur habitus, per quem immediatè operetur; & saltem in receptione immediatâ ipsius luminis potest vrgeri argumentum, quomodo res supernaturalis immediatè tangatur seu recipiatur à naturali.

SVBSECTIO II.

Tertia obiectio; & quid communiter ei respondeatur.

Obiicitur Tertiò quò intellectus, eò visio esset perfectior.

22

OBIICIES Tertiò: Si intellectus immediatè concurrit, ergo quò perfectior est intellectus, eò perfectior erit visio, ergo Angelus perfectiùs videbit Deum quàm homo. Communiter consequentia negatur, eò quòd intellectus non concurrit propriâ virtute, sed eleuatus. Manifestè tamen hæc solutio reiicitur: nam si duæ visiones habent respectum sibi essentialem ad terminos inæquales, proculdubio inæquales erunt illi respectus: ergo si vna visio petit intellectum Angeli, qui est nobilior, alia intellectum hominis imperfectiorem, proculdubio nobiliorem petitionem seu respectum habebit vna visio quam altera: ergo inæquales erunt in hoc, siue intellectus illi concurrant eleuati, siue non. Confirmatur. Licet intellectus naturaliter non petat visionem; visio tamen connaturaliter respicit intellectum: ergo visiones respicientes inæquales intellectus, inæquales habebunt respectus.

Solutio prima: quia intellectus hic non agit nisi vt eleuatus.

Contrà: quia respectus essentiales diuersi arguunt diuersitatem visionum.

Hinc infero, actionem physicam, quâ ab Angelo producitur visio, quia ea numero actio essentialiter est alligata Angelo, esse essentialiter perfectiorem, ceteris paribus, actione quâ ab homine eadem visio producitur; quia vna est essentialiter alligata nobiliori termino quàm altera; hoc autem non potest negari, quin faciat nobiliorem entitatem; vnde etiam vlteriùs, qui intellectionem non distinguunt ab actione, necessariò tenentur dicere visionem de Deo in Angelo; ceteris paribus, esse perfectiorem quàm in homine, in quo aliqui recentiores non consequenter discurrunt.

Actio productiua visionis in Angelo essentialiter alligatur perfectiori principio:

23 *etiam visio, si intellectio inuoluat actionem.*

Vbi obiter noto alios recentiores, qui conuicti ratione à nobis factâ, admittunt actiones eas supernaturales esse perfectiores, ob nobilius principium: semper tamen dum argumento cuius solutionem quærimus respondent, dicere ideò meliorem intellectum naturalem non facere meliorem visionem Dei, quia concurrit vt eleuatus. ecce doctrinæ inconsequentiam. Ad ipsam actionem etiam concurrit eleuatus, & tamen eam facit meliorem, eò quòd melior in se sit: ergo ea ratio non ostendit cur non facit etiam meliorem visionem; aliunde ergo solutio petenda est.

Alij eam consequentiam negant, eò quòd omnes intellectus concurrant ad visionem, iuxta modum intelligendi Dei emersi ab omni potentialitate, & quia non concurrunt nisi secundùm rationem intellectiui vt sic. Quis tamen non videat solis terminis doctrinam istam confundi? & in primis hanc emersionem Dei è potentialitate ad propositum nostrum abundè reieci suprà, ostendens lumen gloriæ tam esse immersum quàm animam, vnde in eâ visionis productione, nullam esse emersionem aut imitationem modi Dei emersi; & tamen perfectius lumen facit perfectiorem visionem, ergo & perfectior intellectus eam etiam faciet.

Solutio secunda: quia omnes intellectus concurrunt tantùm vt intellectiui.

Contrà hanc Primò: quia redit ad potentialitatem pridem refutatam.

Secundò nunc addo, etsi id concedatur, malè negari consequentiam: nam Deus emersus è potentialitate non semper æqualiter operatur; certè Deus vt creans operatur tanquam emersus, & tamen creatio Angeli perfectior actio est quàm creatio materiæ primæ: ergo posset intellectus perfectior imitari nobiliorem modum operandi Dei vt emersi, & consequenter habere perfectiorem visionem. Secundò, quia cùm hæc sit pura imitatio, vnde hi probant, licet omnes intellectus imitentur eundem modum Dei, non posse vnum melius altero imitari? Et miror, hos auctores non aduertisse, licet non pro meliori intellectu, absolutè tamen posse esse inæquales visiones, quod de fide est, ex illo S. Pauli: *Sicut stella differt à stellâ,*

Contrà Secundò: quia nec Deus semper æqualiter agit.

24 *Hæc ipsa imitatio Dei potest esse inæqualis.*

Absolutè visiones esse inæquales, est de fide. stellâ, &c. Sicut ergo, licet omnes operentur iuxta modum essendi Dei emersi ab omni potentialitate, potest vna visio esse alterâ perfectior individualiter saltem, cur non poterit etiam individualiter esse perfectior, non obstantè eâ imitatione, iuxta maiorem perfectionem intellectus? imò ex hoc capite, specie etiam poterit esse perfectior à perfectiori intellectu.

Explicatur intellectiuum vt sic. Quod secundo loco dicebant iidem, intellectum solùm concurrere secundùm rationem intellectiui vt sic, est falsum: quilibet enim intellectus concurrit totâ suâ virtute propria, specificâ & indiuiduali, nec à parte rei datur, vt dixi sæpè, intellectiuum vt sic, animal vt sic.
25 Imò nec per intellectum quidquam est aliud intellectiuum vt sic, quam omnia intellectiua confusè cognita: ergo intellectus non concurrit à parte rei vt intellectiuus, vt sic.

Replica petens principium. Fortè respondebunt, à se solùm intendi pro eâ visione eliciendâ per accidens se habere, quòd vnus altero sit perfectior, & solùm requiri quòd sint intellectiui. Sed contrà, quia hoc modo datur conclusio pro ratione: dicunt enim, omnes intellectus æqualem facere visionem, quia omnes concurrunt vt intellectiui vt sic; hoc est, quòd perfectior non plus faciat quàm alter, quia præcisè concurrunt ac si omnes essent æquales, & solùm haberent communem rationem intellectiui. quæ est ipsa conclusio de quâ agitur.

Non potest visio in communi tantùm effici. Solutio impugnata potest aliis terminis proponi, vt scilicet intellectus noster concurrat quidem secundùm indiuidualem suam virtutem, non tamen ad rationem particularem visionis, sed ad visionem vt sic; ideóque non facere visionem in particulari meliorem. Verùm eodem modo quo præcedens debet hæc impugnari: quia à parte rei non dantur tales rationes communes, quæ solæ possint physicè tangi, &c.

SVBSECTIO III.

Vera responsio obiectionis tertiæ.

Solutio tertia vera: Caussa perfectior non semper caussat perfectiorem effectum; caussat tamen perfectiorem actionem. ALIVNDE ergo potest negari consequentia, quia non semper etiam in naturalibus perfectior caussa producit perfectiorem effectum. Sol enim multò perfectior est quàm ignis; & tamen producit calorem eiusdem speciei cum calore ignis, ergo à fortiori in supernaturalibus non erit necesse, vt ex perfectiori caussâ semper proueniat perfectior effectus, licet semper proueniat perfectior actio. Disparitas inter actionem & effectum (& hoc modo respondetur replicæ factæ) consistit in hoc, quòd effectus non respicit determinatè hanc caussam, sic verò actio. Vnde prouenit, quòd calor productus à sole habeat capacitatem vt producatur ab igne, & qui producitur ab igne, habeat capacitatem vt à sole; ideóque ambo calores sunt æquales in respectibus, quia respiciunt eosdem terminos. quod non habet locum in actionibus. Hoc ergo posito, dico visionem Angeli non esse perfectiorem quàm visionem hominis, quia visio humana Dei, quantum est ex se, potuit ab Angelo produci, & visio quæ est in Angelo, potuit ab homine; sicut gratia existens in homine potuit esse in Angelo, & è contrario.
26

Aliter pendet effectus à caussâ, aliter actio.

Visiones Dei in Angelo & homine sunt æquales.

27 *Ratio à priori sæ est ex-* Rationem huius rei à priori alibi reddidi. ea autem est: nam, vt aliqua entitas excedat simpliciter alteram, non requiritur vt illam superet in omnibus prædicatis; sufficit enim si vel in vnico. da hominem posse producere decem effectus æquales, & similes omnino eis quos Angelus potest; hunc autem posse producere vnum nobiliorem quam homo possit, numquid non id sufficiet vt Angelus simpliciter perfectior sit quàm homo? Imò addo, etiamsi in effectibus omnibus duæ illæ entitates conuenirent; posse tamen ex aliis capitibus inæqualitatem eis prouenire, vel ex nobiliori modo existendi, vel ex maiori perpetuitate. sicut enim res, quæ non sunt operatiuæ, habent aliquam perfectionem, & ratione illius possunt se excedere: ita in rebus operatiuis, potest aliunde quàm ex operationibus perfectio desumi: ergo licet in effectibus omnino conueniant, possunt se excedere in aliis capitibus. Hinc manifestè colligitur hoc argumentum non esse bonum: *Angelus est perfectior homine, ergo visio Dei facta ab Angelo erit perfectior visione Dei factâ ab homine.* Quæ consequentia non solùm est mala, si homo & Angelus concurrant eleuati, sed etiam, si viribus propriis (vt ex dictis manifestè colligitur:) imò, vt superiùs dixi, ad punctum præsens parum iuuat, eos concurrere eleuatos aut non eleuatos, si tamen immediatè concurrant. Solutio ergo argumenti ex hac doctrinâ petenda est. 28

cessus vnius prædicati, vt vnum sit altero perfectius simpliciter.

Ratione vnius effectus nobilioris potest Angelus perfectior dici homine: imò etsi nullum effectum perfectiorem producere possit.

Mala illatio ex maiori Angeli perfectione ad actum perfectiorem.

Replicant Primò: quia vitalitas respicit potentiam vt hanc. Replicabis Primò: Visio est actus vitalis, per suammet essentiam respiciens hanc numero potentiam: ergo non solùm actio, sed etiam ipsa visio erit perfectior à perfectiori intellectu. Respondeo, antecedens esse falsum, vt dixi in libris de Animâ; an autem saltem per actionem distinctam determinatè visio Angeli respiciat Angeli intellectum, & humana hominem, dubium.

Contrà: Negatur assumptum. Hoc ad punctum consequentiæ, in quo iam sumus, certum est, non inferri id ex eo, quòd intellectus immediatè influat, propter rationem paulò antè datam. Qui dixerit respicere determinatè, videat solutionem paulò infrà num. 31. qui negauerit, dictis poterit esse contentus.

Replicant Secundò: Species perfectior facit perfectiorem actum fidei. Replicabis Secundò: Species impressa naturalis concurrens ad actum fidei quò clarior est & distinctior, facit actum fidei clariorem & distinctiorem; vt patet in homine doctiore, qui, quia habet species impressas perfectiores naturales de obiectis fidei, facit clariorem & perfectiorem actum fidei circa idem obiectum, quàm faciat minus doctus: ergo similiter intellectus, eo ipso quo perfectior est ex naturâ suâ, faciet clariorem & perfectiorem visionem de Deo. 29

Respondent aliqui, species sub ratione particulari, intellectum sub ratione communi eleuari. Huic obiectioni respondent nonnulli negando consequentiam; quia species eleuatur ad actum supernaturalem, non sub ratione communi speciei, sed vt talis species est, seu de tali obiecto; intellectus verò hominis & Angeli non eleuantur ad visionem Dei sub ratione particulari, in quâ differunt, sed sub ratione communi intellectus, in quo omnino conueniunt; vnde & faciunt æqualem visionem.

Contrà: quia eleuatio hæc præcisa non datur. Sed in primis iam suprà reieci hanc eleuationem intellectuum secundùm rationem communem præcisè; Secundò petitur hîc principium. Nam obiectio contendit, etiam eleuari intellectum Angeli secundùm excessum quem habet respectu humani intellectus, eodem modo ac illæ duæ species impressæ eleuantur secundùm suam propriam & inæqualem perfectionem.

Nec

30 *Ostenditur peti principium.* Nec datur vlla disparitas, cur species eleuentur secundum excessum, non autem intellectus. Secundò petitur principium, quia etiam duæ illæ species conueniunt in aliqua ratione communi vtrique, scilicet, esse talis obiecti, licet differant in modo illud respiciendi; sicut intellectus hominis & Angeli licet conueniant in ratione intellectiui, differunt tamen in modo intelligendi. Fateor ergo, speciem non eleuari sub ratione omnino communi speciei, sed vt respicit tale obiectum (eleuatur enim ad cognitionem huius obiecti numero, & non alterius:) vnde tamen probatur, eam eleuari circa hoc obiectum secundùm specialem modum proprium respiciendi illud, & non præcisè secundùm quod est repræsentatiua huius obiecti, *Eleuatio speciei explicatur.* in quo conuenit cum aliâ specie perfectiori aut imperfectiori de eodem obiecto? nam illæ duæ species inæquales, præter rationem communem speciei vt sic, habent aliam inferiorem, ipsis tamen duabus communem & vniuersalem, scilicet quòd ambæ sint repræsentatiuæ eiusdem obiecti; esto vna illud repræsentet longè perfectiùs alterâ: quo supposito, libentissimè admitto, eas duas species non eleuari ad operandum secundùm rationem generalissimam speciei, prout abstrahit species ab eo quòd sit huius aut illius obiecti: eleuantur enim ad hoc solum in indiuiduo obiectum repræsentandum. Ast rogo, vnde colligit respondens, eas species non eleuari secundùm alteram rationem inferiorem communem, scilicet quòd sint repræsentatiuæ huius & non alterius obiecti; non, inquam, eleuari abstrahendo ab inæquali modo illud obiectum repræsentandi, sed eleuari secundùm inæqualitatem in eâ repræsentatione? hoc enim est de quo iam dubitamus.

Ad replicam secundam, à specie fidei ad intellectum visionis non est arguendum; Propterea alius fortè ad replicam è num. 28. negaret consequentiam à specie impressâ respectu actus fidei ad intellectum respectu visionis; eò quòd species impressæ naturales concurrentes ad actum fidei ex parte obiecti nullum habent comprincipium supernaturale, quo 31 ex parte obiecti possint æquari; quia nulla species supernaturalis cum illis concurrit: vnde necessum est, vt maiorem vel minorem claritatem quam habent, refundant in actum fidei; sicut *quia nulla species supernaturalis cum illâ naturali concurrit.* ob eamdem rationem species naturalis de vno obiecto, non potest facere actum fidei de alio obiecto. At in intellectu datur lumen gloriæ, quod supplet proportionem ipsius intellectus in eodem genere; vnde licet intellectus sint inæquales secundùm se, à lumine eiusdem speciei & virtutis residente in vtroque compensatur illa inæqualitas, & potest oriri ab vtroque *Disparitas data videtur insufficiens.* eadem visio in specie. Hæc disparitas non videtur satisfacere: nam licet lumen gloriæ suppleat improportionem intellectus, non propterea, si inæquales inuenit intellectus, reddet illos æquales: ergo semper complexum ex intellectu Angeli & lumine erit fortius quàm complexum ex intellectu hominis & eodem lumine; ergo illud meliùs operabitur quàm hoc.

A speciebus ad intellectum est arguere à particulari ad vniuersalia. Respondendum ergo est absolutè, negata consequentiâ à speciebus ad intellectus; Primò, quia est argumentum ab vno particulari ad vniuersalia, non enim valet: *Hæc caussa entitatiuè perfectior facit meliorem effectum, quam illa minus perfecta: ergo omnis res perfectior debet omnes habere effectus suos perfectiores, quam habeat res minus perfecta.*
32 Nec est necessarium aliam reddere disparitatem, quàm reducere id in propriam naturam speciei impressæ, quæ ex se habet, quò melior est, clariorem obiecti cognitionem producere; possumus *Disparitas est, & propria natura speciei, & quia Deus eleuat ad fidem diuinam iuxta proportionem fidei naturalis.* tamen eam reddere disparitatem, vt Secundò negetur consequentia, quòd Deus non eleuet intellectum ad actum fidei, nisi ad similitudinem actus naturalis fidei qui tunc habetur; cúmque species naturales inæquales efficiant inæquales actus naturales, inde etiam quasi per accidens efficiunt & inæquales supernaturales. Intellectus autem noster in cælo non eleuatur dependenter ab actu naturali aut naturali apprehensione; sed dependenter à meritis, vnde non attenditur æqualitas naturalis intellectus, sed meritorum.

SVBSECTIO IV.

An visio angelica sit perfectior, licet ex maiori perfectione Angeli non colligatur id necessariò.

OSTENDI, consequentiam illam, quâ multi torquentur, nullam esse, *Angelus est perfectior, ergo visio Dei quam efficit perfectior est.* Iam oportet videre, an, licet non *An visio Angeli perfectior.* per modum consequentiæ necessariæ, absolutè tamen habeat perfectiorem visionem. P. Molina hac q. 12. art. 6. disp. 2. ratus consequentiam illam bonam esse, concessit absolutè ab inæquali intellectu fieri inæqualem visionem ceteris paribus: pro quâ citat Caietanum, Durandum, Scotum & Richardum. Caietanus verò pro se ait stare D. Thomam, quatenus dicit visionis perfectionem attendi magis secundùm perfectionem luminis, quo insinuat etiam attendi secundùm perfectionem intellectus. Quia verò inde videbatur inferri, hominem *Quomodo homo æqualis meritis cum Angelo habebit æqualem beatitudinem.* habentem æqualia merita Angelo, habiturum posteà minorem beatitudinem ob minorem intellectum; quod magnum est sine dubio absurdum; ideò ait Molina, in eo casu Deum, vt compenset eam inæqualitatem, vel fortiùs eleuaturum imperfectiorem intellectum hominis, vel 33 remissiùs quàm naturaliter peteret, intellectum Angeli, vt æquales euadant in beatitudine, prout fuere in meritis; vel secundò, vt Angelo detur minus de lumine gloriæ.

Quòd P. Molina consequentiam illam censeat necessariam, displicet ex dictis paulò antè; *Quomodo P. Molina respondeat.* quòd verò putet sine absurdo consequens concedi posse, placet; non tamen probo modum eam æqualitatem beatitudinis declarandi. Nam *Refutatur. Deus premians vnum, præcisè huius non aliorum merita attendit.* Deus dum afficit præmio Petrum v. g. non attendit, an alius habeat maius præmium, an minus, an æquale; sed præcisè considerat valorem meritorum ipsius Petri: ergo propter alios, nec fortiùs concurrit Deus cum intellectu Petri, nec remissiùs. quod idem dico de lumine gloriæ: non enim augetur aut min[...]tur præmium Petri, propter aliorum præmia.

Melior solutio. Ex intellectu perfectiori non prouenit perfectior visio in claritate, sed solùm materialiter. Hæc maior perfectio materialis est solus respectus ad principium nobilius. Potest ergo hæc inæqualitas visionum clariùs & faciliùs explicari, ita vt ex intellectu perfectiori non proueniat clarior aut distinctior cognitio de Deo, sed solùm materialiter perfectior, & entitatiuè ex respectu ad nobiliorem potentiam. Pro quo suppono, duos intellectus inæquales, Angelorum v. g. non differre in eo quòd vnus clariùs possit cognoscere albedinem quàm alter: sed in eo quòd cum æquali claritate cognitiones sint in entitatiuâ perfectione inæquales, respectu subiectorum inæqualium. Tam clara enim & distincta est

comrpe

Comprehensio albedinis, quæ est in Angelo superiore, est perfectior, non clarior aliâ, quæ est in inferiore.

comprehensio Angeli inferioris de albedine, quàm Angeli superioris, neque vnus magis quàm alter videt in obiecto; inæquales tamen sunt entitatiuè illæ comprehensiones, quia dicunt ordinem ad inæqualia principia & subiecta. Hoc modo concedere inæqualitatem inter visiones hominis & Angeli, etiam stantibus æqualibus meritis, nullum est inconueniens: quod tandem post sæpè negatam consequentiam suprà factam fassi sunt recentiores suprà citati, & expressè P. Herize disp. 49. num. 61.

34 *Sic etiam merita sunt entitatiuè inæqualia.*

Dico nullum esse absurdum in hoc: nam hæc etiam inæqualitas entitatiua reperta fuit in ipsis meritis hominis & Angeli. licet enim tam intensè & tam liberè ac tam difficulter, denique omnino æqualem in genere moris, ambo fecerint actum charitatis; tamen necessariò ipse actus fuit inæqualis in entitatiuâ perfectione, ratione inæqualis potentiæ à quâ processit. Præterea hæc inæqualitas habet se omnino per accidens ad beatitudinem: hæc enim prouenit præcisè ex claritate & distinctione quâ Deus videtur; per accidens autem est, dum in hoc sit æqualitas, quòd aliunde detur inæqualitas entitatiua & materialis ratione subiectorum. sicut si duo æquali distinctione & æquè intensè obiectum delectabile intueantur, eamdem recipient delectationem, siue id fiat per actus omnino æquales, siue per inæquales, solùm tamen ratione nobilioris ordinis ad nobilius principium.

Materialis inæqualitas visionum non lædit beatitudinem.

Iuxta hanc doctrinam, & ab auctoritate & à ratione valdè probabilem, dicendum est, eam visionem quæ fit ab Angelo, naturâ suâ respicere determinatè intellectum Angeli; & quæ fit ab homine, intellectum hominis, vt suprà num. 21. de actione productiuâ ipsius intellectionis in omni sententiâ dicendum esse ostendi. Id autem reducendum est in propriam naturam visionum harum, etiamsi aliæ possent esse indifferentes ad vtrumque intellectum; quæque non essent meliores; eò quòd actu à meliori elicerentur: id enim esset eis accidentale.

SECTIO IV.

Quod sit munus luminis gloriæ.

De hac difficultate P. Suarius cap. 15. & Vasquez disp. 43.

SVBSECTIO I.

Lumen non est dispositio ad visionem.

35 *Lumen videtur esse dispositio ad visionem.*

Nonnvlli, inter quos videtur esse Diuus Thomas hîc artic. 5. opinantur, per lumen gloriæ disponi intellectum ad visionem: nam quod ordinatur ad aliquid excedens propriam naturam, debet disponi aliquo excedente ipsius naturam. Difficilis ratio, quâ probatur processus in infinitum: si enim visio, quia ordinis supernaturalis, petit vt præuiam dispositionem lumen gloriæ; cùm lumen etiam ipsum sit supernaturale, petet aliam dispositionem supernaturalem, & hæc aliam in infinitum.

Contrà: quia fiet processus in infinitum.

Quòd si ad vitandum processum dicatur, ipsum lumen gloriæ, licet supernaturale, posse tamen immediatè in animâ recipi sine præuiâ dispositione, cur non dicetur idem de visione beatâ, immediatè scilicet recipi in animâ? Vnde obiter noto, cur ad efficiendum effectum supernaturalem requiratur comprincipium supernaturale, non verò ad recipiendum præuia dispositio supernaturalis: nam comprincipium effectiuum non producitur à caussa naturali, sed per coniunctionem sui cum illa eam confortat, vnde nullus sequitur processus in infinitum; requiritur autem aliunde ob defectum virtutis in caussâ naturali: at si ad recipiendam aliquam formam supernaturalem deberet præcedere dispositio supernaturalis in subiecto, cùm & illa dispositio esset supernaturalis, & reciperetur in subiecto naturali, rursus deberet disponi per aliam formam supernaturalem, & sic in infinitum. A priori etiam ratio differentiæ est, quia caussa efficiens debet continere effectum, ergo caussa naturalis non præcontinens effectum supernaturalem, debet necessariò compleri aliâ caussâ supernaturali eum continente. Subiectum autem non præcontinet formam, vnde non est opus vt compleatur in ratione subiecti, alio principio eam continente.

Cur ad effectum supernaturalem efficiendum requiritur comprincipium supernaturale, & non ad recipiendum dispositio supernaturalis.

36 *Quia comprincipium non debet produci à caussâ quam confortat, sicut dispositio; sed ei solùm coniungi.* *Ratio à priori, quia efficiens naturale, cùm non contineat effectum supernaturalem, debet compleri per aliud eum continens; subiectum verò non debet præcontinere formam.* *Potest nobilior forma supernaturalis dispositionem prærequirere.*

Aduerto tamen, non propterea à me negari, vllam formam supernaturalem posse exigere aliam etiam supernaturalem, tamquam dispositionem sui: sicut enim in naturalibus, aliquæ formæ ob maiorem sui perfectionem, exigunt aliquam præuiam in subiecto dispositionem; ita omnes formæ substantiales, quæ non possunt recipi nisi in subiecto accidentibus disposito; etiam eodem modo in supernaturali ordine esse possunt formæ aliquæ ita perfectæ, vt præuiam aliam supernaturalem, exigant tamquam dispositionem. solùm ergo volui in præcedentibus, non rectè ob rationem communem supernaturalitatis exigi aliam formam supernaturalem pro dispositione; quia si redditur ratio communis omni formæ supernaturali, necessariò debet etiam exigentia communis esse illi formæ disponenti. hoc autem non fit, si reddatur pro ratione eius exigentiæ aliquis gradus determinatus perfectionis illius formæ: ad talem enim gradum non omnes formæ pertingunt, ideò nec omnes petunt eam dispositionem. quæ ratio eodem modo locum habet in naturalibus.

37 *Hæc exigentia non est ex ratione supernaturalitatis vt sic, sed ex ratione talis perfectionis.*

Hoc ergo posito, dubitari posset, an, quandoquidem visio in ordine supernaturali est vel perfectissima forma, vel è perfectissimis, petat ratione propriæ perfectionis lumen gloriæ tamquam dispositionem. quæ est conclusio Thomistica.

Lumen est dispositio secundùm quid:

Respondeo, secundùm quid posse dici dispositionem; quatenus, donec intellectus habeat lumen gloriæ, non est completus ad producendam visionem. & hoc solum voluit D. Thomas suprà: solùm enim loquitur de defectu complementi ex parte intellectus, vt principij ad visionem, hoc autem est esse dispositionem secundùm quid; sicut & omnes aliæ concausæ, quibus vna res completur ad operandum, possunt dici dispositiones secundùm quid ad eam operationem.

38 *absolutè, non est dispositio: sic à Vasquez, Scotus, Suarez, &c.*

Absolutè autem non esse dispositionem est mihi probabilius cum Vasquez, Scoto, Suarez, & aliis apud Herize disp. 48. num. 32. quos & ipse sequitur. Non probo conclusionem ratione eiusdem Herize nudè sumptâ, scilicet, ceteræ formæ supernaturales non petunt aliam dispositionem, ergo nec visio. non, inquam, vtor hac ratione: nam diceret fortè quis vnionem hypostaticam exigere vt dispositionem, subiectum esse gratiâ ornatum; ideò fortè negaret maiorem. Secundò, argumentum procedit à particula

Ratio prima ex Patre Herize. aliæ tales formæ non exigunt dispositionem.

particularibus, cui responderi posset, in visione dari specialem & maiorem perfectionem, ratione cuius eam dispositionem exigat. Potest ergo sic ea ratio vestiri vt sit efficax: nulla ratio datur, quâ possit ea exigentia persuaderi, ergo gratis ponitur. Antecedens patet: nam lumen gloriæ solùm possumus requirere, eò quòd intellectus non habeat sufficientes vires ad eam visionem efficiendam; at hinc fit, illud se habere per modum comprincipij, non autem sequitur se habere vt dispositionem.

Ratio P. Herize fit efficax, cùm ad do, contrarium non posse probari.

39 vt & in aliis habitibus supernaturalibus patet: nam licet anima, vt eliciat amorem Dei super omnia, indigeat habitu charitatis, non tamen vt dispositione, sed vt comprincipio; nulla autem specialis ratio apparet in visione. Sicut enim habitus supernaturalis complet sufficienter, solùm per modum comprincipij, ad volitionem supernaturalem; ita etiam habitus supernaturalis intellectualis complebit sufficienter in genere caussæ effectiuæ, præcisè ad actum supernaturalem intellectus, id est, ad visionem Dei. Hinc constat, multò minus esse fundamentum ad dicendum, visionem beatam recipi inadæquatè in lumine gloriæ, & inadæquatè in animâ; quia ad nihilum videtur id necessarium: vt enim anima efficiat visionem, id non requiritur, neque vt recipiat effectum formalem videntis, multò minùs ex defectu virtutis sustentatiuæ id potest prouenire: nam sicut sustentat ipsum lumen adæquatè, poterit & visionem, quæ non videtur esse ponderosior quàm lumen.

Exemplum ex habitu charitatis.

Visio non recipitur inadæquatè in lumine.

Obiicies: In nobis recipitur actus intellectus in animâ & potentiis distinctis, ergo etiam visio in intellectu & lumine. Negant aliqui consequentiam, eò quòd potentiæ naturales operentur & intelligant vitaliter. quod non habet lumen gloriæ. Non tamen id satisfacit: Primò, quia differentia tota inter lumen gloriæ & intellectum distinctum, si detur, consistit in eo quòd intellectus petatur ab animâ, lumen verò non; & hinc ille dicitur vitalis, hoc verò non.

Obiicitur: Intellectio est in anima & intellectu.

Respondent Primò aliqui, quòd potentia, non lumen, agat vitaliter.

40 At hæc differentia quid iuuat in ordine ad recipiendam, vel non recipiendam visionem? cùm tam sit complementum inadæquatum ex parte animæ seu potentiæ ad visionem beatam lumen, quàm intellectus respectu actuum naturalium. Confirmo. Si actus naturalis recipitur etiam in intellectu, certè ratio huius solùm potest esse defectus virtutis ex parte animæ, non verò vt intellectus non otietur: si enim anima sola posset hoc præstare, frustrà ei adderetur intellectus: atqui anima respectu visionis beatæ tam est improportionata sine lumine gloriæ, quàm respectu cognitionis naturalis sine potentiâ. quod & aduersarij fatentur: ergo si indiget ad actum naturalem recipiendum potentiâ vt consubiecto, ita ad visionem lumine vt consubiecto indigebit. Quod verò dicitur, intellectum etiam simul cum animâ intelligere, falsum est: alibi enim dixi, effectum formalem intelligentis non conuenire nisi soli substantiæ; vnde intellectus accidentalis separatus, etsi haberet visionem, non tamen intelligeret.

Contrà Primò, quia potentia tantùm naturaliter exigitur.

Contrà Secundo: Hoc fieret ex impotentiâ animæ.

Sola anima formaliter intelligit.

41 Respondendum ergo obiectioni, etiam actus naturales solùm recipi in animâ, vnde de supernaturalibus idem est dicendum. Aduerto, hîc nonnullos inde probare visionem non recipi in lumine, quòd quælibet substantia de se sit apta ad recipiendum quodlibet accidens. Quæ ratio mala est, quia in eâ petitur principium; nec probatur vllo modo, quamlibet substantiam esse aptam ad quodlibet: sed non mirum, si non probetur; est enim falsum: nam lapis non est aptus ad recipiendam intellectionem aut gratiam; alioquin, cùm suprà diximus, supernaturalitatem solùm esse in ordine ad subiectum, si quodlibet esset aptum ad quælibet accidentia, omnia accidentia essent cuilibet naturalia. quod est erroneum. Concedenda ergo est improportio in aliquibus subiectis ad aliquas formas; imò in animâ etiam ad visionem beatam; at non propterea ponendum est consubiectum: sufficit enim, si ponatur comprincipium effectiuum, vt dictum est; vel vt ea improportio suppleatur per volitionem supernaturalem eleuantem illud subiectum: sicut necessariò debet eleuare, casu quo velit dare primam formam supernaturalem, ad quam non potest alia ex parte subiecti præcedere, ne detur processus in infinitum, iuxta paulò antè dicta. 42

Respondeo Secundo: Etiam naturales actus in solâ animâ recipitur.

Substantia ex se non est capax cuiusuis accidentis.

SVBSECTIO II.

Duo alij effectus luminis reiiciuntur.

NON defuere aliqui, qui lumen in genere caussæ formalis, ad visionem concurrere censuerint, eo modo quo lux concurrit ad visionem coloris: verùm & hi malè lumen sibi instar alicuius lucis imaginantur, vt dixi suprà. Deinde si esset lux, non formaliter, sed obiectiuè concurreret; sicut lux, quæ cum colore simul videtur. P. Vasquez suprà cap. 6. dicit, lumen gloriæ gerere munus speciei impressæ loco Dei, & nihil aliud efficere, quod probat, quia lumen gloriæ nec requiritur vt intellectus recipiat visionem, vt dictum est, nec vt confortet illum ex parte potentiæ, quia non reperitur vlla formalitas in visione beatâ, quæ posset intellectui & lumini correspondere. implicat autem, duas caussas concurrere ad eumdem effectum, nisi sint in illo duæ formalitates illis correspondentes, ergo solùm reperitur munus speciei impressæ quod respondeat lumini.

Lumen non est caussa formalis visionis.

P. Vasquez ait lumen loco Dei esse speciem impressam.

Hæc sententia communiter reiicitur à nostris, & vix alium pro se habet quàm P. Vasquez: nam aliqui, quos pro se citat, violenter valdè ab ipso explicantur. Et in primis eius ratio mala est: nam Deus & caussa secunda concurrunt ad eumdem effectum, & tamen nulla est formalitas, respondens caussæ primæ, quæ non respondeat secundæ, & è contrario. Vidit hoc Vasquez, ideóque ab eo principio vniuersali excepit caussam primam & secundam. Sed hinc apparet, illud principium esse falsum. Nam si illud aliquid valet, debet in omnibus valere: desumitur enim à ratione superfluitatis. quod vbique eodem modo vrget. 43

Refutatur Primò, quia totus effectus caussæ secundæ est etiam effectus primæ.

Secundò arguo, quia duo ignes, vel duæ partes ignis, possunt, & de facto concurrunt ad eumdem effectum: nam, vt suppono ex Physicis, quando ignis calefit aut producit formam ignis, non concurrunt per vnicum sui indiuisibile, sed multæ partes simul concurrunt. Da ergo mihi in effectu diuersas formalitates, quarum vna petat vnam partem ignis, alia aliam; certè, cùm illæ partes sint omnino similes, formalitas correspondens vni debet & alteri. Ecce ergo iam in caussis secundis illud principium est falsum. 44

Refutatur Secundò, quia duo ignes caussant vnum simul effectum.

Efficaciùs vrgeo ad hominem. Vasquez admittit, potentias ab animâ distinctas, & animam

Contrà, Tertiò ad hominem, ex animâ

mâ & intellectu re distinctu.

mam cum illis concurrere. Certè in intellectione nulla est formalitas quæ non respondeat intellectui, & tamen concurrit anima; & contrà, nulla est quæ non respondeat animæ, & tamen concurrit intellectus: nam vitalitas, spiritualitas, ratio cognitionis respôdet animæ, vel etiam intellectui, qui est vitalis, spiritualis & cognoscitiuus. idem est de animâ. Ratio à priori contra Vasquez est, quia dependentia effectus à caussis distinctis potest ex multis capitibus, præterquam à diuersis formalitatibus, prouenire, scilicet ex imbecillitate caussæ ad eam formalitatem; ex exigentiâ effectus pendentis specialiter à duabus caussis: sicut enim adamas licet contineat omnes formalitates adamantis, non tamen est productiuus, nec quidem inadæquatè, alterius adamantis; cur non obstante eâdem continentiâ, non posset esse productiuus alterius solùm inadæquatè; ideóque, licet ei responderent omnes formalitates effectus, indigeret tamen aliâ concaussâ.

Ratio à priori, quia non sola formalitates effectus exigunt plures caussas.

45 *Contrà Quartò: Visio habet formalitates quæ lumini & speciei respondeant.*

Sed age, concedamus hoc principium, adhuc consequentia nulla est; quia in visione dantur diuersæ formalitates, quæ lumini & speciei impressæ possint respondere. Nam in primis visio Dei habet, quòd sit intellectio, & ratione huius respicit intellectum; item quòd sit supernaturalis, & ex hoc capite respicit lumẽ gloriæ; denique quòd sit cognitio Dei, hoc autem prouenit ab specie impressâ. Respondet Vasquez, supernaturalitatem non esse distinctam formalitatem à ratione visionis. Sed contrà Primò, quia (vt nos suprà ostendimus) probabile est posse esse visionem Dei alicui intellectui connaturalem; ergo supernaturalitas non est imbibita essentialiter in conceptu visionis Dei. Contrà Secundò, quia supernaturalitas est ratio communis & generica omnibus actibus supernaturalibus; visio verò est differentia specifica, quod sufficit vt possint esse duæ caussæ, vna ad formalitatem genericam, alia ad differentiam. Hæc circa argumentum P. Vasquez.

Supernaturalitas est diuersa formalitas à ratione visionis.

P. Suarez eumdem refutat.

Absolutè autem ipsius sententia à P. Suario reiicitur suprà num. 13. & recentioribus communiter, quia in eâ vix reddi potest ratio cur visio Dei sit supernaturalis nostro intellectui: si enim hic supponitur ex parte potentiæ omnino completus, & sufficiens ad Dei visionem; proculdubio illi debebitur species impressa ad visionem, & consequenter non erit supernaturalis; sicut caussæ secundæ completæ in esse caussæ, debetur concursus caussæ primæ. Confirmatur. Nam si ex parte potentiæ, tam sit vnus Angelus potens intueri Deum, quàm alium Angelum; nõ videtur ratio vlla cur non debeat ei infundi connaturaliter species Dei, sicut infunditur species Angeli. Hæc impugnatio est quidem probabilis, absolutè tamen posset Vasquez negare consequentiam, sicut de facto dum anima rationalis est in corpore est quidem completa in esse potentiæ ad cognoscendum Angelum intuitiuè; non tamen est capax naturaliter intra corpus recipiendi eas species intuitiuas. Idem posset dici de nostro intellectu respectu Dei: nec enim apparet ratio, cur omnipotentiæ completæ debeatur species de quolibet obiecto.

Contrà Quintò: Vix ita visio erit intellectui supernaturalis.

46 *Intellectus æquè ex se posset Deum & Angelum videre.*

Contrà Sextò ac meliùs, quia sic naturaliter fieret actus fidei.

Meliùs ergo reiicitur ea sententia, quia sequitur ex illâ, posse hominem propriis viribus elicere actus fidei, quos tamen ipsa fides docet esse supernaturales. Nam si, quia visio Dei conuenit in ratione visionis cum aliis visionibus naturalibus, ideò dicit P. Vasquez intellectum nostrum esse completum ex parte potentiæ ad illam, & solùm indigere specie impressâ: ergo similiter erit completus noster intellectus ex parte potentiæ ad omnes actus fidei, quandoquidem ij etiam conueniunt in ratione assensus fidei, cum actibus naturalibus fidei; & solùm indigebit intellectus specie impressâ horum obiectorum: cúmque eæ species sint etiam connaturales intellectui, consequenter totus assensus fidei erit naturalis. quod est hæreticum. 47

Respondebis, habitum fidei requiri, eò quòd intellectus non habeat virtutem credendi Deo, etiamsi habeat virtutem credendi aliis, vnde ex parte potentiæ debet per habitum compleri. Sed contrà Primò: nam antecedens falsum est: per assensus enim naturales possumus tangere idem motiuum quod per supernaturales; & hæreticus credit propter Dei reuelationem multa mysteria, quæ Catholicus, licet non habeat assensum supernaturalem; & in multorum sententiâ, quoties elicitur actus fidei supernaturalis, elicitur etiam circa idem motiuum alius naturalis. Contrà Secundò: quia sicut dicit, intellectum non habere virtutem ad credendum Deo, licet habeat ad credendum aliis, ideóque infert, illum non esse completum ante aduentum speciei impressæ, imò neque illâ adueniente, sed adhuc indigere habitu eleuante: ita similiter deberet dicere, quia intellectus non potest Deum naturaliter videre, licet possit creaturas, ideóque illum ex parte potentiæ esse incompletum, licet habeat speciem Dei, & consequenter indigere principio eleuante ex parte potentiæ.

Replicat Primò, quia intellectus habet vim credendi aliis, non Deo.

Contrà Primò: Assensus naturalis idem tangit quod fides.

Contrà Secundò: Si vltra speciem habitum das fidei, idem dico de visione.

48

Respondebis Secundò cum Vasquez, in actu fidei esse supernaturalitatem, quæ debet respondere habitui supernaturali. Sed contrà, quia ego infero ex eius sententiâ, non posse in illo actu esse supernaturalitatem, quia intellectus ex parte potentiæ est completus ad illum actum. quod probo ex eius principiis: nam si est completus ex parte potentiæ ad Dei visionem, à fortiori erit completus ad actus fidei. Præterea in actibus fidei habet connaturales species impressas; ergo non est vnde possit ille actus fidei esse supernaturalis, quidquid sit de visione beatâ, quæ, ratione speciei supernaturalis, sit etiam supernaturalis.

Replicat Secundò, quia in fide est supernaturalitas respondens simili habitui.

Contrà, quia dicis potentiam completam ex se, ergo actus est ei naturalis.

Confirmatur. Vt enim benè P. Suarius notauit, si verum est Vasquez principium, scilicet, quando in aliquâ potentiâ intellectiuâ est vis aliqua natiua ad immediatè effectiuè concurrendum ad cognitionem, eam potentiam sufficienter compleri per speciem impressam; inde rectè inferimus: Ergo cùm intellectus habeat virtutem innatam ad efficiendum actũ fidei, sicut & habet ad efficiendam visionem Dei, sufficienter complebitur ad actum fidei per speciem obiecti credẽdi sine illo habitu.

49 *Confirmo ex P. Suarez, nec habitu eleuante opus fore.*

Ideò alij docuere lumen gloriæ duo præstare, & determinare ex parte Dei ad visionem ipsius, & gerere munus speciei impressæ respectu creaturarum quæ in Deo videntur. Hæc tamen sententia ferè in sententiam Vasquez recidit, quatenus lumen gloriæ gerit vices Dei vt obiecti: hoc enim est gerere munus speciei respectu Dei, vnde iisdem argumentis reiicitur quibus Vasquez. quatenus verò asserit, lumen gloriæ gerere vices creaturarum, vt speciem illarum, potest habere duplicem sensum; vel, vt gerat immediatè vices creaturæ, & vt sic apertè falsum docet: cùm enim creaturæ non in se, sed in Deo, vt in medio, noscantur, non possunt habere

Alia sententia coincidens cum P. Vasquez.

Lumen nullo modo est species creaturarum.

I speciem

speciem impressam immediatam sui: tota enim
50 ratio videndi has potiùs quàm illas creaturas refunditur in obiecti immediati, id est, Dei talem aut talem visionem; vnde species impressa Dei ipsum taliter manifestans, determinat formalissimè ad visionem harum v. g. creaturarum in Deo: ergo non debent concedi species propriæ creaturæ, ergo nec lumen illarum munus subiens; etiamsi concederetur, quod P. Vasquez intendit, lumen respectu Dei esse speciem impressam.

SVBSECTIO III.

Concluditur quæstio.

Lumen est complementum in esse potentia.

VERA ergo & communis sententia docet munus luminis gloriæ esse, complere intellectum ex parte potentiæ ad visionem, sicut complent voluntatem ad actus supernaturales omnes habitus infusi. Necessitatem huius luminis probant aliqui ex supernaturalitate visionis:

Ratio: quia intellectus debet proportionari per supernaturale quid.

eo enim ipso, inquiunt, potentia naturalis, vt est intellectus, est ex se improportionata ad producendam eam visionem: ergo indiget complemento supernaturali, eam eleuante ex parte potentiæ. Dicunt *ex parte potentiæ*, vt excludant speciem impressam, quæ non complet potentiam ex parte potentiæ, sed potiùs etiam sic

Species complet ex parte obiecti.

completæ aduenit ab extrinseco ex parte obiecti.
51 Confirmatur à simili de ceteris actibus supernaturalibus, tam voluntatis quàm intellectus, ad quos in omnium sententiâ requiruntur habitus supernaturales complentes poten-

Aliæ potentiæ sic complentur, ergo amplius visiua potentia.

tiam: atqui visio beata non minùs est supernaturalis, imò multò magis perfecta quàm ceteri actus: ergo etiam requiret principium aliquod eleuans, hoc autem est lumen gloriæ. Confirmatio est bona, ratio verò à nobis reiecta est num. 6. vbi dixi, à ratione vix posse huius necessitatem ostendi.

Aduerto, à nonnullis duo de facto tribui lumini gloriæ, & supplere defectum ex parte intellectus, & esse speciem impressam ex parte

Posset dari lumen quod sit complementum potentiæ, & species Dei.

Dei: quo differunt ab his quos suprà reieci, qui lumen gloriæ dixerunt esse speciem ex parte creaturarum. Hæc sententia euadit argumenta contra P. Vasquez posita. & omnino puto possibilem esse talem qualitatem, quæ vtrumque munus complectatur. Quia tamen (vt infrà dicemus) non potest dari connaturaliter species impressa Dei, ideò reiicienda est hæc sententia, tribuens de facto lumini gloriæ munus speciei, etiamsi id non repugnet diuinitus. An autem lumen gloriæ determinet ad has numero creaturas videndas, an verò ex se sit indifferens ad quamcumque, commodiùs dicetur inferiùs, dum de obiecto visionis egerimus.

An lumen sit perfectius gratiâ vel charitate.

52 Solet hîc quæri, an lumen gloriæ sit perfectius gratiâ, aut habitu charitatis. Quidam dicunt in genere entis, seu physicè, esse perfectius charitate, non verò in genere moris; gratiam autem in vtroque genere esse perfectiorem.

Charitatis habitus ethicè est perfectior quàm lumen.

Quòd habitus charitatis in genere moris sit perfectior lumine, non dubito: quia habitus charitatis est principium perfectissimorum actuum in genere moris; lumen verò nullius actus moralis. An verò in genere physico sit perfectior nec ne, est valde dubium, nec vellem decidere quæstionem vllam diuinando.

Posset dari habitus physicè perfectior lumine.

Dico tamen contra hos Auctores, breuiter Primò, possibilem esse habitum aliquem perfectiorem supernaturalē lumine gloriæ: quod ab his malè negatur, & nescio quâ consequentiâ, cùm expressè gratiam habitualem dicant esse perfectiorem lumine: nostra autem assertio suadetur clarè, quia, licet fortè non sit possibilis perfectior actus quàm visio beata; dixi tamen sæpè, perfectionem alicuius rei non desumi solùm ex effectu quem potest producere; sed ex 53
multis aliis capitibus independentibus ab operatione, ex quibus posset esse aliquis perfectior habitus lumine; etiamsi non posset habere meliorem effectum. Secundò idem ostenditur; quia (vt paulò antè dixi) possibile est lumen gloriæ, quod simul sit species impressa ex parte Dei, illud autem sine dubio esset perfectius isto quod de facto datur: contineret enim perfectionem huius, & simul perfectionem speciei

Visiones possunt esse specie diuersæ.

impressæ, quam hoc non continet. Tertiò, quia visiones beatæ possunt esse specie diuersæ, de quo infrà. & possibiles sunt multò perfectiores his quæ de facto dantur, ergo erit etiam possibile aliquod lumen specie diuersum à præsenti, quod esset principium earum visionum.

Charitas, si est ipsa gratia, est physicè perfectior lumine.

Secundò dico, habitum charitatis, qui de facto datur, si non distinguatur à gratiâ (vt tenet probabilior opinio) esse etiam physicè perfectiorem lumine gloriæ. hæc est è mente aduersariorum, qui lumen gloriæ dicunt esse imperfectius gratiâ, ergo, si habitus charitatis simul esset gratia, sine dubio esset perfectior physicè lumine. Ratio à priori est, quia esse formam sanctificantem animam, eámque constituentem obiectum congruum amicitiæ diuinæ, sine dubio est maior perfectio, quàm esse complementum confortans intellectum ad efficiendam visionem beatam.

Si charitas non sit ipsa gratia, lumen est perfectius physicè.

Tertiò dico: Si habitus charitatis sit distinctus à gratiâ, probabile est, quod hi Auctores docent, illam esse imperfectiorem lumine: nam cùm visio beata sit physicè nobilior actus, quàm Dei amor, etiamsi hic, quia liber, in genere moris sit perfectior; sine dubio principium visionis, ceteris paribus, nobilius erit physicè principio amoris: atqui non habemus fundamentum vllum ad dicendum, in habitu charitatis suppleri aliunde eum excessum: ergo dicendum erit eum esse simpliciter imperfectiorem lumine. 54

DISPVTATIO OCTAVA.

De intellectu, specie, & Deo, vt principiis visionis beatæ.

1 Ræter lumen gloriæ, de quo disp. præced. tria hæc concurrunt etiam ad visionem, de quibus in hac disputatione breuiter.

SECTIO I.

De intellectu.

OCCASIONE concursus luminis, ostendi suprà, intellectum nostrum immediatè concurrere

concurrere ad visionem beatam, etiam secundùm indiuiduationem, ideò de hac re nec verbum ampliùs. *Status quæstionis primæ.* Restant duæ difficultates: Prima, an concurrat vt instrumentum, an verò vt caussa principalis. *Quæstio de nomine instrumenti.* Mirandum est, quàm fusè & seriò hac de re disputetur, cùm tamen quæstio sit de puro nomine, nec magni momenti: statutâ enim semel significatione caussæ instrumentalis, statim apparet, an intellectus noster sit caussa instrumentalis visionis, an non. In Physicis disp. 11. à num. 43. egi de caussâ instrumentali, variásque illius acceptiones tradidi, de quibus non est animus in præsenti agere; dicam tantùm breuiter, quomodo de intellectu loquendum sit, consequenter ad illas. *Intellectum sumo pro anima substantia.* Aduerto tamen, me intellectus nomine animæ substantiam intelligere, quia ab eâ non distinguo potentias. Quo posito,

Si nomine instrumenti eam caussam significas, quæ non influit immediatè in ipsum effectum, ex dictis patet, intellectum non instru-
2 mentum, sed caussam esse principalem: concurrit enim immediatè ad visionem. Si item id dixeris instrumentum, quod minùs perfectum est quàm effectus, oportet vt animam voces caussam principalem: dixi enim sæpè, substantiam animæ nostræ esse nobiliorem quàm ipsam accidentalem visionem. *Intellectus est instrumentum vt agit eleuatè & inadæquatè.* At si instrumentum voces id quod non concurrit virtute propriâ, sed eleuatum, vel quod non continet adæquatè effectum; debes dicere, intellectum esse instrumentum: nam & concurrit eleuatus, & non continet adæquatè visionem. Denique si ad rationem caussæ instrumentalis requiratur, vt non operetur nisi ex præuio impulsu, vt dixere nonnulli, certum est intellectum non esse caussam instrumentalem visionis: nam ad eam producendam immediatè concurrit, non ex vllo impulsu præuio. *Caussa vt eleuata, est propriè instrumentum.* Quæ autem ex his acceptionibus sit melior, dixi eo loco Physicæ, vbi valdè propendi in eos qui dicunt caussam concurrentem vt eleuatam, eo ipso dici instrumentalem. Vnde in præsenti concluditur, intellectum dicendum instrumentum respectu visionis.

Quæstio Secunda de nomine potentiæ. Secunda etiam difficultas est de nomine, an concurrat intellectus per potentiam obedientialem, an per innatam, an per proximam, an per remotam. Posito immediato concursu intellectus, non curo quid posteà dicas de his potentiis. Communis modus loquendi (qui & ideò tenendus) eam vocat potentiam obedientialem, *Intellectus ex potentiâ obedientiali concausat visionem.* non quia proximè & immediatè per suammet entitatem naturalem non concurrit intellectus, sed quia ad istum concursum non habet capacitatem; nisi eleuatus à Deo, & quasi ipsius obediens imperio; ideóque dicitur obedientialis potentia.

De re est difficultas, an anima dicat ordinem transcendentalem ad visionem possibilem. Communis est difficultas ad omnes effectus supernaturales, de quibus egi in Physicis disp. 11. à num. 64. & suprà. Nunc breuiter dico, probabilius mihi esse dicere talem ordinem, licet enim, qui dixerit intellectum diuinitus eleuari *Intellectus essentialiter respicit visionem vt possibilem.* posse, esse denominationem non adæquatè intrinsecam ipsi intellectui, sed partim intrinsecam & partim extrinsecam ab eleuatione possibili, ideóque etsi hæc esset impossibilis, & consequẽter auferretur denominatio eleuabilis ab ipso intellectu; tamen nihil intrinsecum in illo periturum: licet, inquam, qui hoc dixerit, non possit facilè redargui, vt eo loci etiam notaui; posset tamen à simili ex caussis naturalibus non parum vrgeri. Cùm enim ignem posse 4
calefacere, dicant denominationem esse essentialem igni, nec desumi à possibilitate caloris, *Explicatur à paritate naturalium.* non possunt reddere rationem efficacem, cur idem non sit etiam in supernaturalibus; vel è contrario, si posse producere diuinitus est denominatio extrinseca, desumpta à possibilitate productionis supernaturalis; cur etiam posse naturaliter intelligere, nõ sit denominatio extrinseca, desumpta à possibilitate naturali intellectionis, & consequenter futurum possibilem hominem, etsi non esset possibilis vlla intellectio, amor, sensatio, &c? Quod meritò ferè omnes negant: quî enim erit possibile animal rationale omni ratiocinatione repugnante?

Confirmatur Primò ex S. Augustino. Confirmatur nostra sententia auctoritate D. Augustini, qui lib. 1. de Prædestinatione Sanctorum cap. 5. hæc habet: *Posse habere fidem, sicut posse habere charitatem, natura est hominum; habere autem fidem, quemadmodum & habere charitatem, gratia est fidelium.* Ecce apertè Augustinus, ipsum posse eleuari ad fidem, dicit esse naturam ipsam hominis, & consequenter ipsi essentiale.

Confirmatur Secundò: Eleuabilitas est in homine, qui sic etiam differt à saxo. Confirmatur ampliùs. Antequàm homo eleuetur, differt in hoc à lapide, quòd homo sit eleuabilis ad Dei visionem, lapis verò non. Ergo illa, vt sic dicam, eleuabilitas aliquid est speciale in homine, quod non sit in lapide; & consequenter aliquam habent ratione huius essentialem diuersitatem. Respondent aliqui, homi- 5
nem quoad eam capacitatem differre à lapide non per seipsum, sed per eleuationem possibilem extrinsecè; sicut paries visus non differt à non viso intrinsecè, sed extrinsecè per visionem. *Aliàs saltem æquè ac homo esset eleuabilis.* Sed contrà, quia ante eleuationem, vel homo habet maiorem capacitatem illius, quàm habet lapis, vel non. Si habet, ergo illa capacitas est illi intrinseca, vt contendo; si non habet, quî homo magis quàm lapis denominatur ab illâ eleuatione possibili, cùm in ordine ad illam æqualiter se habeant? Certè vix potest vlla assignari ratio. *Instantia de pariete viso & non viso reiicitur.* Exemplum de pariete viso non est ad rem: quia hîc loquimur de differentia in substantiis ipsis secundùm se consideratis ante aduentum formæ extrinsecæ; ibi autem ponis exemplum in pariete, postquam habet denominationem à visione iam existente. sicut in ordine ad possibilem visionem, si vnus esset capax magis quàm alter, procul dubio differrent essentialiter per hoc; ita hinc ego probo intellectum in hoc essentialiter differre à lapide.

Dicent: Homo ex suâ naturâ differt à saxo citra eleuationem. Meliùs possent Secundò respondere, hominem differre à lapide ante eleuationem, non ex eo quòd ei sit intrinseca eleuabilitas absoluta, aut dicat respectum ad eleuationem vllam; sed quia in se homo sit talis naturæ, vt, si possibilis 6
sit eleuatio seu visio Dei, possit eleuari ad videndum Deum, quod non habet lapis; qui, etiamsi possibilis sit visio Dei, non est capax visionis Dei. *Contrà: Sic nec materia ordinabitur ad formam, & è contrà.* Solutio hæc non facilè apertè reiici potest, vt suprà dixi: arguitur tamen à simili contra illam: nam etiam dicere possent, materiam primam ante formam non dicere ordinem vllum ad eam, sed talis esse naturæ, vt, si forma ex se sit possibilis, tunc materia complebilis sit per illam, sine vllâ tamen dependentiâ à possibilitate formarum; ita vt existere posset materia eadem numero, etiamsi omnes formæ substan-

tiales repugnarent:& eodem modo è contratio, omnes formas posse existere, etiamsi repugnarent omnes materiæ. quod plane communi sensui Doctorum repugnat; &, vt in Philosophiâ dixi, non potest dici nisi ab eo qui obscurè vult discurrere, eò quòd non possit aperta contra ipsum demonstratio fieri. quo pacto possemus totam facile turbare Philosophiam.

Obiicitur: Angelus non comprehenderet hominem naturaliter.

Obiiciunt contra nos, sequi, hominem non posse ab Angelo comprehendi naturaliter, quia Angelus non potest cognoscere terminos supernaturales, quos respicit essentialiter intellectus. Respondeo, argumentum esse commune, quia & iidem ipsum hoc tenentur dicere: nam homo potest habere actus naturales saltem abstractiuos de obiectis supernaturalibus, qui etiam naturaliter nequeunt ab Angelo cognosci. Quid absolutè dicendum sit, explicabitur inferius, dum de comprehensione Dei egerimus; sufficiat ostendisse difficultatem esse communem.

7 *Respondeo, idem ipsis soluendum esse.*

Secundò posset obiici: Si virtus ad producendum supernaturaliter visionem est intrinseca animæ, non potest reddi ratio, cur anima eleuetur supra suam naturam, dum eleuatur ad visionem. Sed hoc argumentum fusè à me tractatum suprà disp. 3. à num. 39.

SECTIO II.

An dari possit species impressa pro visione clarâ Dei.

DIFFICVLTAS hæc ad vtrumque forum tam Theologicum quàm Philosophicum spectans, quia priùs in me Philosophum iudicem incidit, fusè à me disp. 4. de Animâ sect. 2. per totam decisa est: ne tamen Theologus conqueratur, eam hîc breuissimè perstringam.

Species impressa loco obiecti coëfficit actum:

8 Dixi, speciem impressam esse qualitatem quamdam loco obiecti concurrentem, ad efficiendam cognitionem de obiecto, illámque non esse eiusdem speciei atomæ cum illo; id est, si obiectum sit Angelus, speciem non esse Angelum; aut brutum, si obiectum sit brutum, vt ostendi disp. 4. de Animâ sect. 3. contra aliquos Thomistas, qui adhuc amplius videntur intendisse, vt scilicet species impressa sit ipsamet numero essentia obiecti. Dixique ne quidem necessariò esse eiusdem ordinis cum obiecto, vt patet in specie de Angelo, quæ est accidentalis, licet Angelus sit substantia: sed posse esse longè inferiorem illo.

non est necessariò eiusdem ordinis cum obiecto:

Hinc conclusi, argumentum commune Thomistarum, quòd, scilicet, cùm Deus sit ens infinitum, non possit videri per speciem creatam, quæ est in inferiori ordine, nullum esse, quia potest non minùs species impressa esse inferioris ordinis cum Deo, quàm ipsamet visio creata de Deo, & species de Angelo respectu Angeli.

vnde Thomistarum ratio non stat.

SVBSECTIO I.

An species sit vicaria obiecti.

Quæstio de nomine vicaria speciei.

HAc de re nonnulli magnam instituunt quæstionem de nomine, an species impressa dicenda sit vicaria obiecti. Negat noster Herize disp. 40. cap. 6. eò quòd obiectum per se non possit concurrere; nullus verò dicitur habere vicarium & substitutum, nisi in ordine ad ea quæ per se efficere poterat: ergo cùm albedo v. g. sit omnino incapax concursus immediati ad visionem sui, non potest habere in hoc concursu delegatum; sed species illa nomine proprio concurret. Probat autem id fuse ex quatuor muneribus speciei impressæ attributis.

Negat vicariam P. Herize, quia obiectum non potest per se agere:

9 Primum iam est enumeratum, scilicet concurrere effectiuè. Secundum est, quòd species quodammodò sint ipsum obiectum, vt sic possit intellectus factus quodammodò ipsum obiectum illud cognoscere: nam nihil cognoscitur nisi à sibi simili: at repugnat ipsis obiectis constituere potentias hoc modo in actu primo: ergo in munere hoc non sunt species vicariæ obiecti. Tertium munus speciei est, determinare intellectum ad hoc potius quàm illud obiectum: hoc autem præstat informando, in quo etiam non supplet vices obiecti: hæc enim informatio sæpe repugnat obiecto ipsi. Quartum denique est, vnire potentiam cum obiecto: quod de vnione intentionali intelligendum est, quæ fit per specierum inhæsionem: hæc autem inhæsio repugnat obiecto, ergo in hac non est species illius vicaria.

dat speciei quatuor munia: Primum, coëfficere. Secundum, esse obiectum, vt assimiletur potentia.

Tertium, determinare informando.

Quartum, vnire intentionaliter per inhæsionem.

10 Miror, à P. Herize hæc tam seriò discuti, ac tot argumenta congeri, cùm sit pura quæstio de nomine, & vno verbo, hæc tria munia reducantur ad primum, quòd scilicet ea quæ species præstat, non possint ab obiecto præstari. Priùs tamen quàm absolutè respondeam, obserua, malè ea quæ species habet quatenus est accidens, tribui illi quatenus vicariæ obiecti. Dico ergo nec inhærere, nec complere intellectum intrinsecè, pertinere ad obiectum quà tale: dixi enim alibi, ad hoc sufficere si assistat, vt in aliis concaussis patet, vt & ipse P. Herize cum benè sentientibus docet de Deo concurrente ad visionem beatam sine vnione. Quid ergo necessum fuit speciei tribuere munus vniendi obiectum cum potentiâ, & quidem per informationem? quia etiam quando ipsum obiectum per se concurrit, non habet talem vnionem & idem dico de determinatione, quæ non aliter fit ab obiecto nisi effectiuè. hæc ergo omnia reducuntur ad primum munus concurrendi, quod sæpè non potest obiecto conuenire.

Hæc quatuor munia reducuntur ad primum, quia obiectum ea facere nequit. Accidens, non obiectum vt sic, inhæret & complet intrinsecè.

Miror præterea, ab ipso doceri, permagni interesse, si hoc vel illud dicatur in hac quæstione, eò quòd si dicatur species non esse vicaria obiecti, non se tenebit ex parte obiecti. Verùm quid inde? nónne etiam est quæstio de nomine, an species dicenda sit se tenere ex parte obiecti. Quæ entitas ei conceditur aut negatur per hoc? certè nulla. Et ipse, licet neget eam esse vicariam, posteà tamen, quandocumque occurrit hac de re sermo, semper docet potentiam in esse potentiæ completam esse debere ante speciem. è quo arguo, Ergo species non complet ex parte potentiæ, sed ex parte obiecti, quia non est aliud vnde compleat, ergo non magni interest illa quæstio.

Ostenditur magis quæstio de nomine.

11

In quâ quia, vt dixi, est de solâ voce, vel ex hoc capite reiiciendus hîc auctor: negat enim communem omnium acceptionem vocis *vicarium*: nullus enim ad hoc requisiuit, vt caussa principalis possit id per se efficere; imò ideò Philosophi agnouere species vicarias obiectorum, quia ipsa obiecta per se non possunt concurrere. & omnes dicimus passim, *Rex facit per suos ministros quod per se non potest.* Vide quàm non sit solidum fundamentum huius auctoris. similiter semen animalis dicitur vicarium, & instrumentum

Vicarium ens facit quod principale non potest.

parentis

parentis ad generationem; nunquam autem parens ipse immediatè potest producere fœtum.

Caussa principalis conditionaliter explicanda.

Caussam autem principalem explicamus per hanc conditionalem, quòd si non esset impedita, ad ipsam proprio iure pertinebat illum effectum producere; hoc autem habet obiectum, etiamsi
12 semper sit impossibilitatum: cùm enim ipsum terminet visionem sui ad ipsum primariò, si potens fuisset, debebat pertinere, concurrere etiam efficienter ad sui visionem. nec aliquid amplius intendimus, dum illud vocamus caussam principalem, & speciem, quæ loco illius concurrit, vicarium seu substitutum.

Applicatur obiecto.

Obiicitur: Species est habitus qui non dicitur vicarius.

Sed adhuc vrgebis. Multi docent, habitus non distingui à speciebus, nullus autem vocat habitus vicarios obiecti, sicut nec species infusas Christi Domini de rebus creatis, ergo species non sunt vicariæ obiecti.

Contrà, quia sat si sub nomine speciei sic vocetur.

Respondeo, licet sub nomine habitus non vocentur vicarij; quia vt sic concipiuntur præcisè per modum facilitantis; at absolutè, quando dicuntur species, omnes vocant eas vicarias obiecti. Quoad species infusas Christi Domini nulla est difficultas, quia quod de omnibus in communi dicitur, intelligitur etiam dictum de illis. sed satis de hac quæstione de nomine.

SVBSECTIO II.

An ipsa species terminet visionem, & an requirat obiectum improportionatum.

Species non videtur.

EO loco de Animâ ostendi, species impressas non videri in se, nec terminare in se visionem, sed solùm eam efficere. Respondi autem ad instantiam è facie hominis in speculo apparente, dixique non speciem, sed faciem hominis videri,

In speculo facies videtur, non species.

13 etiamsi ibi non sit, quia species repræsentat suum obiectum eo in loco, vnde ipsa reflectitur, perinde ac si ibi esset obiectum. alia autem argumenta ex speciebus in obscuro loco exceptis, fusè ibi discussi.

Neoterici aiunt videri species, quia res aliter quàm sint videntur.

Nunc tamen videtur addendum, quosdam recentiores non posse capere, quî possit fieri, vt res non existens terminet visionem aut cognitionem: vnde probare contendunt, quando in aquâ apparet virga inuersa, non videri virgam, quia illa est in se rectissima; ergo debent videri species: similiter quando turris inuersa apparet, non videri turrim, sed species ipsas, & in eis turrim, iudicantque hoc argumentum esse euidentissimum. Ego tamen & sententiam ipsam miror, & multò magis argumentum; & quidem alibi ostendi, res non existentes cognosci posse, nec vllum prudentem hac de re vel dubitare posse: nam quando ego amo sanitatem quæ mihi deest, certè illam cognosco, illam appeto, & tamen illa non existit. & licet fortè ita desipiat quis, vt dicat præcisè à me tunc amari eandem numero sanitatem quæ in alio existit: quod manifestè est falsum: nam licet nullus esset sanus, possem tamen ego amare sanitatem;
14 tunc autem nullibi ea existeret. præterea ego scio quòd eadem numero sanitas non possit esse in duobus: ergo non eandem numero amo. Nunc tamen permitto id dici, Saltem apprehendo & amo vt illa sanitas in me existat; illa autem existentia in me non datur tunc, ergo cognosco quòd non existit. idem est in omnibus propositionibus de præterito, & de futuro, vbi res non existentes actu noscuntur. Nec iuuantur hi

Contrà, quia non existens cognosci potest.

Sic æger cognoscit & amat sanitatem qua non est.

Per verbum mentis saltem mediatè cognoscitur non existens.

per hoc, quòd dicant, verbum mentis, seu speciem expressam in intellectu existentem, terminare cognitionem: nam hoc verbum mentis fusè ostendi non esse ad rem: vel enim solùm illud cognosco, vel illud immediatè, & ex illo transeo etiam ad obiectum allud. si primum dicatur, dicitur vnus error contra omnem rationem naturalem: nam tunc propositiones essent falsæ, quia dicunt de præterito *fuit* & *erit*, cùm tamen verbum existat de præsenti; & tunc dicere, *Antichristus turbabit mundum*, &c. idem est ac dicere, *Meum verbum mentis turbabit totum mundum, seducet homines, morietur*, &c. quo nihil excogitari potest absurdius. si verò etiam vltra verbum terminat visionem obiectum ipsum, tunc & absurda proxime illata vim habent, & præterea ruit tota horum machina: nam siue mediatè, siue immediatè, iam saltem concedunt, rem non existentem videri posse; arguóque contra illos: Sicut verbum 15 repræsentat immediatè rem non existentem, cur & id non poterit facere cognitio non transeundo per verbum?

Satisfit contrariis experientiis, & retorquetur ratio.

Ad argumentum verò eorum deueniens, dico Primò, illud non habere maiorem difficultatem quàm alterum de speculo. Secundò dico, esse contra ipsos: nam si, quia turris non est inuersa, dicũt non videri turrim, sic ego argumentor: Ergo nec species impressa videtur. Probo consequentiam euidenter, quia turris videtur procul infra aquã, species autem est in primâ superficie, aut saltem in vltimâ, ergo illa species videtur vbi non est. quod nõ minùs repugnat, quàm obiectum videri aliter quàm est, curuum vel inuersum; quomodo ergo iam per species euades difficultatem? Tertiò illa species non est colorata, alioquin cùm transeat per aërem, deberet totum illum reddere coloratum; & tamen apparet colorata. Quartò vel per illam videtur etiam obiectum, vel non: si videtur, ergo cùm nihil nobis appareat rectum, & obiectum in se sit rectum, videtur necessariò aliquid quod non est, seu aliter quàm est; si verò obiectum non videtur, ergo species non ducit in cognitionem obiecti, sed præcisè in se sistit. quod ferè omnibus Philosophis repugnat. Absolutè ergo respondeo ad illud de virgâ inflexâ, species per fluctus aquæ discontinuari & facere diuersas reflexiones; ideò diuersis in locis repræsentare partes virgæ, quàm in se sint, illámque facere curuam. dixi enim, eam esse naturam speciei, vt repræsentet obiectum in eâ parte ex quâ fit reflexio. vnde meritò paulò antè aduerti, hanc difficultatem prorsus eandem esse cum illâ de speculo. Ad turrim inuersam respondi in libris de Animâ, species reflectentes repræsentare distantiam obiecti, versus partes tamen vnde ipsæ reflectuntur: quia ergo pars altior turris est distantior, ideò in aquâ apparet etiam remotior versus profunditatem, quia inde reflectuntur species, ideóque apparet profundior.

Si res non videtur, ergo nec species rei.

Tum species videretur obiectum aliter quàm sit.

16

Virga species difformiter discontinuantur & reflectuntur.

Turris species repræsentant distantiam eius quò ipsa reflectuntur.

Addo, si species ideò dicatur terminare, quia res quæ non existit non potest id præstare, vlteriùs ego infero: Ergo nec species poterit terminare visionem, nisi sit vbi est ipsamet visio quam terminat: tam enim repugnat vt terminet vbi non est, quàm vt terminet quando non est: ergo non terminabit visionem species quæ est extra oculum, sed illa quæ in oculo ipso. hoc autem apertè falsum est: nam ego video longitudinem seu altitudinem turris, & distantiam fenestrarum, &c. in vnicâ autem indiuisibili pupillâ non est tota illa altitudo seu distantia, ergo 17

Si species vides in oculo, falsa est visio; si extra, absens vides.

non videtur id quod est in meo oculo, ergo quod est absens terminat visionem quæ est in meo oculo: ergo ex hoc capite etiam quod hodie non est, poterit terminare visionem quæ hodie est.

Thomistæ æquiuocant.

Constat ergo, species nunquam terminare visionem: inde eo loco de Animâ reieci Thomistarum quorundam argumentum ab eo desumptum, quòd si Deus videretur per speciem, non videretur per essentiam: laborat enim æquiuocatione: nam aliud est videri Deum in se terminatiuè immediatè, efficiente tamen specie visionem; aliud verò videri ipsam speciem, & in eâ vt in medio cognito Deum ipsum. Primum est verum, secundum falsum; vt ostendi ex ipsis aduersariis in Angelo, albedine, &c. quæ videntur immediatè in se, cùm tamen species impressa concurrat efficienter ad eam visionem; vbi ea duo cohærent, Angelum videri per essentiam, & videri per speciem. dixi autem occasionem huius æquiuocationis fuisse phrasin Latinam, *Deus videtur per essentiam* quæ phrasis respectu aliorum obiectorum non est in vsu; deberet autem dici, *Videtur essentia Dei immediatè*; tunc autem cessasset istorum argumentum.

Non species, sed Deus per speciem videtur.

18 Docui prætereà, speciem impressam non essentialiter supplere defectum obiecti improportionati, & absentis, sed posse dari de obiecto præsenti & proportionato ex se, nolente tamen de facto per se concurrere. quod ad quæstionem de nomine pertinet. Hinc conclusi contra aliquos è nostra Societate, non solùm non repugnare qualitatem aliquam quæ concurreret loco Dei nolentis per se concurrere; sed illam futuram ac dicendam speciem.

Species non essentialiter supplet obiectum improportionatum.

SVBSECTIO III.

Species non prodit necessariò ab obiecto, & præcipuæ difficultati respondetur.

IBIDEM docui, speciem impressam non magis necessariò prodire ab obiecto, quàm ab eodem prodeat immediatus concursus ad visionem sui cum potentiâ proportionatâ; hinc intuli, argumentum eorum qui dicunt, si possibilis esset species impressa de Deo, eam ita necessariò prodituram, vt ipse Deus non posset eam continere: quod est absurdum. intuli, inquam, hoc argumentum nullum esse, quia, sicut potest detinere concursum in visionem tanquam obiectum, posset detinere concursum in speciem impressam. Dices cum quibusdam: Concursus vt obiecti in visionem pendet ab aliis caussis; ideò non mirum si à Deo posset suspendi: at concursus in speciem penderet à solo Deo, vnde necessariò deberet oriri. Respondeo, obiectionem esse nullam: solùm enim probat, antequam aliæ caussæ existant, à quibus pendet ille concursus, eum posse non oriri à Deo; ideóque non esse Deum in omni casu necessitatum ad eum præstandum; at non probat, posito iam intellectu cum lumine gloriæ, & ceteris aliis caussis requisitis, posse à Deo cohiberi illum concursum: hoc autem probare debuisset.

Deus liberè vel immediatè concurrit, vel dat speciem ad visionem.

19

Omnibus positis requisitis, concursus Dei semper est liber.

Dico ergo, posito lumine, & ceteris requisitis, non magis teneri Deum ad producendam speciem, quàm teneatur ad dandum concursum: supposito enim quòd cetera sint disposita, tam pendet à solo Deo dare illum concursum, quàm pendeat producere speciem. Neque assignabitur vlla in hoc puncto disparitas. Ratio à priori, cur vterque concursus sit Deo liber, illa est, quòd potentiam ex se esse completam non tollit dominium Dei, vt ei possit concursum vel speciem negare.

Addidi tamen ibidem, etiamsi diceremus Deum ex suppositione, quòd voluisset intellectum nostrum ex parte potentiæ complere, futurum necessitatum naturaliter ad producendam speciem sui, non iudicandum id magnum absurdum: non enim est vllum inconueniens, Deum ex aliquâ suppositione sibi liberâ se determinare ad aliquid aliud faciendum.

Deus se necessitare potest ad speciem imprimendam.

Conclusi ergo, his argumentis & aliis minoribus solutis, nullam esse repugnantiam in eo, quòd de potentiâ absolutâ daretur species impressa Dei. Quam sententiam defendunt è nostrâ Societate Molina, Vasquez, Suarez & Valentia: qui vltimus disp. 1. puncto 2. prô ea refert Aureolum, Bonauenturam, Scotum.

Species Dei impressa datur per absolutam potentiam.

Eam autem de facto non dari, ibidem docui: 20
sicut enim de facto in potentiis quæ non percipiunt nisi obiecta sibi immediatè proxima, vt in gustu, odoratu & tactu, nullas admisi species distinctas; sed ipsa obiecta per se immediatè concurrere docui, eò quòd nulla sit penitus necessitas; vel licet fortè re ipsâ sit, nobis tamen non apparet, ad requirendas eas species medias, & negandam illis obiectis virtutem concurrendi immediatè per se ad cognitionem sui: ita etiam eodem modo, cùm Deus sit immediatè proximus intellectui Beati, nec appareat vlla ratio cur ei negare possimus virtutem immediatam concurrendi per se ad hanc visionem, non est cur dicamus, eum non esse ex se potentem: quòd si ex se est potens, frustrà dabimus illi de facto vicarium & substitutum, quod loco ipsius concurrat.

Species Dei de facto non datur, quia ex se immediatè potest concurrere.

Quia verò poterat quis obiicere, Deum agere per caussam secundam connaturaliter id quod per se immediatè potest: ergo etiam aget per speciem, licet per se sit sufficienter potens. Respondi, antecedens esse verum, quando caussæ secundæ proprio nomine operantur: tunc enim Deus relinquit eas operari iuxta proprium & connaturale earum ius; sic ignem permittit producere ignem & calorem: & cùm concursus Dei vt obiecti in visionem primò & per se ad ipsum Deum, qui est obiectum, pertineat, ad qualitatem autem illam, vel speciem (quam de potentiâ absolutâ possibilem esse diximus) solùm pertineat vt ad agentem vices Dei, non est, cur præsenti Deo, & per se id præstare potenti, substitutum vel vicarium assignemus.

Dices: Naturaliùs agit Deus per creaturam mediatè.

Dico sic esse, cùm creatura pro se agit.

Naturaliùs est vt Deus agat pro se, quàm species pro Deo in visione. 21

D. Thomas art. 2. ita egit de hac difficultate, vt meritò potuerit à Theologis pro contrariis sententiis referri. Ex vnâ enim parte intentum ipsius videtur esse de specie impressâ: ponit enim exemplum in aliis speciebus impressis. Aliunde verò, dum ad probationem conclusionis descendit, solùm affert rationes probantes, non posse Deum cognosci in creatâ aliquâ specie obiectiuâ intermediâ, vt in speculo. quod & nos fatemur. Magis propendeo absolutè hanc solùm fuisse mentem D. Thomæ: nam lect. 1. in verba D. Dionysij cap. 1. de Diuin. nomin. expressè loquitur de similitudine priùs cognitâ, vt sonant verba illa: *Quia nulla harum potest manu ducere in diuinam essentiam, multò minus quàm corpus in corpoream essentiam.* at manu ducere proprium solùm est obiecti priùs cogniti.

D. Thomas de specie dubiè loquitur:

sed veriùs intelligitur de specie obiectiuâ.

SECTIO

SECTIO III.

Quid de specie expressâ.

Species expressa est cognitio à cognoscente elicita.

22 SPECIES expressa in communi & verâ sententiâ nihil est aliud quàm cognitio ipsa ab intelligente producta; vocatur autem *species*, quia est imago obiecti; & *expressa*, quia producta est à cognoscente, & in actu secundo exprimit obiectum. Hæc eadem aliter solet dici verbum mentis: est enim, quo cognoscens quasi secum loquitur, sibique manifestat obiectum. Hinc constat Primò, siue obiectum cognitum sit absens, siue præsens, semper dari speciem expressam illius, quia semper datur cognitio illius. Constat Secundò, etiam in potentiis materialibus in rigore dari speciem expressam de quocumque obiecto cognito, quia & datur cognitio, & etiam datur verbum eius potentiæ. Nam verbum & species expressa, vt dixi, in rigore idem est. Dico *in rigore*: nam communiter verbum solet præcisè applicari cognitioni intellectuali. Dixi cognitionem creatam esse speciem expressam & verbum: nam cognitio diuina, quia non est producta, non est species expressa, neque verbum, sed per illam producitur verbum diuinum, quod vt tale formaliter non est cognitio diuina. Porrò in omni nostrâ cognitione, dari verbum & speciem expressam, ex sententia D. Thomæ (quidquid Thomistæ nonnulli reclament) probatur autem manifestè ex 1. dist. 21. quæst. 2. vbi hæc habet: *Vnde oportet quòd verbum vel dicatur ipsa operatio intelligendi, vel ipsa species, quæ est similitudo rei intellectæ: & sine vtroque istorum non potest quis intelligere: vtrumque enim istorum est quo quis intelligit formaliter.* Vbi D. Thomas verbum seu speciem expressam docet esse formalissimè ipsam cognitionem, & sine eâ non posse intelligi. quod ipsum etiam 1. parte quæst. 27. art. 1. docuerat. Nec sustinendi sunt aliqui Thomistæ, qui hæc verba ex se vniuersalia limitant ad certas cognitiones. Imò malunt D. Thomæ argumentum dicere non esse efficax, & insinuare ipsum non benè argumentatum, quàm propriam deserere sententiam.

Species expressa est etiã in potentiâ materiali.

Cognitio in Deo improducta non est verbum, sed producit Verbum.

In omni nostrâ intellectione est verbum seu species expressa.

23 *Ita D. Thomas.*

Species impressa & expressa differunt.

Hæc certa & clara confunduntur ab aliquibus.

Differt species expressa ab impressâ, quia illa est effectus, hæc caussa; illa formaliter explicat obiectum, hæc solum virtualiter, quatenus producit expressam cognitionem. Hæc quæ clara & certa sunt, variè confunduntur à Thomistis quibusdam: quidam enim solùm ponunt speciem expressam, quando obiectum est absens; alij quando præsens, alij cognitionem constituunt in actione, & terminum productum vocant speciem expressam, in quâ dicunt cognosci obiectum. & multi admittunt actionem physicam cognoscitiuam sine termino vllo. Disp. 6. de Animâ ostendi, verbum seu speciem expressam non esse medium priùs cognitum, in quo quasi in speculo repræsentetur obiectum, siue absens illud sit, siue præsens. quod experientia suadet euidenter. Nec enim quando intueor albedinem præsentem, intueor priùs aliquam illius imaginem existentem in mente, & per illam rursus albedinem, sed immediatè vnicam tantùm albedinem cognosco. Idem est quando recordor absentis Petri, vel obiecti præteriti. Ratione etiam idem ostenditur: species enim ista expressa seu verbum mentis, sæpissimè est imperfectius quàm sit obiectum, vt patet quando vnus Angelus alterum cognoscit, vel quando cognoscit quamcumque substantiam, siue præsentem, siue absentem. nam verbum mentis est accidens, quod est imperfectius substantiâ; in obiecto autem imperfectiori priùs cognito, & vt in medio, repugnat cognosci quidditatiuè & perfectè obiectum perfectius, ideóque Deus in creaturis, seu ex creaturis, non potest quidditatiuè cognosci: quia imago priùs cognita non potest me ducere in cognitionem aliquarum rerum quæ in ipsâ non sunt, saltem per similitudinem: ergo verbum, seu species expressa priùs cognita, non potest ducere in cognitionem perfectam nobilioris obiecti: constat autem experientiâ & ratione naturali, posse & præsentia & absentia obiecta nobiliora quàm sit species expressa quidditatiuè cognosci; ergo illa non cognoscuntur, vt in medio, in ipsâ specie, ergo siue obiectum sit absens, siue præsens, species expressa, siue verbum, non est medium priùs cognitum: restat ergo vt sit ipsa formalis cognitio, sicut dictum est. Præterea Thomistæ aientes, de obiecto præsenti non posse formari verbum, propter perfectionem cognitionis intuitiuæ, facile conuincuntur ex Patre æterno perfectissimè & intuitiuè cognoscente, nihilominùs tamen Verbum efformante; ergo non repugnat id cognitioni intuitiuæ. Ergo ex hac parte Beati licet intuentes Deum, verbum possunt formare, quia in creatis, vt dixi, verbum est ipsa cognitio, & sicut habent cognitionem de Deo, habent & verbum. quæ est sententia expressa D. Thomæ, qui passim 1. part. quæst. 27. art. 1. & supra, sine vlla limitatione docet, omne intelligens eo ipso formare verbum; quod dicit esse ipsam conceptionem obiecti, id est intellectionem. Et 4. contra Gentes cap. 11. repetit eadem verba, quæ suprà ex eo retulimus.

Verbum non est medium præcognitum:

24

nam sæpè est multò imperfectius suo obiecto.

25

Thomistæ aiunt, cum intuitione non esse verbum.

Contrà, Intuitiuus Deus Pater efformat Verbum.

Ita D. Thomas.

26 Quod verò aliqui ponunt actionem physicam sine termino, improbabilius adhuc est: nam licet possit esse terminus aliquis non procedens per actionem distinctam, & tunc videatur esse actio sine termino; ille tamen idem est terminus & actio: ponere autem puram actionem sine termino, idem est ac dicere, posse esse cognitionem, nullius tamen obiecti, nec veri nec apparentis, & relationem ad nullum tamen terminum. quod in terminis implicat. Propter hoc finxere nonnulli vnionem quandam Beati cum Deo per intellectionem productam. Verùm hæc vnio improbabilis est, de quâ infrà. Deinde non consequenter eam in solis Beatis ponunt: omne enim cognoscens vnitur intentionaliter obiecto: ergo si hinc ponitur in Beatis, debet poni in omni cognoscente cum suo obiecto.

Actio sine omni termino impugnatur:

esset cognitio nullius obiecti.

Ex dictis constat, in visione Dei dari verbum & speciem expressam, seu (vt meliùs loquar) ipsam visionem esse speciem expressam & verbum mentis de Deo. neque res ista maiorem exigit probationem. Si fusiorem de specie expressâ & verbo disputationem videre volueris, & absurda quædam quorundam recentiorum impugnata, me vide disp. 6. de Animâ à num. 50.

Ipsa ergò visio est verbum, & species expressa Dei.

SECTIO IV.

Quomodo Deus concurrat ad visionem.

CONCVRRIT Primò vt caussa vniuersalis, sicut ad alios effectus: de quo nulla est in præsenti difficultas. Secundò, terminando visionem; aliis verbis est obiectum visionis, seu id quod per visionem videtur. Terriò concurrit

Deus tripliciter concurrit ad visionem.

27 currit effectiuè producendo ipsam visionem tanquam specialis caussa illius, id est vt obiectum. Suppono enim, quod suprà dixi, ab obiecto & potentiâ produci ipsius cognitionem: ab obiecto quidem per speciem distinctam, quando per seipsum non potest; vel per seipsum, quando est proximum, & proportionatum ad concurrendum. cùm ergo Deus proportionatus & præsens sit, non indiget specie impressâ distincta, vt superius ostensum est, & præstat immediatè per se concursum ad hanc visionem.

Deus specialiter vt obiectum immediatè comproducit visionem.

Thomistæ aiunt, Deum realiter vniri Beato.

Thomistæ dixerunt, Deum physicè & realiter vniri intellectui Beatorum, vt concurrat ad visionẽ sui. Verùm hæc vnio nec necessaria nec possibilis est: non necessaria, quia, vt Deus concurrat effectiuè cum intellectu, non est necessum vt ei immediatè vniatur: immediatè enim concurrit cum omnibus caussis secundis, & tamen illis non vnitur physicè. Ratio à priori est, quia in concaussis solùm requiritur approximatio, vt possint simul concurrere; approximatio autem optimè stat sine vnione.

Contrà: Concaussis sat est approximatio, vt coagant.

Dices, Deus concurrit loco speciei, species autem vnitur cum intellectu, ergo & Deus.
28 Suprà dixi, speciem ideò vniri cum potentiâ, quòd cùm sit accidens, & debeat esse præsens potentiæ, non datur aliud subiectum magis proportionatum quàm ipsa potentia, ideóque in illâ subiectari, nisi ipsa potentia sit in alio subiecto, quia tunc non est necessum speciem recipi in potentiâ; vnde disput. 4. de Animâ à num. 183. docui, species sensuum externorum non recipi in ipsis sensibus, sed in materiâ primâ, in quâ sensus recipiuntur. Cùm ergo Deus non indigeat vnione vt sit præsens potentiæ, non est necessum vt in potentiâ aut in alio recipiatur. quo pacto etiam Angelus intimè alij Angelo præsens, sine vllâ vnione poterit concurrere vt obiectum ad visionem sui. Multò minùs requiritur vnio vt Deus terminet visionem, vt patet in omnibus obiectis cognitis tam existentibus, quàm præteritis, & purè possibilibus, quæ sine vnione sui physicâ cum potentiâ visionem terminant. Alia autem ratio, vnde posset requiri vnio Dei cum intellectu ad visionem, non apparet.

Species vnitur, quia accidens est potentiæ.

Species sensilis externa est in materiâ primâ cum sensu.

Implicat etiam Deum preueniri realiter Beato.

Esse autem hanc vnionem impossibilem, patet: quia neque est substantialis, neque accidentalis. Non substantialis: nam (vt ipsi Thomistæ
29 fatentur) ex duobus entibus omnino completis non potest fieri vnum per se. Vbi aduerte inconsequentiam aliquorum: negant enim humanitati Christi Domini, quantumuis incompletæ, propriam existentiam: nam alioqui, inquiunt, non poterit vniri cum Verbo diuino; hîc autem non dubitant dicere, non solùm humanitatem existentem, sed totum hominem iam completum, adhuc posse physicè cum Deo vniri. Nec potest esse vnio accidentalis, quia Deus est incapax talis vnionis, & neque intellectus potest esse accidens Dei, nec Deus accidens intellectus.

Notatur inconsequentia aduersariorum.

Est illa vnio plus quàm chimærica: nam chimæra saltem intelligitur.

Viderunt hoc aliqui, ideóque dixerunt, hanc vnionem esse ineffabilem. Meritò quidem, quia quod non est non possumus effari; in quo hæc vnio est adhuc peioris ordinis quàm chimæra: nam hæc licet impossibilis, noscitur tamen quid sit; illa autem vnio nec est possibilis, nec qualis sit, potest intelligi; sed, licet ea esset possibilis, adhuc de facto non posset concedi: nam sequerentur ex illâ magna in Theologiâ absurda. Primum, esse innumera incarnationis mysteria; deinde quemlibet Beatum reddi infinitè sanctum à sanctitate diuinâ, adhuc multò meliùs quàm humanitatem Christi à sanctitate ipsâ diuina: 30
nam Beatus ipse vniretur immediatè cum sanctitate, quia hæc est obiectum quod cognoscitur ab illo, & aliunde est capax vt sanctificetur formaliter per sanctitatem Dei. Humanitas autem Christi immediatè solùm vnitur relationi, sanctitati verò mediatè. Tertium, Sanctus deberet adorari adoratione latriæ, quia esset vnitus physicè Deo, perinde ac humanitas Christi. quæ omnia dura valdè sunt.

Vnio hæc licet daretur, magna absurda inueheret.

Occasio fingendi hanc vnionem.

Occasionem dedit pro hac vnione fingenda alius modus loquendi malè intellectus, scilicet, obiectum esse in cognoscente. Verùm id solùm est intelligendum de existentia intentionali, per ipsius obiecti cognitionem, quæ, quia imago obiecti, solet vocari ipsum obiectum: aliqui autem id transtulere ad proptiam, rigorosam & physicam obiecti existentiam in potentia.

P. Molina ait, Deum necessariò concurrere ad visionem vt obiectum.

Hac ergo vnione reiecta, difficultas est, quomodo Deus concurrat vt obiectum ad visionem, an liberè, an necessariò. P. Molina dicit, illum concurrere necessariò, neque esse inconueniens, vt ex aliqua suppositione Deo libera, posteà necessitetur ad faciendum aliud: sicut in sententia Thomistarum, posito fundamento & termino, 31
debet producere rationem distinctam, & in sententia veriori, posita quacumque entitate, tenetur producere vbicationem & durationem illius. Ego quidem non video inconueniens in eo, quòd Deus ex aliqua suppositione libera teneatur facere aliud; seu vt aliqua actio sit ipsi vno titulo libera, non duobus; è contrario tamen non video necessitatem id in præsenti docendi. Nam (vt superiùs dixi de specie impressa) licet hæc immediatè procedat à natura, adhuc potest liberè prodire ex imperio voluntatis. quod idem dictum puta de immediato concursu ad visionem.

Contrà Primò, quia Deus potest se liberè necessitare, sed cur hic?

Secundò, licet ex hac parte Deus teneretur concurrere, quia tamen concurrit vt caussa prima, qui concursus est omnino liber, adhuc posito lumine gloriæ, Deus concurret liberè ad visionem immediatè. Tertiò, nec est necessum vt concursus ad visionem, vt obiecti, procedat immediatè à natura, sicut dixi alibi, concursum Dei ad speciem impressam non necessariò oriri immediatè à natura, id est, independenter à voluntatis imperio: eadem enim est ratio de vtroque, cùm concursus ille siue ad speciem siue ad visionem semper sit ab obiecto. & in relationibus diuinis idem constat: licet enim immediatè videantur, non tamen immediatè concurrunt, sed per omnipotentiam. quæ, etsi non contineret relationes, dummodò contineret visionem relationum, sufficienter posset immediatè influere; 32
quia non influit in productionem relationum, sed in visionem de illis; sicut species de Angelo non continet Angelum, sed visionem de illo; ergo, licet omnipotentia non contineat naturam diuinam, poterit concurrere ad visionem etiam naturæ & relationum.

Contrà Secundò: Deus simul concurrit vt caussa prima semper libera.

Contrà Tertiò: Non concurrit immediatè natura independenter à voluntate.

Explico per relationes diuinas.

Aliqui dicunt, relationes diuinas concurrere immediatè effectiuè.

Tetigimus punctum de concursu relationum, oportet in illo nonnihil hærere: duo enim docti recentiores è nostra Societate censent, relationem immediatè concurrere vt obiectum efficienter ad cognitionem sui. quorum fundamenta duo esse putarem; vnum, quòd talis concursus non repugnet: alterum, quòd sit necessarius vt relationes videantur. In hoc vltimo fundamento

Contrà Primò: Relatio per omnipotentiam concurrit.

mento non video difficultatem; satis enim manifestè paulò antè ostendi, non esse necessarium ad hoc, vt relationes videantur, ipsas immediatè concurrere vt obiectum: sufficit enim, si omnipotentia loco illarum concurrat: sunt enim multa, quæ nec per se nec per speciem à se, sed ab alio productam, cognoscuntur; vt in sententiâ etiam horum cum quibus ago, ad cognitionem Angeli de plantâ v. g. non concurrit nec planta, nec species à planta producta, sed infusa à Deo qui loco plantæ concurrit: cur ergo etiam omnipotentia loco relationum non poterit immediatè efficere visionem, aut producere speciem impressam relationum? ergo immediatus concursus illarum non est necessarius: quod mihi videtur omnino certum.

Multa cognoscuntur nec per se, nec per speciem à se, sed ab alio productam.

33 Maior est difficultas in primo fundamento, an scilicet repugnet, vt relationes immediatè concurrant ad cognitionem sui efficienter: negant id nonnulli, eò quòd omnes Theologi doceant, relationibus nullum concursum ad extrà conuenire, ideóque filiationi solùm terminatiuum concedunt in humanitatè Christi. Quod confirmatur ex Patribus, Cyrillo Alexandrino lib. 2. in Ioan. cap. 135. Augustino Tract. 20. in Ioan. & aliis, qui dicunt omnes personas omnia ad extrà eodem modo facere, & eamdem habere formam ea faciendi. quod verum non esset, si relationes immediatè concurrerent: tunc enim & potentia esset diuersa, & modus operandi; quia licet illa visio ab omnibus tribus prodiret, prout tamen esset repræsentatio Patris, non prodiret à filiatione, sed à solâ paternitate; & sic è contrario de aliis relationibus.

Aliqui aiunt non posse relationes immediatè effectiuè concurrere.

Ita Doctores & Patres, Cyrillus, Augustinus.

34 Ego in hac sententiâ non apprehendo tantum mysterium, vt probabilem illam non censeam. Auctoritatibus enim, quæ contra illam afferuntur, responderi facilè posset. Primò, Theologos solùm intelligendos de concursu effectiuo ad ceteras creaturas, quia in illas à nobis non potest concipi concursus qui ad omnipotentiam non pertineat; & hoc ipsum habet locum in filiatione respectu humanitatis Christi: ille enim concursus effectiuus deberet esse conseruatiuus, vnde non esset cur vni relationi magis quàm alteri concedendus esset: nam humanitatem non magis continet filiatio quàm paternitas; etiamsi de facto terminetur ab illâ, non ab hac, imò & hoc ipsum ab aliis negatur, qui dicunt, humanitatem specialiter conseruari effectiue à personâ Verbi. sed de hoc in materiâ de Incarnatione. At in ordine ad concursum per modum obiecti, quia quælibet res cognoscibilis specialiter sua prædicata propria continet, vt ea simul cum potentiâ exprimat per cognitionem, non videtur esse contra Theologos, eam etiam virtutem tribuere relationibus diuinis. Et hoc eodem modo ad Patres adductos responderi potest; quia illi non erant soliciti de concursu isto obiectiuo, sed de alio qui pertinet ad rationem caussæ vniuersalis. Quæ eò habent maiorem vim, quòd etiam dato tali concursu, omnia opera SS. Trinitatis ad extra adhuc omnino manent indiuisa: nam omnes personæ immediatè concurrunt ad eam visionem (nisi casu, quo admissis præcisionibus obiectiuis, vna relatio videretur sine aliâ: de quo alibi.) Quod verò replicatur ab aduersariis, Patres docere etiam, eodem modo vnam personam operari ac alteram, non vrget: quia in præsenti casu omnes eodem modo operarentur; tribuere autem per rationem nostram, vni vnam formalitatem, scilicet repræsentationem eius relationis: alteri verò aliam, non est contra Patres, qui de hac distributione per rationem nostram (cùm in re totus effectus eodem modo ab omnibus procedat) non fuerunt vllo modo soliciti, neque facile mihi contrarium persuadebo.

Dico probabile esse, relationem posse immediatè concurrere ad visionem sui.

Nullus concursus ad alias creaturas concipi potest, qui non pertineat ad omnipotentiam.

Relatio, vt omne cognoscibile, specialiter sua prædicata continet, & obiicit.

35

Patres tantùm aiunt, vniuersalem concursum esse in Deo communem.

36 Addo tamen, etiamsi concursus hic non sit improbabilis, probabiliùs tamen negari. Quod inde breuiter ostendo: cùm enim ad eum ponendum non cogat nos vlla necessitas, aliunde verò, licet manifestè non sit contra Patres & Theologos, certè negari nequeat, quin magis eis conformemur, illum non admittendo, non debemus sine vllâ necessitate illum admittere.

Probabiliùs est, relationes non concurrere immediatè.

Dices, Deus vtitur suâ essentiâ immediatè loco speciei impressæ dum se cognoscit; ergo dum cognoscitur ab aliis, essentia, vt talis, concurrit immediatè tamquam species. quod eodem modo de relationibus dicendum est. Respondeo, admisso nunc antecedenti consequentiam non valere: nam Dei essentia ad cognitionem ad intra non concurrit efficienter, secùs ad cognitionem de se creatam: at concurrere ad extra non conuenit essentiæ ratione nostrâ, sed omnipotentiæ, multò autem minùs relationibus propter dicta.

Esto essentia ad visionem increatam sui immediatè concurreret; deberet ad visionem concurrere mediante omnipotentiâ.

DISPVTATIO NONA.

Vtrùm visio beata possit esse præcisiua.

1 *Dicenda, ex præcisionibus pendent.*

OMNIA, quæ in hac disput. dicenda sunt, valdè pendent ab iis quæ in Logicâ docui circa modum, quo actus intellectus dicuntur præcisiui. quæ breuiter hîc debent tangi.

SECTIO I.

Inter quæ noster intellectus obiectiuè nequeat præscindere.

Inter quæ præcisiones obiectiuæ negentur.

DISPVT. 5. Logices à num. 22. ostendi, inter ea quæ à parte rei identificantur, non posse vnum sine altero ex parte obiecti cognosci, nec vnum clariùs aut confusiùs altero; sed eodem omnino modo, quo vnum cognoscitur, debere & aliud; vnde reieci præcisiones eas obiectiuas, quæ communiter admittuntur inter animalitatem & rationalitatem; inter misericordiam, & iustitiam diuinam; vsus hoc argumento efficaci, Tam contradictoria prædicata sunt, *cognosci*, & *non cognosci*, quàm *moueri* & *non moueri*, *sedere* & *non sedere*, *existere* & *non existere*, &c. nam *τὸ non* cadens supra *cognosci*, tam illud negat, quàm cadēs supra *moueri* negat *moueri*, & sic de aliis, &c. ergo, sicut propter identitatem realem & indiuisibilitatem repugnat animalitatem hominis sedere, & non sedere rationalitatem; vnam produci, aliam verò non, & sic de aliis prædicatis; pari ratione etiam repugnabit, cognosci animalitatem,

Argumentum quo præcisiones obiectiuæ refelluntur. 2

&

& non cognosci rationalitatem. Quo argumento etiam suadetur, vnam formalitatem clariùs alterà non posse cognosci. Nam sicut *cognosci*, & *non cognosci absolutè*, sunt contradictoria, ita similiter, *cognosci clarè* & *non cognosci clarè*, sunt contradictoria; & tam rigorosa, quam quælibet alia. Idem est de omnibus aliis propositionibus, in quibus aliquis specialis modus enuntiatur de vnâ formalitate, qui non enuntietur de alterâ: tunc enim dantur prædicata contradictoria circa illum modum, quæ tam repugnant inter se, quàm cetera alia contradictoria: tam enim repugnat negatio modi cum modo, quàm negatio rei cum re.

Neoterici instant ex mysterio SS. Trinitatis.

Huius argumenti nullam aliam inuenêre solutionem recentiores, nisi per instantiam ex mysterio SS. Trinitatis, vbi licet essentia diuina sit eadem realiter cum relationibus; tamen essentia communicatur non communicatâ relatione; & hæc producitur, non productâ essentiâ: ergo similiter in creatis, licet animalitas & rationalitas sint idem, poterit vna cognosci clarè, aliâ non cognitâ clarè.

3

Contrà Primò: Facilia difficillimis obscurant, & res Dei creaturæ dant. Contrà Secundò: Inconsequenter loquuntur; si consequenter, destrueretur distinctio realis. Instantia ex diuinis destruunt Philosophiam.

Miranda sunt aliqua ingenia, quæ res claras & faciles non intelligunt, nisi per difficillimas & vix intelligibiles, & quæ non volunt in Deo aliquid admittere, quod etiam non statim creaturis approprient. Trinitatis mysterium, quod vix vllus in hac vitâ intelligit, licet vocibus & terminis conemur difficultatem magis tegere quàm explicare, credimus tamen propter fidem captiuantem nostrum intellectum in obsequium sui, transferunt hi Auctores ad creaturas. Sed neque in hoc loquuntur consequenter, quia si ex diuinis argumententur, sicut ibi essentia non producitur, productâ relatione illi identificatâ; etiam deberent dicere, posse in creaturis produci realiter animalitatem hominis, non productâ realiter eius rationalitate, etiamsi sint idem à parte rei: hoc autem esset destruere totum fundamentum distinctionis realis creaturarum, quod solùm desumimus ex contradictoriis prædicatis. Reiicienda ergo ea instantia ex diuinis, tamquam omnem destruens Philosophiam, & ea quæ conueniunt Deo ratione infinitæ perfectionis, malè transferens ad creaturas.

4

Obiicitur Primò, quia à longè cognoscitur in homine tantùm animal. Secundò, quia enuntiamus præcisa prædicata.

Obiiciunt: Videmus experientiâ, posse nos cognoscere de alio, esse animal, non cognitâ rationalitate ipsius, vt quando video à longè hominem, & non distinguo, vtrùm sit homo, an bestia; distinguo tamen, esse animal; item quando dico, *homo est substantia*, non affirmando an sit viuens, &c. præscindo ibi rationem substantiæ à ratione viuentis, &c. Hoc est vnicum horum Auctorum argumentum; sed quàm leue, constabit statim. & in primis illud euidenter retorqueo contra ipsos: nam inter definitionem & definitum ex parte obiecti nulla est distinctio in sententiâ horum, & vera; nec significatur vlla formalitas per definitionem, quæ non significetur per definitum, nec obiectiuè præscinditur inter definitionem & definitum; & solùm est discrimen, quòd actus explicantes sint diuersi. Tunc sic argumentor: Sæpè contingit, vt ego affirmem de aliquo obiecto, *esse hominem* v. g. negem tamen *illud esse animal rationale*: quia non putaui hanc esse definitionem ipsius. & ita de facto contingit in omnibus ignorantibus rerum definitiones. Rusticus enim noscit se esse hominem; ignorat autem se esse animal rationale; & tamen in omnium sen-

Contrà Primò: Retorquetur definitio & definitum.

5

Idiota concedet definitum, negans definitionem,

tentiâ non præscindit obiectiuè inter hominem & animal rationale: ergo non valet argumentum, *Possum dicere esse animal, & non possum dicere esse rationale: ergo præscindo animal à rationali ex parte obiecti, seu obiectiuè.*

nec tamen præscindet.

Pro solutione, & totius huius materiæ exactâ notitiâ, aduerte, longè esse aliud, in re indiuisibili realiter vnum posse cognosci, non cognito alio, quod dixi omnino repugnare: quia ibi non est aliud, & aliud. & hoc probatum est à me argumento suprà facto. aliud verò esse, idem omnino obiectum indiuisibile ita cognosci, vt licet totum cognoscatur, non tamen totaliter, id est non omni claritate quâ potest cognosci, quo non denotatur, nisi præcisè posse esse circa idem omnino obiectum diuersas cognitiones, vnam alterâ clariorem. quod nec apparentem dicit repugnantiam. sicut in indiuisibili puncto aëris si detur aliqua lux, non potest fieri vt aliquid illuminetur, aliquid non, quia non est aliquid, & aliquid; benè tamen vt totum illud indiuisibile punctum illuminetur quidem, non tamen totaliter: id est, vt in illo non sit tanta lux, quanta posset esse, quia solùm est lux vt vnum, poterat autem esse lux vt octo; per quod significantur quidem multæ partes lucis distinctæ, non tamen multa quæ illuminentur. Eodem planè modo dico, licet eadem indiuisibilis entitas hominis non possit secundùm aliquid cognosci, & non secundùm totum; posse tamen eamdem indiuisibilem clariùs & obscuriùs cognosci, iuxta diuersas cognitiones; per vnam tam clarè, vt distinguatur à plantis, seu ab his quæ non sunt animalia; non verò tantâ claritate, quæ sufficiat vt illam distinguamus à brutis, sicut potest cognosci eadem res per cognitionem, quæ dicitur definitum; non autem per clariorem, quam definitionem appellamus.

Indiuisibile obiectum potest totum, nec totaliter cognosci:

6

sic punctum semper totum, plus tamen vel minùs illustratur.

Applicatur similitudo indiuisibili obiecto.

Ex quibus colliges, quando dicitur, *cognosci animalitatem sine rationalitate*, seu *affirmari de aliquo esse animal, non verò rationale*; nihil aliud significari, quàm totam eam entitatem indiuisibilem cognosci in ordine ad operationes sensationis, & distingui à non animantibus; non verò cognosci in ordine ad operationes discursus, seu non distingui per cognitionem à non homine; ex parte verò obiecti tam clarè cognosci rationalitatem quàm animalitatem, & è contrario. Has dicimus præcisiones formales, siue conceptuum formalium, non quia per conceptus obiectum præscindamus; hoc enim esset relabi in obiectiuas præcisiones; sed quia ipsi conceptus sunt inadæquati, id est, non omnino explicantes illam rem, ita vt idem formalissimè explicet vnus conceptus quod alter, diuerso tamen modo. 7

Præcisiones formales non obiectum diuidunt, sed conceptus sunt inadæquati.

Hæc dixi circa formalitates creatas, quæ pari ratione intelligenda sunt in diuinis, inter ea quæ non distinguuntur virtualiter in ordine ad prædicata contradictoria, qualia sunt misericordia, iustitia, & alia attributa inter se; similiter in omnipotentiâ, virtus productiua leonis, & virtus productiua hominis, &c. hæc enim nullam habent ex parte obiecti distinctionem virtualem; vnde non potest vna sine aliâ videri, nec abstractiuè cognosci præcisione obiectiuâ; non secùs ac animalitas sine rationalitate, & è contrario. Sed sicut potest ita confusè cognosci homo, vt non distinguatur nisi à non brutis, nec possit illum intellectus explicare per conceptum respondentem voci *rationalis*, aut *rationalitas*;

Dicta iam applicantur diuinis, & quibus.

8

Explicatur exemplo coloris visi.

tionalitas; licet hanc eodem modo cognoscat ac animalitatem; & quando à longè videtur color, potest quidem distingui à non colore; non tamen à non albedine, licet visus eodem modo tangat rationem albedinis ac rationem coloris quæ est in obiecto: ita similiter potest quidem totus Deus cognosci, cognitione tamen ita inadæquatâ ac imperfectâ, vt, licet respectus omnes ad creaturas & attributa cognoscantur, non possit tamen intellectus illos omnino discernere & explicare, sed solùm possit dicere, *Est iustus*; an autem misericors, non possit. Similiter poterit dicere, *Deus continet Angelum*, non tamen dicere poterit, an leonem, licet ex parte obiecti tam cognoscat continentiam leonis, quàm continentiam Angeli: illud enim non est cognoscere vnam continentiam, & aliam ignorare, sed vtramque comparare cum Angelo, & vtramque non comparare cum leone: quia autem leo & Angelus sunt termini realiter distincti, nulla est repugnantia, quòd tota comparetur cum vno, & non cum altero.

Totus semper Deus inadæquatè concipitur.

SECTIO II.

Idem dico de visione, & ostendo illam æquè posse esse præcisiuam, ac cognitionem abstractiuam.

9 DOCTRINAM hanc adhuc ampliùs declaro, ostendóque, non solùm habere locum in cognitionibus abstractiuis, sed etiam intuitiuis. quod pauci benè obseruarunt. Repugnantia ergo præcisionum obiectiuarum tanta est in cognitione abstractiuâ, quanta in intuitiuâ. quia ea repugnantia desumitur ex indiuisibilitate obiecti, & incapacitate duorum prædicatorum contradictoriorum: sunt enim tam contradictoria, *cognosci abstractiuè*, & *non cognosci abstractiuè*, quam *cognosci intuitiuè*, & *non cognosci intuitiuè*, vt per se patet: ergo quoad præcisiones obiectiuas, eadem est ratio de cognitione intuitiuâ, quæ de abstractiuâ, & è contrario.

Tam abstractio quàm intuitio non præscindit obiectiuè;

Quoad formales verò eamdem etiam esse de vtrâque rationem, fusè ostendi, in Logicâ. Nunc sic breuiter probo, quia non omnis cognitio intuitiua: eo ipso quòd sit intuitiua, est omnino clara: sic visio albedinis à longè, licet sit intuitiua, potest esse tam confusa, vt nequeat discernere, an color ille sit albedo. sic in sententia communi cognitio experimentalis, quam quilibet habet de suis actibus amoris & intellectus, est intuitiua per species proprias, hoc est non ex discursu habita; & tamen per illam cognitionem non percipimus clarè, an illi nostri actus sint accidentia, an verò substantia, an spirituales, an materiales, & sic de aliis prædicatis quæ verè reperiuntur in eis actibus. & in omni visione externâ, quantumuis clarâ, idem omnino probatur: nam percipio rationem albedinis; an verò sit accidens, & respiciat essentialiter subiectum, an sit materialis, & similia, non percipio: ergo non est de ratione cognitionis intuitiuæ ita esse claram & distinctam, vt possit rationem reddere de omnibus his quæ habet obiectum; seu vt possit illud comparare cum omnibus terminis quos respicit, vel à quibus distinguitur. Ratio à priori huius rei est manifestissima: nam differentia inter cognitionem intuitiuam & abstractiuam in eo præcisè consistit, quòd illa sit per species immediatas, aut per concursum ipsius obiecti; abstractiua verò per mediatas, seu ex alio obiecto desumptas. At species immediata non differt à mediata in hoc, quòd illa sit omnino clara, hæc verò confusa: nam aliquando mediata potest esse clarior quàm immediata. sic in Deo clariùs & perfectiùs nosci possunt mediatè creaturæ, quàm in se ipsis immediatè. Differentia verò in eo consistit, quòd, vt dixi, vna desumatur ab ipso obiecto cognito; altera verò ab alio obiecto, è quo per discursum formalem aut virtualem cognoscitur. ergo ex hoc capite tam potest esse obscura species immediata, quàm mediata; ergo tam benè potest fieri præcisio formalis per cognitionem immediatam seu intuitiuam, quàm per abstractiuam seu mediatam.

vtraque tamen æquè præscindit formaliter.

Etiam intuitio est confusa.

10

Ratio à priori, quia species mediata & immediata non differunt quoad claritatem:

11 *sed differunt, quòd vna sit ab ipso cognito obiecto, alia ab alio.*

Obiicies: Visio est cognitio rei sicut est in se, vt non aliter res appareat in mente intuentis seu videntis, quàm sit in seipsâ; sed in seipsa habet omnes eos respectus & prædicata: ergo omnia illa debent ita cognosci, vt de omnibus illis possit reddi ratio, ergo repugnat formaliter præscindere per intuitionem. Hoc argumentum reputat Vasqu. disp. 48. euidentissimum, ad probandum Beatos non posse vllo modo vnum attributum sine alio cognoscere; etiamsi hi, qui abstractiuè Deum cognoscunt, possint id præstare. Sed nec solius Vasquez, sed omnium ferè de huius argumenti euidentiâ hoc est iudicium; etiamsi aliqui paulò clariùs loquentes, id solùm ad præcisiones obiectiuas applicent, putantes saltem in hoc differre visionem à cognitione abstractiuâ, quòd hæc possit obiectiuè præscindere, illa non. Verùm quoad vtramque præcisionem idem esse de vtrâque cognitione, satis superque ostensum est. P. Herize magis ad explicationem veram harum præcisionum formalium accedens, disp. 51. num. 17. respondet, eum qui intuitiuè cognoscit aliud, posse semper discernere illud, quid in se sit; non tamen in ordine ad omne connotatum distinctè. vnde colligit, non necessariò à vidente Deum debere omnes creaturas videri; etiamsi videantur omnia quæ sunt in Deo. verùm nec hæc solutio adhuc satisfacit: cùm enim ipse benè sentiat, esse prædicatum essentiale Dei continere creaturam hanc, sit inde euidenter, per visionem Dei non solùm non videri terminum omnipotentiæ, sed nec ipsum Deum vt est in se, sufficienter distingui. Quod manifestè ostendo; quia ille Beatus rogatus, non solùm de eâ creaturâ non poterit reddere rationem, dicendo an sit possibilis, an non; sed nec poterit dicere, Deum habere continentiam illius, seu in Deo esse continentiam illius: nam eo ipso quòd hoc diceret, cognosceret eam creaturam possibilem, quod à nemine potest negari: ergo ille non solùm de termino non potest rationem distinctam reddere, sed neque de respectu qui Deo est essentialis: ergo nec obiectum vt est in se, distinctè omnino cognoscit.

Obiicitur: Visio videt rem in se, quæ sic omnia habet in se.

Respondet Primò P. Vasquez, hinc in Deo vnum attributum sine alio non videri.

12

Sed contrà, vt suprà.

Respondet Secundò P. Herize: Intuitiuus semper videt quæ in re sunt ad intra.

Contrà, continere creaturas, est essentia Dei.

13 Hinc infero, malè ab eo negari, posse esse vllam visionem Dei etiam diuinitus, quæ ita confusè illum videat, vt non possit dicere, an sit trinus, omnipotens, &c. de quo fusiùs statim. Iam ergo obiectioni suprà num. 11. positæ respondeo, priùs tamen illam habere vim in cognitione abstractiuâ ostendo; ideóque nimium probare, quandoquidem & aduersarij saltem concedunt præcisiones has in cognitione abstractiuâ: sic ergo arguo, Vt cognitio abstractiua

Respondet Tertiò: Obiectio eadem est etiam contra abstractiuam.

vera sit, etiam debet cognoscere obiectum non aliter quam in se est: nam iudicium aliud dicere de obiecto quam ipsi obiecto conueniat, falsum est: atqui obiectum est in se indiuisibile: ergo per cognitionem abstractiuam non poterit in se cognosci, nisi indiuisibile, & consequenter totum, ideóque debebit ea cognitio omnia prædicata, & respectus, &c. noscere, non minùs quàm intuitiua.

Æquè implicat immediatè ac mediatè tangi indiuisibile, non totum.

Confirmo hoc, & simul absolutè respondeo argumento, quia *τὸ sicuti est*, quod dicitur conuenire visioni, præcisè in eo consistit, quòd fit per species proprias immediatas, iuxta ea quæ à me paulò antè dicta sunt: at esse per species immediatas, non magis arguit necessitatem cognoscendi omnia, quàm si cognosceretur per species mediatas; quia tam repugnat, rem indiuisibilem tangi mediatè & non
14 totam, quàm tangi immediatè, & non totam: ergo per illam particulam *sicuti est*, non declaratur specialis aliqua necessitas cognoscendi omnia magis, quàm per cognitionem abstractiuam. Vide ergo, quomodo possit cognitio abstractiua vera tangere rem indiuisibilem, non cognoscendo eam omnino perfectè; & idem dicito de intuitiuâ. In formâ respondeo: Cognitio intuitiua tangit rem *vt est in se*; distinguo, id est, tangit per species immediatas, & non tangit aliud, quam obiectum in se habeat, concedo maiorem; id est, *tangit in se omnino clarè, ita vt rem visam distinguat perfectè ab omni alio quod non est ipsa, seu vt illam possit comparare cum terminis omnibus, aut effectibus, quos illa res respicit*, nego maiorem: dixi enim paulò antè, & clarè probaui, non esse de ratione omnis cognitionis intuitiuæ, habere omnem claritatem & distinctionem circa suum obiectum; etiamsi aliqua possit esse tam perfecta quę eam habeat claritatẽ.

Ad formam applicatur responsio data;

applicatur etiam visioni.

Hinc fit, vt visio Dei, licet attingat totam entitatem Dei, & omnes respectus quos Deus habet ad creaturas, possit tamen tam exiguam
15 habere claritatem, vt non possit declarare Deum in ordine ad leonem, quem continet; sed vel solùm in ordine ad equum, vel fortè in ordine ad nullum; sed præcisè cognoscere, illum esse æternum, trinum, &c. Vnde, quoad hoc, tam benè possunt videntes Deum facere distinctionem rationis, quàm qui abstractiuè eum cognoscunt: potest enim vnus Deum cognoscere productiuum leonis, alter verò equi, & idem ipse per duas visiones, & tunc reflexè, per alium actum, iudicare Deum constare duplici eo respectu, non in se duplici, sed per modum duplicis à se cogniti per duos actus, & in ordine ad duos terminos. Hanc doctrinam valdè vtilem ad defendendam communem sententiam de visione creaturarum in Deo contra P. Vasquez oportet benè præ oculis habere.

Beati possunt in Deo facere distinctiones rationis.

P. Granadus ait, in Deo vnâ visione vnum, aliâ aliud videri citra præcisionem.

Aduerto P. Granadum num. 2. disp. 6. hanc veritatem ex parte benè agnoscentem, dum fatetur per vnam visionem beatam, posse videri respectum ad Petrum, per aliam ad leonem, &c. malè tamen negare, eam esse præcisiuam. Fundamentum illius est, quia quilibet beatus necessariò videt, Deum posse efficere omnia possibilia, & consequenter ibi noscit omnes respe-
16 ctus Dei, & non facit distinctionem qualem nos. Aduerto, inquam, hæc non benè doceri. Primò, quia (vt infrà dicam) etiam potest esse visio beata, quæ non noscat expresse, Deum posse omnia possibilia, dicam enim non aliter

Contrà Primò: Deus tantùm in particulari

Deum respicere creaturas, quàm hanc & illam in particulari; nec esse in eo vllum alium respectum ad creaturas in communi. Vnde non est maior necessitas in vidente Deum, noscendi eum posse omnia in communi, quàm noscendi eum posse hanc & illam in particulari. quod benè notatum video à P. Herize suprà num. 42.

respicit creaturas.

Secundò displicet, quia etiam nos hoc ipsum, id est Deum omnia posse, noscimus, & tamen facimus distinctionem rationis. Tertiò, quia in ordine & respectu particulari ad hanc creaturam vt talem, quòd à Beato ignoratur, redit tota difficultas: cùm enim ille ordo sit Deo intrinsecus, etiam vt talis, necessariò debet fieri distinctio rationis à Beato, si ille ignoretur, iuxta hucusque dicta.

Contrà Secundò, quia secundùm particulares eos respectus fiet præcisio.

SECTIO III.

Vbi dentur præcisiones obiectiuæ.

DIXI subsect. 1. in diuinis negandam obiectiuam præcisionem vbi non est distin- 17
ctio virtualis: nam inter ea prædicata diuina quæ virtualiter distinguuntur, necessariò debet concedi ea præcisio obiectiua: quando enim dico, *Essentia diuina*, non correspondet ex parte obiecti relatio (licet hæc identificetur essentiæ) aliàs idem significaret ex parte obiecti *relatio*, ac *essentia diuina*; & consequenter idem esset dicere *essentia*, ac dicere *relatio*. Vnde vlteriùs, tam vera esset hæc propositio, *Essentia producitur*, quàm hæc, *relatio producitur*; cùm tamen illa prior sit hæretica, hæc de fide. Idem vlteriùs efficaciter persuasi aliis propositionibus in diuinis, v. g. *Pater non est Filius*, seu, *distinguitur à Filio, Filius à Spiritu sancto*. Vnde infertur nomen *Pater*, seu conceptum de Patre, non significare idem omnino obiectum quod Filius significat, aut è contrario; aliàs idem esset dicere, *Pater non est Filius*, ac *Pater non est Pater*. quod in omni sensu falsum est.

Vbi distinctio virtualis, ibi præcisio obiectiua in Deo.

Exemplum fit essentia & relatio Dei.

Item in tribus SS. personis.

Recentiores aliqui vbique præcisiones omnes obiectiuas, etiam in diuinis, acerrimè negantes, in eas tamen tandem vel nolentes labuntur. Primò verò conantur ostendere, sententiam admittentem præcisiones in diuinis, fuisse traditam à Petro de Tarantasiâ, qui fuit postea Innocentius quintus, & tamquam periculosam in fide, delatam à Dominicanis ad Generalem Ordinis, à Diuo verò Thomâ benignè 18
explicatam: vnde hi mirantur, eam iam à recentioribus defendi, imò vlteriùs conantur probare, eam coincidere in sententiam Scoti, distinguentis naturam à filiatione ex naturâ rei. quæ opinio non est valdè probabilis. De hac obiectione egi in Logicâ; eíque abundè respondi, nos nihil aliud dicere, quàm quod ipsi acriter propugnant, scilicet, in diuinis inter essentiam & relationem esse virtualem distinctionem, in ordine ad prædicata contradictoria, vt scilicet essentia communicetur non communicatâ relatione. Quæ distinctio virtualis ferè est de fide, & longè abest à sententiâ Scoti; neque ad rem adfertur huc tota historia de Tarantasiâ: ille enim non solùm distinctionem virtualem in ordine ad prædicata contradictoria, sed aliam formalem, seu realem, qualis est inter modum & rem, videtur insinuare. Quòd si solùm ponat virtualem, non potest tutâ fide eius sententia impugnari. Nos ergo ab his recentioribus solùm

Neoterici aliqui in Deo negant præcisiones obiectiuas.

In re idem docemus, nempe distinctionem virtualem.

Tarantasius videtur plusquam virtualem distinctionem Dei dare.

solùm in eo differimus, quòd illi ponant virtualem distinctionem in ordine ad prædicata *communicandi & non communicandi*, *producendi & non producendi*; nos verò addimus esse etiam in
19 ordine ad hoc vt *cognoscatur*, & *non cognoscatur*. per quod semper manemus intra limites distinctionis virtualis: nam quòd hæc vel illa sint prædicata contradictoria, est per accidens ad distinctionem virtualem.

Ostendo neotericos etiam obiectiuas præcisiones Deo dare.

Ostendi insuper, eos concessisse præcisiones obiectiuas intellectus: dicunt enim, licet in conceptu relationis correspondeat tota Trinitas, & non minùs ipsa essentia, quàm relatio; tamen quando dicitur, *relatio producitur*, illud prædicatum, *producitur*, non affirmari de essentiâ, sed de solâ relatione. Vnde ego argumentatus sum: Atqui hoc est formalissimè præscindere in affirmatione, vt scilicet prædicatum illud cadat supra relationem, non supra essentiam; cùm tamen hæc duo sint idem realiter; redit ergo tota difficultas præcisionum.

Alij supponūt Primò, quòd rem esse cognitam, sit extrinseca denominatio. Contrà: De hoc nemo dubitat; sed per hoc nihil soluitur.

Alij verò, vt argumento suprà à nobis facto responderent, nonnulla obseruarunt. Primò, rem esse cognitam, vel attingi per cognitionem, esse denominationem extrinsecam à cognitione, atque ita cognitionem dici attingere totum illud quod denominatur cognitum. Verùm quis dubitat de huius suppositionis veritate? aut quid ad solutionem argumenti facit quòd sit denominatio extrinseca aut intrinseca? ego enim ar-
20 guo sic: Sicut esse cognitum est denominatio extrinseca, ita & productum est intrinseca; & sicut cognitio dicitur attingere totum id quod extrinsecè denominat, ita productio dicitur attingere totum id quod intrinsecè attingit. Quæso, iam explicent hi, cur possit productio intrinseca producere & tangere filiationem, non denominādo intrinsecè productam essentiam, vel tactam per productionem; & non possit cognitio extrinseca attingere eam filiationem, non denominando extrinsecè tactam essentiam. Certè hinc clarè ostenditur, eam suppositionem esse penitus impertinentem pro argumenti solutione.

Supponunt Secundò, ex suâ naturâ non posse cognitionem præscindere, nisi sit pluritas in obiecto. Contrà: quia petunt principium.

Secundò supponunt, eam esse naturam cognitionis, vt vbi non sunt duæ formalitates ex parte obiecti, non possit præscindere. Verùm in hac suppositione petunt manifestè principium: nam natura productionis non est, vt vbi non sunt duæ formalitates ex parte obiecti, nequeat vnam tangere sine aliâ; & inde ego apertè probo, idem esse de cognitione. Hi autem negant consequentiam, nullâ assignatâ disparitate.

21

Supponunt Tertiò nimis notum, productiuè tangi terminum, esse produci.

Obseruant Tertiò, idem esse potentiam productiuam attingere terminum, ac dare esse termino. Ecce supponunt iterùm quod est principium primum. Addunt, Potentia productiua Patris dat esse filiationi, non verò essentiæ; ideò dicendum per eam Potentiam attingi filiationem, non essentiam. Sed quid inde? hoc est antecedens mei argumenti ex fide desumptum; vnde arguo idem de cognitione dicendum, quòd scilicet possit dare esse cognitum relationi, non verò essentiæ; sicut productio dat esse in rerum naturâ relationi, non essentiæ, quod adhuc plus est, quomodo ergo per hoc ad consequentiam respondetur?

Supponunt Quartò, vt cognoscitiuè attingere, sit repræsentare formalitatem.

Obseruant Quartò, attingere per cognitionem nihil esse aliud quàm repræsentare formalitatem, quæ à parte rei est id quod per talem cognitionem exprimitur. Ecce hîc iam iterùm repetita prima obseruatio; etiam ego dico, attingere productionis nihil est aliud, quàm producere formalitatem, quæ à parte rei est id quod per talem productionem producitur. iam ergo assignetur disparitas, si quæ est. Iterùm dicunt, hoc debere refundi in diuersas cognitionis & productionis naturas; sed iam ostendi eandem omnino esse de illis rationem.

Sed idem dico de productione.

22

Tandem inferunt, fidem & necessitatem non cogere, vt difficultas ad cognitionem extendatur.

Contrà Primò: quia illi eam sic extendunt ad omnia prædicata Dei absoluta.

Post has obseruationes nihil aliud addunt, nisi non esse extendendam eam difficultatem ad *cognosci & non cognosci*; quia fides non cogit nos, nec est alia necessitas. Verùm iam suprà abundè necessitatem ostendi. Nunc miror valdè scrupulum horum, quia sine vllâ planè necessitate illam difficultatem extendunt ad omnia prædicata absoluta; ita, vt dicant, eodem sensu quo verum est: *Essentia communicatur, non verò relatio, hæc producitur, illa non*; etiam sit verum: *Deus misericordiâ miseretur, non verò iustitiâ*; aut, *Deus producit Petrum per virtutem productiuam Petri, non per productiuam Ioannis*, vbi ea contradictoria admittunt sine vlla penitus necessitate, vt ostendi in simili, agens de istis, *Homo rationalitate discurrit, non animalitate*. de quibus est eadem ratio quoad hoc, quæ de misericordiâ & iustitiâ Dei; & tamen inter essentiam & relationem, vbi alioquin datur magna distinctio virtualis, & sine eis præcisionibus obiectiuis intelligi vix quidquam potest, reformidant hi Auctores contradictoria ea prædicata in ordine ad cognitionem admittere. Ego

Contrà Secundò: quia idem negant in essentia Dei & relatione, respectu cognitionis.

23

sanè, licet multiplicem prædicata aliqua, non tamen concedo, nisi inter ea in quibus fides alia prædicata æquè contradictoria admittit. At hi prædicata multiplicant, & in materiâ seu quasi subiecto, vbi nec fides nec ratio vlla cogit, vt dixi, inter misericordiam & iustitiam, imò, quod grauius est, inter animalitatem & rationalitatem, & alias essentias creatas, eadem prædicata contradictoria concedunt, totam quantam difficultatem de mysterio SS. Trinitatis ad creaturas transferentes: quia, vt sæpè dixi, difficultas Trinitatis in hoc mysterio ingenia vexans, tota desumitur ex prædicatis contradictoriis, *identificari, & non identificari*; *produci, & non produci*. Hi autem dum alia æquè contradictoria in creaturis admittunt; nunquid non totam Trinitatis difficultatem transferunt in creaturas? Nunquid non, dum in ipso mysterio Trinitatis ea prædicata cognosci & non cognosci reformidant, camelum degluriunt, & culicem extricant?

Contrà Tertiò, sic transferunt mysterium SS. Trinit. ad creaturas.

SECTIO IV.

Soluuntur aliquæ obiectiones.

Obiiciunt Primò: Deus videt hoc mysterium sine præcisione.

SED obiiciunt, Deus cognoscit hoc mysterium perfectissimè, sine vllâ prorsus præcisione obiectiuâ, cùm tamen in ordine ad cognitionem Dei sit eadem difficultas: ergo nos idem poterimus præstare sine vllâ præcisione. Video communiter concedi antecedens; mihi tamen negandum videtur: nam, licet per apprehensionem, aut quasi apprehensionem Deus non præscindat, quia non repræsentatur illi essentia sine relationibus, aut è contrario; de fide tamen est, neque ipsum Deum affirmare de essentiâ, quòd producatur, licet affirmet id de relationibus: ergo saltem per affirmationem præscindit, ergo & per intellectum, cùm affirmatio sit actus intellectus.

24

Contrà, nam Deus etiam non apprehensiuè, sed affirmatiuè præscindit.

Propter hæc, disp. 5. Logicæ à num. 58. ostendi,

eo ipso, quòd detur distinctio virtualis in ordine ad aliqua prædicata contradictoria, debere dari in ordine ad intellectum, non solum in ordine ad confusum intellectum, sed & in ordine ad comprehensiuum & diuinum: nam affirmatio vnius, ex prædicatis illis contradictoriis, non potest conuenire adæquatè toti entitati; vnde necessum est, per affirmationem quasi partialiter eam entitatem attingi, sicut per alia prædicata contradictoria attingitur. Quod fortiùs ibi vrsi ex mysterio Incarnationis: ibi enim nouit Deus vnionem hypostaticam immediatè terminari ad filiationem; eam autem terminationem non affirmat de essentia, etiamsi hæc identificetur relationi:

Vrgetur idem exemplo incarnationis.

25 ergo etiam ipse Deus per eam notitiam, aliter videt prædicatum illud conuenire relationi, aliter essentiæ; quod est formalissimè præscindere in affirmatione.

Obiiciunt Secundò, Mysterium SS. Trinitatis est independens à possibilitate intellectus, & à præcisionibus obiectiuis; ergo male dicitur quòd non possit illud explicari sine his. Respondeo, à me non doceri, mysterium non posse esse sine præcisionibus, sed non posse explicari aut cognosci sine illis. Explicatio autem cùm sit actus intellectus, non est independens ab intellectu, sicut distinctio realis inter lapidem & plantam non constituitur per intellectum, nec pendet ab illo; eo tamen ipso quòd sit intellectus, & ibi detur distinctio realis, potest intellectus præscindere inter vnum & alterum, aliquid affirmando de vno quod non de altero: ita similiter dico, transeat, quòd possit esse mysterium SS. Trinitatis omni repugnante intellectu; dico tamen eo ipso, quòd detur tale mysterium, & existat intellectus, potest hic, imò debet, si illud velit explicare, præscindere saltem per affirmationem modo explicato.

Obiicitur Secundò, SS Trinitas est independens ab intellectu & præcisionibus.

Contrà: quia solum dico, hanc non posse . . . icari sine his

26 Tertiò obiiciunt: Quantumuis concedantur huiusmodi præcisiones, adhuc tota manet difficultas illarum propositionum in diuinis: nam licet formaliter in conceptu essentiæ non respondeat relatio, tamen materialiter & identicè respondet. Sicut in sententiâ præscindentium obiectiuè in creaturis, licet formaliter quando dico *animal*, non respondeat *rationale*; respondet tamen materialiter & identicè. At in diuinis nec materialiter est verum dicere, *essentiam produci*, ergo per præcisiones non fugis difficultatem. Hoc argumento vtuntur passim recentiores quidam, putántque eo retorqueri omnia nostra argumenta; immeritò tamen: nos enim ponimus tales præcisiones saltem quoad affirmationem, vt non solùm formaliter, sed nec materialiter & identicè, quod affirmatur de essentiâ, affirmetur de relatione: sicut enim, nec materialiter & identicè essentia producitur, ita

Obiicitur Tertiò: Detur ea præcisio, adhuc essentia Dei nec identicè producitur.

Contrà: quia nec identicè idem de essentiâ & relatione affirmatur.

27 similiter quando dico, *producitur relatio*, nec identicè nec materialiter de essentiâ affirmo productionem. vnde in eo conceptu non respondet vllo modo essentia. Nec multùm curo, quid dicat sententia admittens præcisiones in creaturis; imò addo, me hinc redarguere eam sententiam, quia tam contradictoria sunt, *correspondet formaliter*, & *non correspondet formaliter*, quàm, *correspondet materialiter*, & *non correspondet materialiter*. vnde minùs consequenter concedit ea sententia illa duo contradictoria, negat autem hæc: vide ergo, quàm parum nos vrgeat prædicta obiectio.

Sed hinc arguo tales præcisiones non esse ad creaturas transferendas.

SECTIO V.

Quid de præcisionibus in apprehensione.

HÆc dicta sint de præcisione quoad affirmationem; quoad apprehensionem verò, fateor aliquo modo posse deludi argumentum suprà factum pro præcisionibus. Hinc tamē à simili argumentor, quia si intellectus per affirmationem potest præscindere, cur non & per apprehensionem? Deinde Secundò vrgeo argumentum superiùs factum, quia vel conceptus explicatus per hanc vocem *Pater æternus*, significat idem, eodem omnino modo (hoc est quoad rectum vel obliquum) ac significat *Filius*, vel non: si non, teneo intentum; quia ab illo, quod ampliùs significatur per conceptum Filij, præscinditur per apprehensionem in conceptu Patris. Si verò dicas prorsus significare idem, ergo idem est ex parte obiecti, *Pater* ac *Filius* formalissimè, licet conceptus nostri sint distincti: sicut idem est ex parte obiecti *homo* ac *animal rationale*, licet conceptus sint valdè diuersi: ergo, sicut non potest dici in vllo sensu, *homo non est animal rationale*, vel è contrario, *animal rationale non est homo*, licet possit dici, *actus quo dico homo, non est actus quo dico animal rationale* (nam vnus est clarus, 28
alter confusus: obiectum tamen vtriusque idem est formalissimè,) ita non est verum dicere in diuinis in vllo sensu, *Pater non est Filius*, quod est hæreticum, licet possit dici, *actus quo dico Pater, non est actus quo dico Filius*: quia per illum cognosco Deum instar Patris creati, per istum verò instar Filij creati, res autem cognita per vtrumque, est eadem formalissimè, non minùs quàm cognita per duos actus, quibus Petrus & ego dicimus, *Pater æternus*. ergo sicut non obstante distinctione virtuali non est verum in vllo sensu, *Pater æternus non est Pater æternus* (quia idem significat vnus terminus ac alter) ita similiter, etiam datâ distinctione virtuali, non erit verum vllo modo, *Pater non est Filius*: quia idem omnino est significatum vnius vocis ac alterius; sicut etiam propter eandem rationem, non est verum à parte rei in diuinis, *Verbum non est Filius*, licet diuersissimi actus sint, quo concipitur instar verbi humani, & quo concipitur instar filij humani. nec item est verum, *Tota Trinitas non est tota Trinitas*, quia est idem vtriusque significatum.

Argumentum hoc præcisionis etiam in apprehensione valet:

nam si affirmatiuè, cur non apprehensiuè præscinderetur?

Probo, apprehensionibus Patris & Filij.

E contrario absurda deduco.

Hoc argumentum conuincit, Beatos dum dicunt, *Pater non est Filius*, imò & Deum ipsum, in eodem iudicio præscindere in apprehensione, respondente termino *Pater*, & respondente termino *Filius*. Ne autem videamur Dei cognitionem imperfectam facere, notaui eâ disp. Logicæ, etiam in conceptu Patris totam Trinitatem cognosci, diuerso tamen modo quàm Patrem ipsum: hic enim cognoscitur in recto, aliæ verò personæ in obliquo, licet perfectissimè cognoscantur; sic, quando Deus cognoscit caussam, cognoscit & effectum in illâ, tam perfectè ac ipsam caussam; hanc tamen in recto, effectum in obliquo. quo pacto & tollitur imperfectio, quæ ex præcisionibus obiectiuis videbatur prouenire cognitioni diuinæ, & propositiones suprà positæ rectè explicantur. Nam ad veritatem propositionum solùm consideratur identitas inter rectum subiecti, & rectum prædicati, etsi connotata in obliquo sint diuersa, & in propositionibus negatiuis solùm attenditur ne

29 Hinc & Beatus & Deus ita præscindit apprehensiuè.

In conceptu Patris tota Trinitas cognoscitur.

Rectum & obliquum obiectum Deus æquè perfectè cognoscit.

Veritas quoad recta extremorum

tenditur in propositionibus negatiuis.

ne recta sint idem, licet obliqua idem sint. Cùm ergo rectum significati Patris, & significati Filij, non sint idem, licet obliqua idem sint; absolutè verè dicitur, *Pater non est Filius*, quod, vt dixi, non
30 potest intelligi, si idem omnino sit rectum vtriusque vocis.

Dicet: Cognitio Filij in obliquo est idem cum cognitione Patris in recto, ergo non præscindit.

Adde, illam scientiam Dei non esse imperfectam, quia realiter identificatur cum eâ notitia, quæ in recto cognoscit alias personas. Ex hoc tamen potest obiici: Ergo iam ea cognitio non est realiter præcisiua inter Patrem & Filium quoad apprehensionem; quia illa cognitio non habet realem negationem cognoscendi, seu apprehendendi in recto alias personas. Hoc argumento probaretur, etiam quando dico, *Petrus non est Paulus*, me non præscindere inter Petrum & Paulum: nam idem iudicium (quod in sententiâ aduersariorum est indiuisibilis qualitas) cognoscit Petrum & Paulum, & consequenter non habet negationem apprehendendi aliquem ex illis. Similiter probaretur, nec Deum qui vnico actu realiter cognoscit Petrum & Paulum, præscindere inter eos. quod tamen nullus docet.

Contrà: Sic simplex actus simul diuersa percipiens, inter ea non præscinderet.

Apprehensio Patris non tangit in recto Filium.

Respondeo ergo, me in præsenti solùm contendere, apprehensionem illam *Patris*, prout ratione nostrâ distinctam ab alterâ *Filij*, non
31 tangere Filium in recto, sed solum Patrem; quod est necessarium ad veritatem iudicij negatiui. perinde ac quando dico, *Petrus non est Paulus*, illa apprehensio tenens se ex parte subiecti, non tangit Paulum; & illa tenens se ex parte prædicati, non tangit Petrum: vnde rectè dicit, *Petrus non est Paulus*; quod non posset fieri, si prout ratione distinctæ, idem prorsus omnino vna tangeret ac alia, & vtrumque ex parte prædicati, vtrumque ex parte subiecti apprehenderetur. Quòd si has præcisiones mihi concedas in diuinis, sum contentus, neque aliquid ampliùs ego prætendo in cognitione diuinâ.

Si apprehensio subiecti, & iudicium tangeret etiam prædicatum in recto, non posset dici, Petrus non est Paulus.

Dices, Vnde probatur, cognitionem diuinam terminatam ad paternitatem, distingui à seipsâ vt terminatâ ad filiationem. Dico, eam supponi.

Replicabis, à me in hac solutione peti principium: nam in eâ suppono, quòd ratione nostrâ distinguatur cognitio diuina, prout terminata ad paternitatem; à se ipsâ, prout terminata ad filiationem; cùm tamen aduersarij dicant, non posse nec ratione nostrâ concipi in Deo vllam formalitatem cognitionis, quæ dicat, *paternitas*; & quæ non dicat simul *filiatio & spiratio*. Respondeo, negando non admitti ab aliis eam distinctionem rationis inter eas cognitiones: quòd si negetur, ego eam aliunde probo (non petendo principium) probo enim, quia non repugnat me apprehendere Deum dicentem, *Filiatio non est spiratio*, & me non apprehendere eum dicentem, *Filiatio est idem cum essentiâ*. Quæ enim repugnantia in eo, quòd ego noscam aut cogitem de vno non cogitando de altero? hoc autem est ratione
32 nostrâ distingui vnam cognitionem Dei ab alterâ; sicut possum cogitare Deum dicentem, *Petrus existit*, non cogitando tunc, an dicat, *Paulus existit* & hoc est, eas duas cognitiones ratione nostrâ distingui: ergo hæc distinctio per rationem non supponitur à me sine ratione.

Probatur etiam ea distinctio.

De hac doctrinâ dixêre nonnulli, eam esse verissimam; nihil tamen in eâ singulare me dixisse, quod non fateantur omnes: quis enim negabit, posse nos ratione nostrâ concipere vnam cognitionem Dei, prout terminatam ad relationem, non concipiendo illam prout terminatam ad essentiam? Denique dicunt modum loquendi malum esse, quia absolutè & realiter Deus omnia cognoscit.

Verum miror, hos recentiores, qui toties & audiuerunt & legerunt P. Hurtadum, aliosque nonnullos magni ingenij recentiores, negantes etiam per cognitionem abstractiuam posse obiectiuè in Deo præscindi, quòd iam dicant id ab omnibus concedi. Secundò cùm absolutè sine vllâ limitatione alij communiter negent, per cognitionem intuitiuam vllam posse fieri præcisionem obiectiuam, satis apparet, me aliquid dixisse quod est subdubium; & posset videri durum, nisi ita fuisset declaratum à me. Tertiò, quòd dicunt, certum esse, & à nemine negari me posse concipere vnam cognitionẽ Dei prout terminatam ad relationem, nõ ad essentiam, falsum est. Nam Hurtadus & multi alij id negant, sicut nos negamus posse concipi ratione nostrâ cognitionem vllam diuinam terminatam ad animalitatem hominis obiectiuè, quæ non terminetur etiam obiectiuè ad rationalitatem: ergo aliquid ibi singulare est inter essentiam & relationem propter distinctionem virtualem

Denique quod vltimò obiiciunt de modo loquendi, est quærere nodum in scirpo: nam satis consului ego ibi modo loquendi. Et falsum est realiter loquendo, Deum in affirmatione non præscindere, quia, vt fusè iam ostendi, prædicatum, *Producta est, & vnita est immediatè hypostaticè humanitati*, tantùm Deus realiter affirmat de filiatione, non de essentiâ ei identificatâ. Sed de his satis. iam ad nostram materiam.

SECTIO VI.

Quo pacto visio Dei possit esse præcisiua.

Est in Deo distinctio virtualis:

SVPPONO aliunde, inter essentiam & relationem dari distinctionem virtualem; item, inter intellectionem & volitionem diuinam: quia à parte rei per intellectionem procedit verbum, & non per volitionem. de quo fusè disput. præuiâ ad mysterium Trinitatis. Inter alia verò attributa iustitiam, misericordiam, &c, eam non dari, quia non sunt capacia prædicatorum contradictoriorum; & à parte rei Deus per iustitiam miseretur, & per misericordiam punit; licet nostro modo concipiendi Deus solùm dicatur misericordiâ misereri, non iustitiâ; id est, illa entitas cognita à nobis instar misericordiæ creatæ, non punit; punit verò cognita instar iustitiæ creatæ, per quod non significatur 33
distinctio ex parte iustitiæ & misericordiæ, sed solùm ex parte nostrorum conceptuum; sicut in nobis inter animalitatem & rationalitatem. quo posito, sit

non tamen inter attributa.

Conclusio prima. Indistincta virtualiter omnia simul videntur necessariò.

PRIMA CONCLVSIO. Prædicata diuina, quæ non distinguuntur virtualiter, omnia debent necessariò videri, si vnum videatur. Patet euidenter ex dictis à num. 1. quia nec per cognitionem abstractiuam potest vnum ab alio præscindi, ergo nec per intuitiuam; vnde nec misericordia sine iustitiâ, neque à contrario, potest videri; sicut nec potentia productiua vnius creaturæ, & respectus transcendentalis ad vnam, nisi omnes potentiæ & respectus ad omnes creaturas eodem modo videantur ex parte ipsius Dei, qui est obiectum primarium, & in quo omnes potentiæ sunt vnum quid indiuisibile, etiamsi termini sint distincti.

Probatur Primò, quia nec abstractiuè præscinduntur.

Probant alij Secundò, fore aliàs visionem

Hanc conclusionem inde alij probant, quia si vnum attributum videretur absque alio, sequeretur visionem omnium attributorum esse

 infinitam;

infinitam ex infinitis attributis.

infinitam; quia quò plura attributa videret, eò esset perfectior: ergo quæ videret infinita, haberet perfectionem infinitam. Hæc tamen probatio manifestè in primis repugnat doctrinæ horum Auctorum, qui aliunde docent, non

34 *Contrà Primò, quia ponunt numero finita attributa.*

esse infinita numero attributa diuina, cessat ergo illa calculatio. Secundò, quia illa calculatio nulla est, vt dicam infra, ostendens in Deo posse videri infinitas creaturas. Tertiò, quia si ratio hæc valeret aliquid, probaret nullam esse posse visionem, quæ infinita illa attributa videret; at, quòd non possit vnum sine alio, & consequenter finita attributa videri, non ostenderet vllo modo. Quod sic clarè cõfirmo, etiamsi visio omnium creaturarum repugnaret, quia esset infinita; non tamen sequeretur repugnare, vnam creaturam videri sine alia? imò quia omnes non possunt, dicis posse vnam sine alia; ergo licet visio, quæ videret infinita attributa, esset infinita, non sequeretur tamen repugnare, videri vnum attributum sine alio; sed præcisè sequeretur, non posse omnia videri simul.

Contrà Secundò: licet non infinita, tamen aliqua creatura videntur, ergo & attributa.

Non potes supponere, attributa omnia videri.

Dices, supponere te aliunde, omnia posse videri attributa. Contrà, hoc ipsum iam vocatur in dubium, ergo non debet supponi. Contrà Secundò, quia nisi recurrendo ad rationem nostram paulò antè positam, non potest ostendi

35 necessitas videndi omnia attributa: ergo ratio nulla est, quidquid sit de veritate conclusionis, quæ intenditur.

Contrà Tertiò: Nec præcisione formali vnum sine alio videretur.

Tertiò, quia hæc ratio eodem modo probat, nec per præcisionem formalem posse vnum attributum videri sine alio; consequens autem esse falsum infra ostendam. Sequela verò probatur, quia licet is qui videt Deum, attingat ex parte obiecti omnia; si tamen ea ita videat, vt non possit reddere rationem de omnibus, minùs perfectam habet visionem, quàm qui de omnibus: ergo quò de pluribus potuerit reddere rationem, eò visio erit perfectior: ergo si de omnibus, erit infinita, vt hi arguebant: constet ergo eam probationem bonam non esse.

Conclusio secunda: Datur visio formaliter præcisiua.

SECVNDA CONCLVSIO. Præcisiones formales suprà num. 5. explicatæ, id est, visiones Dei inadæquatæ in se, licet adæquatæ respectu obiecti, quatenus totum obiectum explicant, non totaliter, possunt dari, & de facto dantur. Posse dari, patet ex dictis suprà à num. 5. nam idem obiectum indiuisibile potest videri clariùs aut confusiùs, vt quando à longè video albedinem, non tamen discerno an sit albedo;

36 *Sic à longè video albedinem, nec nisi colorem esse, respondere possum.*

illa visio etiam in aduersariorum sententiâ non est præcisiua obiectiuè, tangit enim omnes formalitates obiecti, etiam ipsam rationem albedinis; & tamen quia est confusa, non potest dicere esse albedinem, licet possit dicere esse colorem. Hoc modo potest esse aliqua visio Dei tam imperfecta, vt, licet totum Deum cognoscat, tamen non possit dicere, *Illud obiectum quod video, est Deus*, sed solùm, *est ens*; alia verò visio parum clarior, quæ dicat, *Illud obiectum est substantia*, & sic descendẽdo per omnia prædicata, quæ sunt in Deo: quo pacto etiam potest cognoscere, Deum esse vnum, non verò an sit trinus; licet ex parte obiecti etiam attingat trinitatem eodem modo ac vnitatem. Et in hoc sensu non potest dubitari de veritate sententiæ asserentis essentiam sine relatione posse cognosci. Obiectio, quæ contra hanc conclusionem fieri poterat, ex eo quòd visio sit cognitio rei sicut est in se, soluta est suprà num. 5. & 6.

Exempla variarum visionum Dei.

Hinc est cur in Deo non necessariò omnis creatura videatur.

Ex hac doctrina clarè explicatur, quo pacto, licet in Deo videantur creaturæ, & licet Deus æqualiter omnes respiciat, non sit tamen necessum in Deo viso omnes creaturas videri, sed vna possit videri sine alterâ. in quo valdè torquentur, qui præcisiones obiectiuas negant in visione beata, & concedunt in creaturis. Dico ergo, ex parte obiecti, quemlibet Beatum

37 *Quod sic explico:*

non magis cognoscere respectum Dei ad vnam creaturam quàm ad omnes; sed tamen quia non attingit illum respectum omni claritate & distinctione, non deuenit ex cognitione ipsius nisi in cognitionem vnius creaturæ v. g. & non in cognitionem omnium, ideóque non potest de Deo affirmare, *nisi illum esse productiuum illius creaturæ*; an autem etiam aliarum, non potest. Et quoad hoc pũctum, non potest reddere rationem de eo attributo diuino, aut prædicato intrinseco sub eo conceptu, ac si verè & realiter illud non tangeret, & obiectiuè præscinderet. in quo eadem planè est ratio de visione quæ de cognitione abstractiuâ. Quod non benè considerarunt multi, & præsertim Vasquez, qui sæpè hanc doctrinam repetit, scilicet, videntes Deum necessariò debere omnia cognoscere, nec posse nosci vnum attributum sine alio, aut Deum non posse cum vnâ creaturâ comparari, quin cum omnibus. quod constat esse falsum ex dictis, si de præcisionibus formalibus sit sermo; si verò de præcisionibus obiectiuis, verum est. Hoc tamen non est proprium visionis, sed omnis cognitionis etiam abstractiuæ, iuxta dicta.

Intuitio & abstractio pari modo præscindunt formaliter.

Hoc P. Vasquez non aduertit.

Obiicitur Primò: Si continentia omnis creatura, ergo & omnis creatura videtur.

Dices, Si eodem modo ex parte obiecti attingitur continentia vnius creaturæ, quo continentia alterius, cur vna præ aliâ cognoscitur in Deo, seu cur potest magis affirmare, Deum vnam continere quàm alteram? Hoc argumentum valdè nonnullos torquet, qui putant sine præcisionibus obiectiuis ei satisfieri non posse;

38 *Contrà: Vt idem magis minúsve clarè videtur; sic æquales claritates adhuc ex se diuersæ sunt.*

sed nos facilè respondemus: Sicut circa idem obiectum potest esse maior & minor claritas, ratione cuius idem indiuisibile obiectum magis & minùs distinguatur; ita etiam posse esse diuersas claritates, licet quasi in magnitudine æquales, ex quibus proueniat id, licet per vnum non cognoscatur obiectum clariùs; tamen quia diuersâ claritate cognoscitur, diuerso etiam modo distinguatur obiectum, & comparetur in ordine ad diuersos terminos. vnde quod Angelus magis cognoscatur in Deo quàm homo, non prouenit ex eo quòd ex parte Dei magis attingatur respectus ad Angelum quàm ad hominem; sed præcisè ex tali claritate in specie, quæ ex se repræsentat illud obiectum in ordine ad Angelum, non verò in ordine ad hominem; hoc autem habet visio illa formaliter per suam essentiam: sicut licet cognitio, quâ dico *homo*, & quâ dico *animal rationale*, habeant idem obiectum, tamen vna per suammet essentiam taliter repræsentat illud, alia verò aliter. Sed hinc

Explico per Angelum, quia magis quàm homo in Deo videtur:

& exemplo definitionis & definiti.

39 *Obiicitur Secundò: Vt claritates, sic affirmationes fiunt diuersa præcisione obiectiuâ.*

Obiicies Secundò: Ex prædictâ diuersitate claritatis prouenit, vt possim dicere de Deo, illum esse productiuum Angeli, non verò possim dicere esse productiuum hominis: ergo iam per affirmationem prædico de Deo virtutem productiuam Angeli non prædicatâ virtute productiuâ hominis: quæ tamen sunt idem realiter; ergo præscindo obiectiuè saltem per affirmationem.

Contrà, quia totum

Respondeo ex parte obiecti, me non minùs prædicare virtutem vnam productiuam quàm alteram;

Deum visum inadæquatè concipio ad hoc vel illud.

alteram; sed quia totam illam virtutem explico conceptu inadæquato in ordine ad Angelum, non verò in ordine ad hominem, videor affirmare solam virtutem productiuam Angeli, non verò hominis. perinde ac quando dico, *Petrus est homo,* non tamen dico, *Petrus est animal rationale*, proculdubio nec per affirmationem præscindo inter hominem & animal rationale; sed quia inadæquatè illum concipio, explico illum tali voce & tali conceptu, non verò altero conceptu & voce, quâ potest explicari: vnde videor quasi quid noui de illo affirmare, cùm tamen nihil noui affirmem ex parte recti, sed nouo modo in ordine ad diuersa extrinseca connotata. Hoc argumentum ideò nonnullis ingerit difficultatem, quia eo ipso quòd nouis vocibus & conceptibus obiectum explicetur, putant etiam aliquid noui in obiecto ipso explicari, cùm tamen hoc falsum sit, vt ex dictis patet.

Idem Deus non eodem modo refertur ad diuersa connotata.

40 Tertia Conclusio. Inter essentiam & relationem, intellectum & voluntatem de facto dantur præcisiones obiectiuæ, etiam in Beatis; saltem quoad affirmationem, quod suprà ostendi, dum Beati dicunt, *Essentia non producitur*, quia prædicatum illud *non producitur*, non affirmatur de relatione: quoad apprehensionem verò diuinitus potest etiam per visionem Dei videri essentia sine relatione, intellectus sine voluntate, & è contrario. Hæc sententia est communis inter Scotistas: ex nostris eam defendit P. Salas tom. 1. in 1. 2. quæst. 3. tract. 2. disp. 4. sect. 2. vbi multos refert pro eâ Auctores. Eandem suppositis præcisionibus obiectiuis, defendendam esse probat latè P. Hurtadus disp. 6. Metaphysicæ sect. 6. vbi ostendit PP. Suarez & Molinam etiam inuitos eas concessisse, dum dicunt, non omnes Beatos videre actus liberos Dei, cùm tamen hi sint idem realiter cum essentia diuinâ. Probatur conclusio ex nostris principiis: nam ea distinctio virtualis in ordine ad prædicata contradictoria sufficit etiam in ordine ad *cognosci & non cognosci, videri & non videri*, vt suprà ostendi: ergo nulla est repugnantia, quòd detur aliqua visio quæ solùm respiciat essentiam, non verò relationes; sicut sola essentia communicatur, nullo autem modo relationes.

Conclusio tertia: Præcisiones obiectiuæ sunt in Deo & in Beatis affirmatiuæ. Apprehensiua etiam visionis præcisio non implicat.

Ita Scotistæ & P. Salas cum multis.

P. Hurtadus ait, Molinam & Suarez inuitos idem concedere.

Probo ex distinctione virtuali, quia sufficit etiam præcisioni visionis.

41 Confirmo. Vnio hypostatica solùm de facto terminatur physicè immediatè ad relationem Verbi, non ad essentiam: ergo idem poterit esse in ordine ad visionem Dei. Confirmo Secundò, ex communi sententia de actibus liberis, qui, licet sint aliquid identificatum realiter cum Deo, non tamen necessariò videntur per visionem Dei: ergo similiter, licet relatio identificetur essentiæ, poterit hæc sine illâ videri.

Confirmo Primò, ex vnione hypostatica:

Secundò, ex actibus liberis Dei.

Dices Primò: Visio terminatur ad rem sicut est in se, ergo non potest vnum sine altero videri. Retorqueo argumentum in vnione hypostaticâ, quæ etiam terminatur ad rem sicut est in se; & tamen potest terminari ad relationem, & non ad essentiam. Respondi suprà huic obiectioni, visionem terminari ad rem sicut est, non tamen semper adæquatè: vnde si res habeat distinctionem virtualem, ratione cuius habeat duas quasi formalitates, potest ad vnam terminari, & non ad alteram; sicut & productio in diuinis terminatur ad relationem, & non ad essentiam, licet terminetur ad rem prout est in se, non adæquatè, sed inadæquatè. Aduerte, hoc argumentum non esse difficilius contra præcisiones obiectiuas quàm contra formales: si enim sine obiectiuis possum totum obiectum

Obiicitur Primò: Visio est ad rem in se vt sit.

Contrà Primò: Etiam vnio hypostatica sic se habet.

Contrà Secundò: Est ad rem in se non tamen semper adæquatè.

42

Contrà Tertiò: Obiectio æquè est contra præcisiones formales.

intueri, vt tamen non possim de toto reddere rationem; idem poterit contingere per obiectiuas, si aliunde in obiecto detur distinctio virtualis in ordine ad prædicata contradictoria: nam quoad punctum ignorantiæ per visionem, idem est formaliter præscindere, ac obiectiuè, vt & suprà notatum est.

Dices Secundò: Licet essentia distinguatur virtualiter à relatione, est tamen necessariò cum illa connexa: ergo visa essentiâ videtur connexio, & ex hac videtur relatio. Respondeo, non quamcumque cognitionem connexionis ducere in cognitionem termini, sed illam quæ est omnino explicita; vt patet in visione albedinis: licet enim hæc respiciat essentialiter Deum, non tamen eius visio cognoscit Deum. idem est in essentiâ respectu relationis.

Obiicitur Secundò: Nexus essentia & relationum videtur, ergo & hæ. Contrà: Non nisi perfecta notitia nexus, notificat connexa.

SECTIO VII.

Quomodo de facto visio terminetur ad Deum.

Prima Conclusio. De facto Beati distinctè & clarè vident Deum, trinum & vnum. Hæc est communis inter Theologos, & probatur ratione etiam communi: nam ea quæ nunc per fidem credimus, posteà clarè intuebimur, iuxta illud Pauli 1. Corinth. 13. *Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem.* Præterea addi potest ratio altera desumpta ex conceptu beatitudinis. Si enim Beati tam confusè viderent Deum, vt non possent ex vi eius visionis distinguere trinitatem personarum & vnitatem essentiæ, non dignoscerent in Deo maximam ipsius perfectionem, & consequenter carerent præcipuâ beatitudine. Hæc tamen ratio non est admodum efficax, vt dicam, agens de beatitudine, Tomo 2. 43

Conclusio prima. De facto Deus trinus & vnus clarè videtur.

Secunda Conclusio. Non solùm ex parte obiecti correspondent de facto Beatis attributa & perfectiones diuinæ, sed etiam ita clarè eas cognoscunt, vt possint eas distinguere: hoc est dicere, esse in Deo omnipotentiam, iustitiam, &c. Hæc probatur ratione immediatè antè facta, quæ hic specialiter habet locum. Nam quantumcumque obiectum sit infinitè delectabile, si ita obscurè cognoscitur, vt non distinguatur eius delectabilitas, nullam potest caussare beatitudinem: licet enim visui proponatur iucundissimum obiectum, amœnissimus v. g. hortus, si tamen ipsum ita obscurè videat, vt non possit distinguere varietates florum, figurarum proportiones & correspondentias, &c. non magis eum delectabit, quàm si videret sordidum lapidem: ergo visio Dei, quæ est beatitudo satians animam, non solùm debet habere Deum pro obiecto, sed etiam ita clarè & distinctè, vt percipiat perfectiones proprias Dei, quæ caussant delectationem & satietatem.

Conclusio secunda. Ex parte Dei & visionis distinctè videntur attributa: quia nulla delectabilitas nisi distinctè percepta beat.

Aduerte, P. Suarez lib. 2. de Attributis Dei, cap. 24. & Salas suprà disp. 3. malè sentire de docentibus, de facto Deum videri sine attributis & relationibus: quia, vt dixi, si hæc non viderent, non possent satiari (quidquid sit in ordine ad potentiam absolutam.) & ad hunc sensum explicandi sunt Patres, docentes per visionem Dei omnia, quæ in ipso sunt, videri.

Suarez & Salas notant eos qui aiunt videri Deum sine attributis.

Hinc obiter intelliges, non omnem visionem Dei possibilem esse beatitudinem nostram; sed

Non omnis visio Dei est beatitudo nostra.

sed illam, quæ distinctè Dei pulchritudinem discernit: illa enim ita confusa, vt præcipua Dei prædicata non distingueret, sine dubio non bearet animam.

Conclusio tertia. Beati non vident in Deo omnes creaturas.

45 TERTIA CONCLVSIO. Non omnes Beati de facto ita distinctè & clarè vident omnipotentiam & scientiam Dei, vt possint illam explicare in ordine ad omnes terminos in particulari distinguendo illos inter se. Hæc est fere omnium Theologorum; imò maior pars putat, repugnare visionem creatam, quæ ita distinctè omnipotentiam cognoscat, vt in eâ penetret omnes effectus possibiles in particulari. Sed de hoc, dante Deo, infra. Hinc conclusio probatur, quia nullus Beatus videt in Deo omnes creaturas possibiles (excipio humanitatem Christi Domini, de qua suo loco.) Id ex Scripturâ suadetur a multis: nam passim Angeli dicuntur multa ignorare. Sic Isaiæ 63. Danielis 10. & Matth. 24. Hæc tamen testimonia non persuadent quidquam de creaturis possibilibus, sed de futuris. Pro possibilibus verò vix video auctoritatem aliquam Patrum, aut Scripturæ, quæ id confirmet; communis tamen Theologorum consensus eam satis probat: agimus enim iam, non quid sit possibile, sed quid de facto detur. In quo puncto efficax argumentum est communis auctoritas, præsertim cùm vtcumque sit arduum, ostendere, id non etiam repugnare diuinitus, cur ergo sine necessitate de facto concedetur? Obiectionem contra hæc solutam sect. 8. Alia ratio etiam adfertur communiter ex inæqualitate meritorum, quæ postulat vt vnus altero distinctiùs & clariùs Deum cognoscat. Sed neque hæc vrget: nam inæqualitas stare posset, etiamsi omnes creaturas quilibet videret, de quo alibi.

quia nemo videt omnia possibilia.

Scriptura tantùm de futuris loquitur.

Inæqualitas meritorum stare deberet ab omnibus omne creaturæ viderentur.

46

SECTIO VIII.

Quid de actibus liberis.

Conclusio prima. Non omnia libera decreta ex parte Dei videntur. Quorumdam pro eâ ratio.

PRIMA CONCLVSIO. Decreta Dei libera non omnia clarè & distinctè attinguntur à Beatis. Hanc fortè quis inde probari posse putaret, quòd sæpè Beati Deum orant pro rebus, quas tamen non obtinent, vt communis est omnium consensus: si autem viderent distinctè omnes actus liberos Dei, quà tales, & consequenter decretum ipsius efficax non faciendi illam rem, pro quâ orant, non possent orare vt Deus eam faceret; quia orarent, vt vel Deus mutaret suam efficacem voluntatem, vel vt illa non obtineret effectum: quod vtrumque repugnat.

Reiicitur.

Hæc tamen ratio non videtur posse subsistere: nam Christus Dominus etiam orauit Patrem in horto vt à se calicem passionis transferret, quod tamen non obtinuit; certum autem est ipsum nouisse actus liberos Dei: ergo etiamsi Beati eosdem nouissent, potuissent orare pro his quæ tamen non essent obtenturi. Confirmo ex dicendis infrà in materiâ de Prædestinatione. Potuit Christus orare pro prædestinatione præcedentium Patrum, vel vt minimùm, pro futuris; cùm tamen habuerit scientiam de omnibus actibus liberis Dei, seu de omnibus futuris prædestinatis: ergo idem posset de Beatis dici. Argumento in formâ respondeo, in eo priori orationis non intelligi visionem futurorum, vnde eos posse tunc orare, perinde ac si in eo instanti nihil de eis actibus scirent; nec ideò orarent, vt vel Deus mutaret voluntatem, vel vt ea cassa redderetur. Vide quæ infra dicam de Christo Domino.

Beati scientes futura adhuc orare possunt.

47

Bona probatio conclusionis.

Aliunde ergo probanda est conclusio, ex eo scilicet, quòd Scriptura, Patres & Theologi communiter docent (vt paulò antè ostendi) non omnes Beatos videre omnia futura; si autem viderent distinctè actus liberos omnes, viderent etiam futura omnia, quæ per illos actus vel amantur vel cognoscuntur.

Conclusio secunda. Potest obiectiuè essentia sine actibus liberis videri.

SECVNDA CONCLVSIO. Quandoquidem supponimus distinctionem virtualem magnam inter essentiam Dei & actus liberos; hi enim non existunt necessariò, sic verò illa; possumus etiam dicere, non esse necessarium, nec quidem ex parte obiecti, attingi actus liberos per visionem Dei. Patet: nam vbi ea datur distinctio, potest dari præcisio obiectiua, vt suprà dixi, ergo & inter essentiam & actus liberos.

Conclusio tertia. Actus liberi à Beatis videri possunt obiectiuè.

TERTIA CONCLVSIO. Esto nulla creatura futura videretur a Beatis, adhuc possent ex parte obiecti actus liberi videri. Hæc est contra aliquos recentiores, qui inde probant, visionem Dei non tangere eos actus ex parte obiecti: quia ea visio esse posset, etiamsi illi actus non essent in Deo, ergo illos non tangit. Nostra autem conclusio facilè suadetur: nam (vt suprà diximus, & hi admittunt) potest aliquod obiectum tangi ita confusè, vt non sciat qui illud tangit, dicere, Est tale aut tale, ideò potest potentia creatiua Petri tangi, ita vt Beatus non possit dicere, Ibi est talis potentia: ergo etiamsi Beatus nequeat dicere, In Deo est volitio de saluando Petro, & consequenter, etiamsi non cognoscat vt futuram eam salutem, poterit tangere tamen eâ parte obiecti eam volitionem.

Ad argumentum aduersariorum respondeo, illud non esse contra nos: quia in conclusione solùm dicimus, esto non videantur creaturæ futuræ, posse videri ex parte obiecti actus liberos, siue interim re ipsâ ea visio in se pendeat ab eis actibus, siue non.

Obiicitur. Actus Dei liber, & respectus ad creaturas, sunt proprietates Dei.

Sed contra has duas & vltimam sectionis præcedentis conclusionem obiicies: Tum actus liber Dei, tum respectus omnipotentiæ & scientiæ ad quamlibet creaturam in particulari, sunt perfectiones propriæ Dei, ergò nisi hæ clarè distinguantur, non poterit visio illa esse beatitudo, sicut paulò antè diximus de omnipotentiâ, iustitiâ, &c.

Respondent aliqui Primò: Omnipotentia tantùm vt sic est attributum.

Hic nonnulli, dicunt omnipotentiam vt sic, esse attributum Dei, sine quo Deus simpliciter non esset: at potentiam productiuam in particulari, v. g. leonis, ita esse attributum in Deo, vt, licet repugnante leone, non esset in Deo talis potentia, & consequenter non esset hic numero Deus, qui de facto existit, esset tamen alius tam perfectus ac nunc, quia posset facere illa, quæ non implicant contradictionem. Vnde inferunt hi, non esse necessum ad satiandum intellectum Beati, videre respectum ad leonem, sic verò omnipotentiam in communi. Hi Auctores Primò non loquuntur consequenter, nam cùm ipsi admittant, hunc Deum manere non posse sine respectu ad leonem in particulari: ergo respectu huius Dei tam propria est potentia productiua leonis in particulari, quàm omnipotentia, ergo ex hac parte tam est necessum, vnum respectum quàm alterum cognosci: nam visio beatificans hunc Deum attendit, non illum qui esset in alio rerum ordine. 48

Contrà Primò: Quia inconsequenter concedunt Deum esse non posse sine respectibus particularibus.

Contrà Secundò

Secundò, si posset manere alius Deus sine respectu

cundò: Si vno & omni respectu, & omnipotentiâ Deus carere posset.

respectu ad Petrum in particulari, etiam posset manere alius Deus, licet omnia repugnarent; & consequenter posset Deus manere, licet non haberet omnipotentiam vel scientiam creaturarum.

Tertiò, si ille Deus non haberet, quidquid hic habet, & aliunde non compensaret ex vllo capite defectum eius perfectionis quam hic Deus habet, necessariò ille foret minùs perfectus quàm hic. Fateor, illum tunc futurum tam perfectum quàm in eo ordine posset esse, per hoc autem nullatenus sequitur illum futurum tam perfectum quàm in hoc ordine hic sit. Vnde dum hi dicunt, continentiam Petri vt talem esse perfectionem intrinsecam Deo, & ratione distinctam à continentiâ Antonij, terminos implicant, simul admittendo perfectione illâ ablatâ, & nullâ compensatione repositâ, mansurum Deum tam perfectum, siue idem sit, siue alius diuersus.

Ostendo hoc ex doctrinâ eorumdem cum quibus iam ago. Hi enim, qui censent; volitionem liberam Dei esse intrinsecam aliquam formalitatem, censent eo ipso Deum ab æterno debere habere actus liberos seu formalitatem illam; quia si eâ caruisset aliquamdiu, & illius loco nullam aliam habuisset, non fuisset tunc tam perfectus. Hinc ego argumentor: Ergo à fortiori Deus ille carens eâ formalitate; nempe continentiâ & virtute productiuâ Petri, quæ perfectio ex conceptu suo longè maior est, quam volitio creandi ipsum Petrum, absque dubio non esset tam perfectus quàm Deus qui nunc existit, cùm loco eius perfectionis nihil de nouo habuisset ille Deus.

Vbi aduerte contra quosdam, non esse in Deo duo quasi attributa ratione nostrâ; vnum omnipotentiæ vt sic, alterum potentiæ productiuæ Petri & Pauli in particulari. Nam nos negantes præcisiones obiectiuas, nihil aliud dicimus esse hominem vt sic, quàm omnes homines confusè cognitos. quod idem dico de omnipotentiâ vt sic, quæ etiam ratione nostrâ nihil est aliud, quàm aggregatum omnium potentiarum particularium confusè cognitarum à nobis: hæc autem confusio non est in obiecto, ergo in illo non sunt duæ illæ potentiæ, sed vna totalis & multæ partiales, quæ vt sic inter se possunt optimè distingui.

49 *Respondeo ipse Secundò: Quamuis hic respectus est essentialis Deo, non tamen necessarius visioni beatæ.*

Relictâ ergo hac solutione, aliter obiectioni respondendum est, licet hic respectus in particulari sit essentialis Deo, non ideò necessum esse vt per visionem, quæ est beatitudo, ille distinguatur: neque enim vt satiet hominem visio beata, necessum est nihil prorsus ignorari ex parte Dei: cùm enim ibi sint infinitæ pulchritudines, etsi aliqua ex minimis ignoretur; adhuc manent sufficientes ad beatificandum intellectum, præsertim quando maiores perfectiones omnes cognoscuntur, sicut contingit, quando noscitur Deum esse productiuum omnium, licet, quæ sint illa omnia, non sciatur.

Contingentia videtur extra visionem per reuelationes actuales.

Rogabis, quo pacto Beati videant in Deo de nouo res contingentes, quas ab initio non videtunt. Respondeo id non fieri per visionem beatam, quia hæc non mutatur, sed eadem semper manet; eadem autem semper manens, non potest de nouo repræsentare nouam creaturam. Cùm enim repræsentatio sit ipsa essentia visionis, si de nouo habet repræsentationem nouæ creaturæ, oportet vt nouam habeat essentiam: cognoscuntur ergo per reuelationes actuales vel cognitiones infusas de nouo acquisitas.

Dixi suprà, non omnia decreta libera Dei cognosci necessariò à Beatis, ex vi visionis Dei: oportet explicare, an saltem aliqua, & an possint omnia. Ex materiâ de actibus liberis Dei, hæc difficultas omnino pendet; insinuabo breuiter, quid in qualibet sententia dicendum sit. 50

Opinio prima. P. Vasquez ait: Actus liber Deo nihil intrinsecum dat, ideò vt sic nullus videtur.

Qui cum Patre Vasquez actus liberos Dei, nihil re aut ratione intrinsecum Deo addere opinatur; nisi solam ipsam creaturæ existentiam, negare cogitur, in Deo vllum actum liberum vt talem videri posse: nam vt talis, solùm addit creaturam existentem in se; hæc autem non est in Deo formaliter.

P. Granadus consequenter ait, eum videri, prout Deus est species creaturarum.

Hinc infero P. Granadum sententiæ Vasquez de actibus liberis subscribentem, malè docuisse Primò, eos actus videri posse in essentiâ Dei, non quidem vt in medio, sed quatenus Deus est species creaturarum, & rerum omnium cognoscibilium. Dico, malè hoc docuisse, quia, sicut Deus penitus nil intrinsecum habet, in quo consistat ratio actus liberi volitiui, sed hic provt talis, solùm addit ipsam creaturam; ita similiter penitus nil intrinsecum habet, quòd sit species determinata futuritionis Petri magis, quàm futuritionis carentiæ Petri: ergo neque in Deo vt specie, neque in voluntate, neque alio modo quoad intrinseca Dei, videri possunt creaturæ, vt futuræ determinatè. & idem est de actibus liberis Dei.

Contrà Primò: quia vt actus, sic nec futurum dat intrinsecum quid Deo. 51

Contrà Secundò: Malè ait, eos videri in essentiâ Dei, vt obiecto præcipuo.

Secundò, non benè idem auctor tract. 4. de scientiâ Dei, disp. 1. docet eosdem actus liberos Dei, nosci in essentia; non quia hæc sit cum illis connexa, sed quia est obiectum magis principale: vel enim intendit, actus proprie in essentia videri, & tunc ex dictis reiiciendus est; vel solùm docet immediatè in se cognosci id, quo complentur actus liberi, id est, creaturas ipsas: ideò autem eas in Deo videri dicit, quia Deus est obiectum principale; & tunc abutitur vocibus: nullus enim quando duo obiecta inæqualia noscuntur immediatè, dixit, minùs principale in magis principali cognosci: nam nosci in alio non desumitur ex ratione principalitatis, sed ex eo quòd vnum sit medium ad notitiam alterius, & vnum (vt dicam inferiùs) noscatur immediatè & in recto, alterum mediatè & in obliquo.

Nosci in alio sumitur à medio, non à principalitate.

Contrà Tertiò: Malè ait, eos videri in scientiâ media.

Tertiò, malè idem docet disp. 4. futura libera nosci in scientiâ mediâ de illis, & in volitione dandi illud auxilium, sub quo tale futurum præuidebatur existens: nam ipsa etiam scientia media & volitio dandi auxilium, quatenus potuerunt abesse à Deo, seu quatenus contingenter in eo existunt, & inferunt creaturæ absolutam existentiam, nihil penitus sunt in Deo, sed complentur per ipsam creaturam: ergo in Deo secundùm intrinsecum, nec scientia media, nec volitio libera noscitur, & consequenter, nec futura vlla in tali scientia; quia vt talis non est Deo intrinseca. Vnde meum actum futurum absolutè nosci in scientiâ mediâ, & volitione dandi auxilium, nihil erit aliud, quam nosci futuritionem absolutam operis in futuritione conditionatâ illius, & in futuritione absolutâ conditionis. per hoc autem non ostenditur medium ex parte Dei, sed solùm ex parte ipsius creaturæ. Quod meliùs intelliges ex dicendis contra eam sententiam, de actibus liberis: probabo enim, verè Deum nihil scire de futuris, nec de eis 52

In futuritione & conditionatâ res, & absolutâ conditionis, res videntur.

eis decernere, iuxta horum doctrinam. me vide disp.18.à num.7.

Opinio secunda ait, actus liberos dare Deo intrinsecum quid adæquatè. Qui autem Secundò dicunt, actus liberos Dei adæquatè esse quid ipsi intrinsecum, siue sint ex natura rei, siue virtualiter distincti, tenentur dicere, posse in Deo tales actus videri, licet non sit necessarium vt videantur. Hoc posterius ex dictis conclus. 1. manifestè constat: primum verò suadetur, quia actus illi sunt aliquid reale, & in Deo; ergo possunt cognosci per visionem Dei.

53 *Sic possunt illi, non tamen necessariò videri, nec vt in medio.* Obserua tamen Primò, eos non videndos in essentiâ Dei, vt in medio non solùm reali, sed nec virtuali: non reali, quia ab eâ non realiter distinguuntur; vel quia si distinguantur (& hæc sit probatio secundæ partis) essentia secundùm prædicata necessaria non habet connexionem vllam cum eis, vt actu existentibus, magis quàm cum oppositis: ergo vt existentes non possunt in Dei essentia, vt in medio, videri; dicuntur autem videri in Deo, id'est, videri existere in Deo, & per visionem Dei.

In actibus illis sic visis possunt videri futura. Secundò obserua, in illis actibus sic visis posse videri creaturas, vt futuras: qui enim noscit volitionem efficacem Dei de creando mundo, cùm ea nequeat mutari aut frustrari, eo ipso noscit futurum mundum; quod de scientiâ, quia infallibilis est, debet eodem modo intelligi. vtrùm autem ea futura noscantur ibi abstractiuè, non est huius loci. vide quæ infrà disp. 11. per totam de medio cognitionis abstractiuæ & quidditatiuæ doceo.

Non implicat videri omnes actus Dei liberos. Vltimò obserua in hac sententiâ dicendum, posse diuinitus videri omnes actus liberos Dei: quia licet numero sint infiniti, propter creaturas totâ æternitate in infinitum futuras; non tamen repugnat infinita videri in Deo, vnicâ etiam visione. & de facto in sententia probabiliori, anima Christi Domini ea omnia futura videt. de quo suo loco. Hoc autem à fortiori constabit ex dicendis disp. 13. à num. 32. de possibilitate visionis creaturarum omnium, non solùm futurarum, sed & possibilium in Deo. Excipio hîc actum illum liberum Dei circa durationem æternam ipsius actus: nam si hic videretur ab eâ visione distinctè, eo ipso videret se duraturum in æternum, & annihilari non posset. quod est absurdum. Sed de hac difficultate alibi, maximè 2.tom.disp.2.sect.1. 54

Opinio tertia ait, actus liberos esse quid intrinsecum, sed connotare creaturas. Denique illi qui docent actus liberos omnino esse Deo intrinsecos, licet necessariò includant in obliquo & de connotato ipsas creaturas vel in explicatione huius sententiæ, debent relabi in sententiam P. Vasquez, vel in præcedentem, vt inferiùs suo loco probabo: vnde in simili, quoad visionem actuum liberorum, debent discurrere vno ex his duobus modis iuxta sententiam, in quam deflexerint.

Idem dicunt, qui aiunt eos esse liberos tantùm denominatiuè. Non pono vt distinctam eam sententiam, quæ actus liberos Dei dicit non esse liberos in esse entitatis, sed in esse denominationis. nam hæc doctrina verbis ad præcedentem, re autem ipsâ ad Patrem Vasquez, vel ad secundam sententiam est reducenda; vt & altera, quæ per respectum rationis eosdem actus explicat. de quibus fusiùs infrà. Sufficiat hæc tetigisse pro præsenti quæstione de visione eorum actuum, quæ eodem modo de cognitione creaturarum in ipsis intelligenda sunt.

DISPVTATIO DECIMA.

Vtrùm in Deo, & ex Deo, videri possint creaturæ.

1 *Proponitur statum quæstionis.* NON ago de futuris, quia in fine præcedentis disput. dixi, quid sit de eis sentiendum. Dubium autem præsens non est, an creaturæ secundùm quod continentur eminenter in Deo, in ipso possint videri: eo enim ipso quòd Deus videatur, illæ in hoc sensu videntur; at hoc non est videre creaturas, sed Deum, qui illas continet. difficultas ergo est, an in Deo ipso, etiam creaturæ secundùm proprias essentias videri possint.

SECTIO I.

Sententia P. Vasquez,

P. Vasquez negat creaturas in Deo videri. QVI disp.50. acriter contendit, non posse in Deo creaturas videri; disput. verò 51. fusè ostendit, Augustinum, licet omnes ferè Scholastici semper iudicauerint illum pro oppositâ sententiâ stetisse, sibi soli fauere; vnde illum à nullo Scholasticorum benè fuisse intellectum insinuat. *P. Suar. ostendit S. Augustinum esse contra ipsum Vasq.* Sed P. Suarius lib. 2. cap. 25. liberat ab hac notâ omnes Scholasticos, & ostendit clarè Augustinum aduersari P. Vasquez. pro quo sit

SVBSECTIO I.

Mens Augustini explicatur.

2 ETSI accuratè, ac, vt solet, valdè solidè P. Suarez de Augustini mente tractauerit, vt paulò antè dixi; placuit tamen breuissimè quædam obseruare, quibus constet quid S. Doctor senserit. *Angelorum cognitio matutina & vespertina ex Augustino.* Cùm passim Augustinus lib. 4. de Genesi ad litter. cap. 24. 31. & 32. & libro 1. 63. Quæstionum, quæst. 26. & lib. 4. de Ciuitate Dei, cap. 22. & lib. 11. cap. 7. & 19. doceat manifestè, creaturas visas fuisse in Deo ab Angelis, hancque visionem vocet Matutinam; cognitionem verò earumdem creaturarum in seipsis Vespertinam: *Vasquez ait, eum velle Angelos vidisse creaturas in Deo eminenter.* P. Vasquez opinatur ab Augustino ideò præcisè doceri, creaturas in Deo visas, quia in illo continentur, & sunt ipse Deus; prout S. Ioannes Apostolus cap. 1. ait, *Quod factum est, in ipso vita erat.* ad quæ verba ipse Augustinus ait, creaturas contentas in Deo ibi esse vitam, immortales, &c. *Probat Primò, quia videntur vt insunt, non insunt nisi eminenter: ergo.* Et hoc est primum fundamentum Vasquez pro hac explicatione: non enim debet Augustinus aliter intelligi, dum dicit creaturas cognosci in Deo, quàm dum dicit eas in Deo existere; sed non existunt in Deo secundùm proprias rationes, ergo nec secundùm proprias ibi noscuntur. Pro quâ re multa adducit loca. 3 *Contrà Primò: quia creaturæ etiam in proprio genere videntur in Deo.* Ego tamen omnino iudico cum D. Thomâ, P. Suar. & omnibus ferè Scholasticis, Augustinum interpretandum prout verba ipsius expressè sonant, vt censuerit creaturas vt condistinctas à Deo, in Deo per visionem matutinam ab Angelis cognitas. Neque hoc argumentum Vasq. aliáve statim ponenda, cogunt aliam dare August. interpretationem, quàm eius verba requirant.

Respondeo ergo Primò, creaturas in proprio genere esse idem formaliter cum Deo, omnino terminis repugnare: vnde quando loquitur Augustinus de existentiâ earũ in Deo, nullo modo explicari potest de illis in proprio genere: at eas in proprio genere cognosci in Deo vt in medio, non est in se repugnans, vt infrà ostendo: ergo non benè arguitur, Augustinus non docuit creaturas in proprio genere esse in Deo, ergo nec docuit eas in Deo cognosci. Confirmo id efficaciter ex caussis creatis, in quibus ex sententiâ P. Vasquez benè possunt cognosci effectus, v. g. in nostrâ animâ eius actus, in igne calor, &c. ibi autem non potest dici, *calor in proprio genere est ignis*; &, *actus intellectus & voluntatis, in proprio genere sunt anima*: hoc enim in terminis repugnat; at hoc non obstante, benè dicitur, in proprio genere ea posse in animâ & igne cognosci, imò adæquata ratio cur ibi possint in proprio genere nosci, est illa, quòd scilicet contineantur in caussâ, non quidem formaliter, sed eminenter. & hinc ostenditur etiam hæc loca contraria esse Patri Vasquez: nam Augustinus quando simul cum cognitione creaturarum in Verbo, coniunxit illarum in Verbo existentiam, non id fecit vt doceret eo præcisè modo illas cognosci in Verbo, quo sunt in illo, sed, vt daret rationem cur potuerint in Verbo nosci, dixit, *Quia in Verbo continentur, & sunt vita.*

De exempla in caussis creatis.

4

Ideò Augustinus cum visione creaturarum iungit earum existentiam in Deo.

Secundò respondeo, Augustinum sæpè ponere verba, quæ ostendunt non id significare voluisse, quod putat Vasquez: nam libro 4. de Genesi ad litter. cap. 32. ait: *Prius ea vidit in Verbo Dei facienda, quàm facta sint.* atqui quatenus creaturæ sunt idem cum Deo, non sunt faciendæ: Deus enim non fit: ergo Augustinus loquitur de illis in proprio genere, & non prout sunt idem cum Deo; & hoc ferè modo in aliis locis loquitur: ergo dum dicit creaturas cognitas in Deo, non loquitur in eodem sensu, quo dum dicit illas esse idem cum Deo. quod adhuc ex dicendis pro nostrâ sententiâ statim clariùs apparebit.

Contrà Secundo. quia August. ait visas, vt faciendas, ergo in genere proprio.

5

Contrà Tertiò: Creatura in Deo sunt vita, ergo in genere proprio continentur in Deo, & videntur.

Tertiò respondeo: ac ex ipso Vasquez probo, Augustinum à nobis stare: concedit enim Augustinus veram creaturarum in Deo continentiam: atqui ex hac rectè sequitur etiam in sententiâ Vasquez, posse in Deo creaturas videri: ergo Augustinus eam visionem admittit.

Dicet sine dubio Vasquez, vt videantur creaturæ in Deo, non sufficere quòd in eo contineantur, sed vlteriùs debere esse essentialem connexionem Dei cum creaturis, quam negat Vasquez, & consequenter negat posse creaturas in Deo videri.

Hæc tamen solutio Primò reiicitur, quia, vt subsect. 2. ostendam, eo ipso quòd Vasquez sine connexione admittit Deum ita continere creaturas, vt possit eis totum esse & prædicata propria ac indiuidualia conferre; tenetur etiam fateri, Deum vt cognitum posse esse medium ad cognitionem earum creaturarum, quia non potest magis esse necessaria connexio ad manuducendum in cognitionem creaturæ, quàm ad physicam eiusdem creaturæ productionem. Imò quia plus est producere quàm cognoscere, potiùs ad productionem deberet esse maior connexio, quàm vt sit medium cognitionis: ergo cùm Augustinus continentiam veram admiserit, & de necessitate eius connexionis nihil dixerit, pro nobis censendus est contra Patrem Vasquez.

Dices: Ideò non videntur in Deo, quia non pendet ab illis, nec eas respicit.

Secundò ea solutio Patris Vasquez reiicitur: nam continentia creaturarum, quam Deo tribuit, re ipsa nulla videtur esse, & longè alia ab ea quam Augustinus agnoscit: vnde licet quam ponit Vasquez non sufficiat vt videantur in Deo creaturæ, sufficiet ea quam ponit Augustinus. Probo antecedens: nam Vasquez solùm agnoscit in Deo continentiam rationis per nostrum intellectum, ideò eâ disp. 10. num. 20. Deum reipsâ facit omnino absolutum à creaturis, & num. 21. concludit, respectum rationis non sufficere, vt ratione illius in Deo cognoscantur creaturæ. Atqui S. Augustinus non loquitur de eo respectu & continentiâ rationis: loquitur enim clarè de Angelis Deum videntibus, vbi nullus est respectus rationis, iuxta ipsum P. Vasquez. & dum Ioannes Euangelista (quem ad hoc propositum Augustinus interpretatur) ait cap. 1. quæ facta sunt, esse vel fuisse vitam in Deo, certè non attendit ad respectum rationis, sed re ipsâ in Deo dari eam continentiam asseruit: ergo datur ex mente Augustini quidquid requiritur vt cognoscantur creaturæ in Deo.

Dico: Augustinus loquitur de visione, quæ in reali continentiâ videt creaturas.

6

Secundum illius argumentum est, quia Augustinus lib. 4. de Genesi ad litteram cap. 32. ait: *Facta est vespera, quia necessaria erat & ista cognitio, quâ distingueretur à creatore creatura, aliter in se ipsâ cognita, quàm in illo*: ergo per solam cognitionem matutinam non distingueretur creatura à Creatore: ergo non cognoscebatur creatura: si enim eam cognouisset Angelus, distinxisset eam etiam Deo.

Probat Secundò, quia per matutinam, id est Dei cognitionem, Angelus non distinxit à Deo creaturam.

Sed in primis ostendo argumentum nimiùm probare: nam etiamsi creaturæ non fuissent ibi cognitæ, adhuc tamen distinctæ fuissent à Creatore: qui enim noscit Deum esse ens à se & infinitum, nouit etiam eo ipso illum distingui à creaturis finitis, quas saltem in communi tunc oportebat apprehendere; sicut qui apprehendit animal rationale, apprehendit eo ipso, illud distingui ab eo quod discurrere non potest.

Respondeo Primò: Satis distinxit, sciens Deum esse à se infinitum.

7

Respondeo Secundò: Imò quæ aliter cognoscitur in se, supponitur cognita in Verbo.

Secundò respondeo, Augustinum ibi potiùs contrariæ fauere sententiæ: cùm enim illis verbis dicat de eâ creaturâ, quòd iam aliter cognoscatur in se ipsâ, supponit, illam ipsam quæ in se cognoscitur, fuisse cognitam in Verbo. quod falsum est in sententiâ Vasquez, iuxta quam creatura non fuit verè Primò cognita, sed solus in se creator, creatura verò ipsa vnicè tantùm cognita fuit, quod aduersatur Augustino.

Respondeo Tertiò, non dixisse Augustinum, cognitionem creaturæ in se fuisse necessariam, ob eum finem distinguendi creaturam à creatore seu Deo, sed præcisè illum dixisse, eam cognitionem quâ distingueretur creatura, fuisse necessariam: quod longè aliud est. fuit autem necessaria, quia, vt superiùs dixerat, ostendebat illis Deus in actu exercito, quàm esset aliud, videre creaturas in Deo per visionem beatam, à visione in proprio genere. Vltimò, licet dixisset ad distinguendum, esse necessariam, posset id facilè explicari, non de necessitate simpliciter, sed secundùm quid; quia etsi per primam cognitionem fuissent distinctæ, per secundam tamen distinguuntur quodammodò meliùs, quia in actu exercito videntur iam existentes; priùs autem solùm erant notæ vt possibiles: est autem experimentalis hæc scientia valdè vtilis, ad ea quæ nota erant vt possibilia meliùs percipienda. Sic ipse Deus, etiamsi nouerit mundum possibilem perfectissimè, & opera Christi possibilia, non

Respondeo Tertiò: Cognitio creaturæ quatenus sit necessaria.

Respondeo Quartò: Esse intelligatur distinctio, sed secundum quid necessaria.

8

non tamen per scientiam earum rerum vt possibilium capit tantam voluptatem, quàm dum eas cognoscit actu extituras. neque ampliùs ibi Augustinus contendit.

Albuc recentiores negant Augustinum concedere, videri creaturas in Deo.

Persistunt adhuc recentiores aliqui, & Augustinum non agnouisse cognitionem creaturarum in Deo, variè conantur probare. Primò, quia Augustinus non dixit, videri factas, sed faciendas. hæc tamen ratio valdè parum probat, quia tam facienda quàm facta sunt creaturæ, ergo ad punctum præsens impertinens est, quòd dixerit, *facienda* vel *facta*: nam vtroque modo est aliquid distinctum à Deo & creatum, &, iuxta Augustinum, ea videntur in Verbo. ergo. Secundò, licet daremus non videri vt factas & faciendas, non propterea negatur ab Augustino vt possibiles. de quo hìc præcisè agit.

Contrà, quia & factas & faciendas, ait videri in Verbo.

Secundò, arguunt: Augustinus sumit Verbum pro Filio, non ergo loquitur de visione in omnipotentia de qua solâ Scholastici. Confirmant. Nunquam eas Augustinus in omnipotentiâ dixit videri: ergo non loquitur ad mentem scholasticam. Neque hoc multùm vrget, & quidem æquè retorquetur contra arguentes: nam ipsi admittunt Augustinum loqui de reuelatione factâ Angelis: atqui ea reuelatio non magis fit per Verbum quàm per Patrem, aut per Spiritum sanctum: ergo ex hoc capite nequaquàm suadetur, Augustinum potiùs locutum de visione creaturarum in Verbo per reuelationem, quàm propriè, vt Scholastici loquuntur. Absolutè respondeo, eò quòd verbum in Scripturâ à B. Ioanne ponitur quasi id, per quod factæ sunt creaturæ: *Omnia per ipsum facta sunt*; iure meritò Augustinum id, quod proprium est omnipotentiæ, Filio seu Verbo tribuisse. Secundò, cùm Verbum vt tale, dicatur in ordine ad cognitionem, per modum repræsentatiui creaturarum, tribuitur ei quod proprium est scientiæ Dei de creaturis possibilibus: in eâ enim scientiâ etiam possunt creaturæ cognosci. Hinc ad confirmationem constat, cur non fecerit mentionem omnipotentiæ: innuit enim satis expressè, se de eâ loqui, dum dicit eas cognosci, quia principales caussas ipsius vident, caussa autem creaturarum est omnipotentia ipsa.

Augustinus appropriat Verbo, quæ sunt omnipotentiæ & scientia Dei.

Augustinus censet, creaturas videri in Verbo:

10 Ergo Augustinum putasse creaturas in Verbo videri posse, expressa ipsius verba sonant: debent autem in proprio sensu intelligi, & vt iacent, nec violenter retorqueri. Confirmo. Nusquam Augustinus limitauit eam sententiam, vt dixerit, tantùm creaturas in Deo cognosci quatenus ibi sunt: sed semper dixit, *quia ibi sunt*; quæ est causalis illius conclusionis: ideò enim possunt in proprio genere cognosci in Deo, quia in illo continentur eminenter, vt dixi suprà. Malè autem, illam quam Augustinus ponit pro caussali Vasquez facit limitationem sententiæ, vt idem sit ac si diceret, *quatenus sunt ibi*, quæ est violenta explicatio. Secundò, cùm Augustinus voluerit sex illos dies, quibus Scriptura docet mundum esse cõditum, explicare de cognitione angelicâ earum rerum in Verbo, & in seipsis, & cognitionem in Verbo vocauerit Matutinam, cognitionem in seipsis Vespertinam, non potest non dici per cognitionem Matutinam fuisse ipsas creaturas cognitas in suo genere: si enim solus Deus fuisset cognitus, idem omnino fuisset per vnam cognitionem Matutinam cognitum, quod per alteram Matutinam; cùm tamen contrarium expresse Augustinus insinuet, asserens diuersum esse vnum manè ab alio mane: *Factum est aliud manè*. Replicabis ergo: Augustinus posuit sex visiones beatas diuersas in Angelis. quod est absurdum. Respondeo, negando consequentiam; sed vnam & eamdem quatenus repræsentabat creaturam in Deo vocasse vnum manè; quatenus illam in se ipsâ, vesperum; quatenus alteram in Deo, alterum manè. Hoc autem non potest in Vasquez sententiâ vllo modo dici, quia cognitio illa matutina nec ratione potest diuidi in multas matutinas: neque enim ex parte obiecti quidquam diuersum assignari potest, quod dicatur cognitum per vnam, & non per aliam. 11

nec loquitur limitatè, prout ibi sunt, sed quia ibi sunt:

item ait, vno manè Deum, alio manè creaturas in Deo visas.

Manè & vesperi visioni Angelorum applicatur.

Tertium testimonium quod suprà attuli ex cap. 32. libri 4. in Genesin ad litteram, vbi ipsa facienda priùs in Verbo cognita docet, & posteà facienda, non potest de iis, quatenus sunt idem cum Deo, intelligi; vt sic enim non sunt facienda. quod ipsum ille in aliis locis insinuat. legatur caput 24. & 26. de Genesi ad litteram, & alia quæ initio subsectionis citaui. Denique S. Augustinum in hoc sensu intellexit B. Thomas apprimè in eius doctrinâ versatus, & ceteri Scholastici, qui ea omnia loca, quæ P. Vasquez adducit, perpenderunt; probabilius autem est, Vasquez non assecutum mentem S. Doctoris, quam D. Thomam ceterósque omnes. & hæc pro Augustini mente sufficiant.

Ipsa facienda priùs in Verbo cognita sunt.

Sic D. Thomas & Scholastici explicant S. Augustinum.

SUBSECTIO II.

Primum argumentum ex independentiâ Dei à creaturis possibilibus,

ILLVD sit, quia Deus est absolutus omnino à creaturis: ergo hæ non possunt in illo videri. Confirmatur. Si omnes creaturæ repugnarent, Deus adhuc idem esset qui nunc, & tamen tunc non duceret in cognitionem creaturarum, ergo neque nunc. 12

P. Vasquez probat Primò, creaturas non videri in Deo, quia est independens ab illis.

Vbi obseruo, aliquos permittentes Patri Vasquez omnipotentiam non esse absolutè connexam cum creaturis possibilibus, nihilominùs semper retorquere argumentum in eumdem Vasquez hoc modo: Saltem scientia absoluta absolutè & determinatè repræsentat creaturas: ergo saltem in eâ poterunt de facto videri. Hæc tamen replica P. Vasquez parum nocet: etenim ipse eodem modo de scientiâ discurrit, quo de omnipotentiâ, scilicet, eam totam potuisse manere in Deo etiamsi creaturæ repugnarent, alioquin saltem ratione scientiæ faceret Deum dependentem à creaturis, quod ipse refugit: ergo sicut ob eam independentiam omnipotentiæ in esse entitatis contendit, in eâ non posse videri creaturas, eodem planè modo dicet de scientia. Quòd autem dicatur de facto Deus absolutè noscens creaturas, parum iuuat: nam etiam dicitur absolutè potens eas producere. Meliùs ergo argumentum Vasquez sic in ipsum retorquetur, quia licet Deus sit absolutus à creaturis: tamen de facto intrinsecè est potens illas producere, & eas de facto perfectissimè cognoscit, cùm ergo id habeat sine vllâ mutatione, cur non poterit etiam manu ducere sine vllâ mutatione, in cognitionem creaturarum? non enim magis repugnat, Deum in se omnino immutatum, posse transire à non cognoscente in cognoscentem, & à non continente seu potente producere in continentem & potentem producere, quam quòd quasi de nouo fiat medium, in quo alij

Contrà Primò, quia est adhuc intrinsecè productiuus illarum.

alij possint easdem creaturas cognoscere: nec in hoc poterit vlla assignari disparitas.

Contrà Secundò: Si non in Deo, ergo nec ex Deo cognoscuntur, quia ad vtrumque est æquè absolutus.

Vlteriùs hoc argumentum contra Vasquez retorqueo: nam ipse admittit cognitionem creaturarum ex Deo, licet non in Deo; at si Deus est absolutus à creaturis, tam non possunt ex ipso creaturæ cognosci, quàm non possunt in ipso: sicut enim, quia lapis est absolutus ab Angelo, non solùm in lapide non potest vllo modo cognosci Angelus; sed nec ex lapide, id est, ex cognitione lapidis, non potest inferri cognitio de Angelo; ergo sicut non obstante defectu connexionis admittit cognitionem creaturarum ex Deo, ita debet & in Deo. Fortè respondebit, τὸ *ex Deo*, non denotare apud ipsum, quòd cognoscantur ex Deo, vt ex obiecto cognito, sed concomitanter. Sed contrà, quia tunc tam Deus cognosceretur ex creaturâ, quam, è contrario, reduceretúrque ad quæstionem de nomine.

13 *Explico rem exemplo lapidis & Angeli.*

Hoc ipsum argumentum retorqueo contra alios recentiores illo vtentes, qui tamen dicunt, Deum esse loco speciei creaturarum, ad cognitionem immediatam in se. Retorqueo ergo sic: Tam repugnat, Deum sine connexione cũ creaturis esse speciem illarum, quam esse medium in quo: non enim minùs ducit species in cognitionem sui obiecti, quàm medium in quo, ergo non pendet magis à connexione medium *in quo*, quàm species.

Contra Tertiò: Æquè repugnat, vt Deus sit species, vel medium in quo, sine nexu cum creaturis.

Vt verò argumento respondeant nonnulli, fatentur libenter, Deum non esse connexum cum creaturis possibilibus; negant tamen consequentiam à Vasquez illatam. sicut enim, aiunt, Deus sine vllâ connexione cum creaturis est potens illas producere, ita etiam sine eâdem connexione potest esse medium ad illas noscendas, vt paulò antè dicebam. Instantiam sumunt ex actibus liberis Dei: sine vllâ enim intrinsecâ entitate fuit Deus indifferens, vt intrinsecè hoc vel illud efficaciter amaret, & cognosceret: idē ergo erit respectu creaturarum possibilium.

14 *Alij aiunt: Deus non cō nexus producit creaturas, ergo etiam notificat eas vt medium.*

Quòd si obiicias, Omnipotentia non est denominatio desumpta à possibilitate creaturarũ; sed è contrario, possibilitas prouenit ex omnipotentiâ Dei, quæ est priùs naturâ quàm possibilitas creaturæ: sed id quod habet Deus ante possibilitatem creaturarum, est illi adæquatè intrinsecum & essentiale: ergo omnipotentiâ, prout dicit virtutem producendi etiam Petrum in particulari, est illi essentialis, quia ea omnipotentia est ante possibilitatem Petri. Si hoc obiicias, facilè respondebunt ex iisdem actibus liberis Dei, qui licet sint caussa futuritionis creaturæ; & præcedant in Deo priùs naturâ omnem futuritionem; non tamen ideò sunt Deo essentiales, ita vt non potuerint abesse. Secundò dici potest, in creaturis esse quasi duplicem possibilitatem, vnam remotam, id est, quòd in suo conceptu earum prædicata non includant contradictionem; & hanc possibilitatem non prouenire ex omnipotentiâ Dei, sed ex seipsis; sicut è contrario, prædicatis chimæræ, à seipsis, & non ab omnipotentiæ Dei defectu, prouenit quòd dicant contradictionem. Ex hac ergo primâ possibilitate, possent dicere aduersarij, prouenire denominationem potentiæ in Deo, licet ex hac omnipotentiâ rursus creaturæ dicantur proximè possibiles, seu factibiles à Deo, quod ad secundam possibilitatem pertinere diceretur.

Alij refutant, quia omnipotentia est natura priùs quàm possibilitas, & hæc ex illa oritur.

15 *Contrà: Ex instantiâ actuum liberorum Dei,*

& est in creaturis quasi duplex possibilitas.

Nihilominùs ea responsio è. num. 13. & 14. reiicienda est: nam difficultatem de actibus liberis, quæ prorsus est inintelligibilis à nobis, sine vlla necessitate transfert ad alias innumeras quæstiones, quo id obtinetur præcisè, vt alia fiant inintelligibilia: hoc autem videtur indignum homine docto, qui potiùs debet esse solicitus, vt omnia clara magis ac magis reddat, quando sine incommodo potest. In actibus liberis cogit nos fides, cui debemus manus dare; at in omnipotentiâ, cur nos quærimus nouas difficultates, si fides & ratio nos permittunt clarè discurrere, solùm ob vnum argumentum, aut absurdum, sine caussâ à me tale reputatum?

16 *Mysterium actuum liberorum Dei imperceptibile non debet aliis sine necessitate applicari.*

Replicabis Primò: Deus est ens à se, ergo non pendet à possibilitate creaturarum. Hoc argumentum recentiores aliqui putant esse valde efficax; ego tamen non magni illud facio: patitur enim æquiuocationem: nam *esse à se*, solùm dicit negationem principij à quo producatur: nullo verò modo negat connexionem cum aliquo termino à posteriori. sicut Pater æternus est ens à se, & tamen essentialiter petit Filium, sine quo non potest esse. Deus ergo est ens à se, id est, nullo modo à creaturis caussatus; hinc tamen non arguitur eum non habere connexionem cum creaturis possibilibus.

Replicant Primò: Quomodo Deus est ens à se & dependens?

Esse à se, negat dependentiam caussæ, non verò termini.

Replicabis Secundò: Valdè indignum est dicere, Deum pendere à possibilitate formicæ ita, vt hac repugnante Deus repugnaret. Respondeo hoc non esse indignum, sed potiùs arguere infinitam perfectionem: arguit enim continentiam formicæ ceterarumq́ue creaturarum.

Replicant Secundò: Dependentia à termino creato arguit imperfectionem; imò infinitam perfectionem & continentiam omnium.

Argumento ergo ex P. Vasquez respondeo, verum esse non posse in Deo cognosci creaturas, si semel dicatur Deus absolutus ab illis (vt P. Vasquez docuit, licet iuxta dicta non discurrat consequenter.) Quod sic confirmo. Ponamus per impossibile vsque hodie creaturas non fuisse possibiles, sed primò incipere earum possibilitatem, Deo in se omnino immutato, tunc sic argumentor: Deus heri perfectissimè comprehensus, non ducebat vllo modo in cognitionem creaturarum, ergo neque hodie ducet. Patet euidenter, quia nihil hodie in Deo est quod heri non fuisset; & creaturæ, quæ præcisè de nouo sunt, non sunt medium ad agnoscendas seipsas: iam enim non loquimur de cognitione earum in se, sed in Deo: ergo nullum est medium hodie ad illas noscendas, quod heri non fuisset; heri autē nullum erat, ergo neque hodie.

17 *Si Deus est omnino absolutus à possibilibus, hac in Deo videri non possunt.*

Possibilitas creaturarum nullum ponit in Deo medium intrinsecum.

Dices: Est in Deo de nouo denominatio intrinseca, quæ cognita ducit in cognitionem creaturarum. Solutio est satis frequens inter aliquos, haud tamen memores illorum, quæ impugnantes connotata, alibi benè docuerant: inquiunt enim: Denominatio in esse denominationis est entitas formaliter: nec enim est sola vox, sed de nouo aduenit denominatio intrinseca, ergo aduenit noua entitas intrinseca. Confirmatur ex doctrinâ, quam in Logicâ tradidi, & hi sequuntur. Non potest perire aut aduenire aliquid, nisi pereat vel adueniat eius conceptus formalis (addo, maioris roboris gratiâ, nisi pereat vel adueniat definitio:) atqui conceptus formalis, seu definitio denominationis, est esse entitatem realem: ergo non potest Deo aduenire noua denominatio intrinseca, nisi adueniat entitas intrinseca: ergo non potest ex possibilitate creaturarum, si Deus intrinsecè maneat immutatus

Si ponit nouam denominationem intrinsecam, ergo & nouam entitatem.

18 *Non potest adesse vel abesse aliquid, nisi eius conceptus formalis adsit vel absit.*

Denominatio intrinseca est entitas intrinseca.

immutatus, noua in Deo esse denominatio intrinseca, ratione cuius creaturæ cognoscantur. Huic argumento non est excogitabilis solutio, nisi, contra illud instare in actibus liberis Dei, quod supra reiectum est: ergo non potest de nouo aduenire aliquid, in quo cognoscantur creaturæ, quæ heri antequam essent possibiles, in Deo non cognoscebantur. Hoc ipsum vrgeo: nam licet daremus, posse aduenire de nouo eam denominationem intrinsecam sine mutatione Dei; non tamē potest percipi, quo modo creaturæ in eâ solâ denominatione cognosci queant: ea enim denominatio non potest esse realis continentia perfectionum creaturæ, ergo non potest ducere in huius cognitionem quidditatiuam.

Sed neque etiam in illa denominatione intrinsecâ cognosci possunt creatura.

19 *Necessariò debet admitti connexio essentialis Dei cum creaturis.*

Vt ergo defendatur posse creaturas in Deo videri, concedendum est, Deum esse cum illis essentialiter connexum. in quo punctō maiori ex parte Theologi conueniunt, etiamsi nomine tenus id videantur negare: nam licet nolint vocare respectum essentialem; fatentur tamen, si creaturæ non essent possibiles, non mansurum hunc numero Deum, prout alibi fusiùs notaui. Etenim omnes illi qui dicunt infrà in materiâ de Trinitate, Verbum diuinum procedere ex cognitione creaturarum possibilium, non autem futurarum (eò quòd licet creaturæ non essent futuræ, esset idem Verbum, non verò si possibiles non essent) id videntur manifestè supponere. sunt autem hi multi valdè. Expressè verò id docet P. Suarez in 1. part. lib. 9. de Trinit. cap. 6. & alibi, licet connexionem illam non vocet respectum, item P. Ruiz disp. 63. cap. 2. circa finem. P. Tanner. disp. 4. q. 4. dub. 3. num. 33. P. Granadus de Processione Verbi disp. 6. num. 8.

SVBSECTIO III.

Cetera argumenta soluta.

Probat Secundò Vasquez: Aliàs omnes necessariò in Deo viderentur.

SECVNDÒ arguit P. Vasquez, quia si creaturæ videri possunt in Deo, necessariò debent omnes videri; hoc autem est falsum, &c. Respondetur variè huic argumento: quidam enim dicunt, Deum non dicere ordinem nisi ad creaturas in communi, ideóque eas non necessariò cognosci in particulari. Sed contrà Primò, quia sequeretur hinc, in particulari nullas posse cognosci, quod est contra hos Auctores. Sequela patet, quia non est in Deo prædicatum habens connexionem cum hac in particulari, vt supponit solutio: ergo nihil est quod possit ducere in cognitionem huius. Secundò, quia, vt sæpè dixi, respectus Dei est ad omnes creaturas in particulari, neque à parte rei datur creatura vt sic, distincta ab omnibus simul sumptis. Tertiò, quia saltem scientia Dei respicit creaturas in particulari: & in eâ est tota difficultas, quomodo non debeant omnes creaturæ in illâ videri.

Respondent aliqui Primò, in communi videri.

20 *Contrà: Et potentia & scientia Dei respicit eas in particulari.*

Respondent alij Secundò: Videtur omnipotentia respiciens particularia, hæc tamen non videntur.

Huius solutionis vnum sensum recipio.

Secundò respondent alij, videri quidem à Beatis omnipotentiam, prout respicit omnes creaturas in particulari; non tamen ideò videri eas creaturas. Hæc tamen solutio duplicem potest habere sensum. Primus est, vt videatur entitas omnipotentiæ, quæ est respectus ad omnes creaturas in particulari, non tamen videantur creaturæ necessariò. Hic sensus verus est, debet tamen explicari ampliùs; quia de hoc ipso dubitatur, & meritò, ab arguente. Vide ergo ea quæ nos suprà diximus, vbi fusè ostendimus, non quacumque cognitione ita percipi obiectum, vt possit cognoscens reddere rationem ex parte modi, de omnibus prædicatis etiam intrinsecis. Secundus sensus solutionis esse potest, vt videatur à quolibet Beato, non solùm entitas omnipotentiæ, sed ita, vt dicere possit, *Omnipotentia respicit hanc vel illam creaturam*, & quòd tamen eæ creaturæ non cognoscantur. Hic autem sensus in terminis implicat, quia si dicit, *hanc & illam*: ergo iam cognoscit hanc & illam.

21 *Alter sensus implicat.*

Tenendus ergo primus sensus cum explicatione nostrâ suprà tradita.

Probat Tertiò Vasquez. Sicut videre Trinitatem pertinet ad beatitudinem, ita videre clarè illos respectus.

Replicabis, & sit tertium argumentum, quia nos suprà diximus, visionem Dei, quæ est beatitudo, necessariò cognoscituram omnes tres personas, eò quòd sint formaliter in Deo: atqui etiam omnes isti respectus ad creaturas formaliter sunt in Deo: ergo per visionem, quæ est beatitudo, debent distingui, licet possit esse alia visio, quæ non sit beatitudo, & illos respectus non distinguat. Huic argumento etiam suprà respondi, ad beandum hominem non esse necessum, vt quæcumque sunt in Deo, perfectè distinguantur, sed illa, quæ & præcipua & magis propria Dei sunt; qualis est, vt ibi dixi, omnipotentia in communi, & mysterium ipsum Trinitatis: nam virtus productiua formicæ in particulari est ex minimis perfectionibus, & minùs propriis Dei: nam etiam conuenit formicæ, posse aliam producere: non ergo necessum est ad beatitudinem formicam in Deo videre: licet sit necessum videre Trinitatem personarum, Deum esse omnipotentem, iustum, &c.

Contrà: Ad beatitudinem sufficit præcipua videre.

22

Probat Quartò: In intellectu cognoscerentur ab Angelo omnes actus, etiam supernaturales, & eorum obiecta.

Arguitur Quartò, quia nec in caussis creatis possunt cognosci effectus illarum; idem ergo erit in Deo. Consequentia est bona, antecedens patet: quia si in intellectu v. g. possunt cognosci omnes actus ab eo producibiles naturaliter, Angelus meum comprehendens intellectum infinitos cognosceret actus, & etiam obiecta supernaturalia, quæ per actus multos naturales meos attinguntur. Nonnulli respondent, in caussis creatis non posse cognosci earum effectus, nisi quando eos adæquatè continent: vnde cùm intellectus hominis vel Angeli non contineat adæquatè suas intellectiones (nam pendet à speciebus vt illas faciat) non possunt in ipso intellectu cognosci actus, quos facere potest, nisi sciatur quorum obiectorum habeat speciem: hoc autem rursus non est cognoscibile in ipso intellectu, sed in Dei voluntate de dandis illis speciebus. Hinc negant consequentiam ad Deum, quia Deus adæquatè & perfectissimè continet omnes creaturas; vel immediatè, quia se solo omnes ferè potest producere; vel, si in aliquibus indigeat consortio alterius caussæ, quia tamen ipsam caussam continet, etiam continet effectum illius.

Negant aliqui Primò, quia in caussâ inadequatâ non cognoscuntur effectus.

Intellectus non continet adequatè suos actus, sed simul cum specie.

Deus perfectè omnia continet.

23 *Contrà Primò, quia sat est, si medium essentialiter respiciat cognoscenda.*

Hæc doctrina sic absolutè prolata falsa est, & contra hos eosdem qui eam tradunt: nam vt in entitate aliquâ cognoscatur aliquid, non est necesse adæquatè hoc in illâ contineri, sed sufficit vt, quod est medium ad cognoscendum, habeat respectum essentialem ad alteram: cognito enim illo respectu comprehensiuè, necessariò debet cognosci terminus, vt ostendam contra P. Herize: & hi iidem recentiores in eâ impugnatione conueniunt. Nunc addo, si principium illud recentiorum verum esset, fore etiam vt in nullâ caussâ creatâ posset cognosci effectus: nulla enim est, quæ non indigeat concursu Dei: ergo sicut dicunt non posse Angelum cognoscere,

Contrà Secundò: In nullâ creaturâ cognosceretur effectus.

cognoscere, quos actus meus intellectus possit facere, nisi sciat quas species habeat, quia illis indiget ad operandum; ita etiam non poterit
24 scire quos calores possit ignis producere, quia non scit ad quos habeat ignis concursum Dei: hoc autem & contra hos, & apertè falsum, ergo. Respondebis, posse cognosci calores, quia cognoscitur in igne exigentia concursus ad producendum calorem. Sed contrà, quia idem dicam de actibus intellectus: cognoscetur enim in intellectu quas species possit habere, & sic tandem, quos actus elicere.

Dicunt, eos posse sciri ex concursus Dei exigentiâ; sed idem dicam de intellectu.

Dixi, eam doctrinam absolutè prolatam falsam esse; quia si loquatur de cognitione quidditatiuâ effectus, vera est: non enim potest illa haberi ex solâ caussâ inadæquatâ, quia medium cognitionis quidditatiuæ debet esse minimum eiusdem perfectionis cum obiecto, & continere illius prædicata, vel formaliter vel eminenter, de quo fusiùs infrà.

Vt quidditatiuè sciatur effectus, non sufficit caussa inadequata.

Argumento ergo quarto suprà posito respondendum est, negando antecedens, scilicet, non posse in caussis creatis cognosci eorum effectus modo explicato abstractiuè in inadæquatis, quidditatiuè in adæquatis. Ad absurdum inde illatum Primò respondeo, nullum illud esse: quod enim imperfectè & quoad an est, cognoscat Angelus in suo intellectu omnes cognitiones naturaliter possibiles sibi, non repugnat. neque inde infertur quòd cognoscat distinctè & perfectè omnes species & indiuidua rerum: nam cùm ipsas cognitiones, eò quòd illas non adæquatè contineat, imperfectè tantùm & abstractiuè cognoscat, & rursus ex cognitionibus, vt ex medio valdè imperfectè obiectum ipsum cognoscatur; fit inde vt cognitio Angeli de rebus ipsis, quia transit per duo media inadæquata, valde sit obscura & imperfecta; vnde non pertingit fortè ad formandum iudicium distinctum de obiectis supernaturalibus. Secundò potest responderi, etsi in caussâ creatâ, quando omnino distinctè cognoscitur, possint omnes effectus etiam possibiles cognosci; tamen de facto neque hominem neque Angelum posse ad eam distinctionem pertingere vt possit omnes caussæ effectus in ipsâ cognoscere distinctè.

Respondeo ipse Secundò: In caussâ adæquatâ quidditatiuè, in inadequatâ abstractiuè, scitur effectus.

25 *Angelus potest omnes actus suos naturales simul nosse.*

Etiam in creaturâ possunt omnes eius possibiles effectus cognosci.

Replicabis: Angelus potest se & hominem comprehendere, ergo & omnes effectus in se possibiles cognoscere. Respondeo, à multis adhuc de potentiâ absolutâ negari Angelo comprehensionem sui; contra quos infrà; ego tamen dico, naturaliter non posse se Angelum exactissimè comprehendere, quia naturaliter non potest ita
26 clarè se penetrare, vt non sit clariùs cognoscibilis in ordine ad plures effectus. Vbi aduerte, difficultatem hanc & Patri Vasquez esse communem: nam licet neget, posse effectus in Deo cognosci; dicit tamen ad comprehensionem Dei, debere necessariò omnes illius effectus cognosci in se ipsis ex vi comprehensionis caussæ: ergo tenetur dicere, vel Angelum naturaliter non posse se comprehendere, vel posse cognoscere omnes effectus ab ipso possibiles (licet eos non cognoscat in se ipso;) hoc autem est ipsum absurdum contra nos illatum.

Nec Angelus naturaliter se exactè comprehendit.

Quintò obiicies: Deus non cognoscit creaturas in suâ omnipotentiâ, ergo nec Beati. Consequentia est bona, antecedens patet. Nam Deus priùs cognoscit creaturas, quàm sit potens illas producere: nam per ipsam scientiam de illis, constituitur potens illas producere. Respondeo, licet in omnipotentiâ creaturæ non possent à Beato videri; posse tamen in ipsâ scientiâ de creaturis, in quâ reflexè cognitâ, etiam Deus ipse posset eas cognoscere. Secundò, obiectio solùm probat primam scientiam de creaturis non esse in omnipotentiâ, aliam autem scientiam non esse, quæ in omnipotentiâ cognoscat creaturas, nullo modo impugnat; vnde vlteriùs, cùm Beati sint posteriores omnipotentiâ & scientiâ Dei (quidquid sit de Deo) poterunt per visionem beatam primò in omnipotentia creaturas cognoscere.

Probat Quintò: Nec Deus scit creaturas in omnipotentiâ, sed ante hanc in suâ scientiâ.

Contrà Primò: Etiam Beatus in Dei scientiâ eas videbit.

Contrà Secundò. Prima scientia de creaturis non est in omnipotentiâ.

Pro maiori intelligentia huius difficultatis aduerte, Deum priùs ratione quàm intelligatur cognoscens creaturas, intelligi cum virtute ad eas producendas; & ne faciamus quæstionem de nomine, circa *τὸ virtutem*, dico Deum posse considerari, vt eminenter continentem perfectiones creaturarum, & habentem quasi physicam virtutem eas producendi, sicut ignis continet alium ignem; in hoc autem conceptu non includi scientiam Dei de creaturis: nam vt earum perfectiones contineat, non est necessum formaliter vt eas cognoscat. Hanc continentiam dico esse omnipotentiam, & in ea posse perfectissimè cognosci creaturas à Deo ipso, & à Beatis illum videntibus. Secundo modo potest Deus considerari, non iam vt præcisè physicè continens creaturas, sed vt prudenter & liberè potens eas producere. & in hoc conceptu iam includitur scientia de illis: eo modo quo antequam homo habeat artem saltandi, habet physicam virtutem & continentiam saltus, artificialem verò & scientificam non habet, nisi per ipsam artis cognitionem: at effectus non solùm in arte, sed in physica sui virtute potest cognosci, imò ibi maximè.

27 *Continentia creaturarum est ipsa omnipotentia, vt sic non includens scientiam.*

Deus vt liberè & prudenter potens producere creaturas, includit earum scientiam.

28

Tandem obiicies: Non sunt in Deo imperfectiones creaturarum, & formales earum essentiæ, ergo hæ non possunt in Deo cognosci. Aliter proponitur hoc argumentum a quibusdam, In Deo non sunt creaturæ, ergo non possunt ibi videri: non enim videntur vbi non sunt, alioquin cognitio erit falsa: dicet enim ibi esse, cùm tamen non sint ibi.

Probat Sextò: Creaturæ non sunt in Deo formaliter, nec earum imperfectiones.

Vt ab hoc vltimo argumento incipiam, miror tam materialiter accipi *τὸ in Deo*: non enim vllus Scholasticus dixit, creaturas videri ac si ibi essent, seu ibi existerent; sed, quia cognoscitur ibi creaturæ continentia, quæ ducit in cognitionem creaturæ vt extrà existentis, ideò dicuntur creaturæ in Deo nosci. Miror præterea, quòd hi videantur supponere, si Deus fuisset essentialiter connexus cum illis creaturis, fore vt hæ possint in Deo videri, cùm etiam data ea connexione non essent in Deo creaturæ, & rediret difficultas paulò antè ex eis tacta.

Contrà Primò: continentia earum est in Deo, ducens in earum cognitionem.

29 Ad argumentum primum quod magni fit à nonnullis recentioribus, immeritò tamen, respondeo, si quidquam probat, illud sanè, non posse creaturas à Deo produci: multò enim minùs potest aliquis producere seu dare quod non habet, quàm esse medium vt cognoscatur in ipso aliquid quod non contineatur in ipso. Respondeo ergo, sicut caussa potest producere aliquid imperfectius quàm ipsa sit, quod per se est manifestum, eo ipso etiam posse ducere in cognitionem alicuius minùs perfecti quàm ipsa sit, licet in cognitionem perfectioris non possit ducere, sicut nec adæquatè res vlla potest aliquod se perfectius producere.

Contrà Secundò: Sic Deus non esset productiuus earum, quia nemo dat quod non habet.

SECTIO II.

Præmitto pro veriori sententiâ, quid sit cognitio in alio & ex alio.

Vnum ex alio cognoscitur, cùm è cognitione vnius, alterius cognitio oritur.

VIDERI vnum ex alio, idem est, ac ex cognitione vnius oriri alterius cognitionem. quæ secunda cognitio licet ex primâ orta, non terminatur ad obiectum primæ, aut saltem non in recto, sed in obliquo: habet enim alterum obiectum immediatum, eo modo quo actus imperatus voluntatis, licet procedat ex imperante, non terminatur ad actum imperantis, sed ad aliud sibi proprium.

30 *Cognitio ex alio potest fieri vel per actus realiter distinctos, vel per vnum æquiualentem duobus.*

Aduerte, cognitionem ex altero duplicem esse posse, vel per cognitionem realiter quæ physicè procedat ab alterâ, vel solùm ratione nostrâ distinctam, quatenus in eodem actu coincidunt duæ istæ cognitiones distinctæ; & per duas formalitates ratione nostrâ, vnum & alterum obiectum cognoscitur, vnum primò & per se, & alterum ex illo, non tamen in illo, tanquam in medio.

Cognitio in alio est necessariò vnica duorum obiectorum:

Quando cognitio ex alio fit per duas realiter distinctas, vnam ad primum obiectum, alteram ad secundum terminatas, clarissimè distinguitur à cognitione in alio, quæ necessariò debet esse vnica, indiuisibilis ad vtrumque obiectum; at quando fit per vnicam cognitionem realiter, difficulter valdè dignosci potest differentia vtriusque cognitionis in alio, & ex alio. Ratio difficultatis est, quia etiã in eâ cognitione in alio, possum ego duas quasi cognitiones distinguere ratione nostrâ, & concipere vnam prout terminatur ad obiectum primum, alteram prout terminatur ad secundum; hæc autem secunda erit ex aliâ, vel certè non poterit reddi ratio, cur magis sit in alio quàm ex alio, aut è contrario.

& vix discernitur à cognitione ex alio, quando fit per vnum actum.

SVBSECTIO I.

Quorumdam explicatio.

Atqui aiunt cognitionem in alio esse semper perfectiorem & comprehensiuam, nec ratione diuidi posse in duas.

PRO huius difficultatis enodatione dixere nonnulli, omnem cognitionem ex alio, siue simplex sit, siue composita, necessariò futuram minùs perfectam, quàm cognitionem in alio (loquor ceteris paribus) & ex hac maiori perfectione cognitionis in alio, inferunt eam non posse diuidi, nec quidem ratione nostrâ in duas; eam verò quæ ex alio, diuidi posse. Quod sic
31 declaro ex his quæ hi fusè valdè & obscurè tradunt. In tantum potest esse locus cognitioni, effectus v. g. ex causâ, in quantum cognitio caussæ non fuit comprehensiua: si enim talis fuisset, cognouisset necessariò in ea expresse ordinem ad effectum, & in eo ordine ipsum effectum, vnde non potuisset rursus ipse effectus cognosci: ergo implicat omnino, etiam ratione nostrâ, concipere cognitionem caussæ comprehensiuam vt talem, & non concipere illam vlteriùs progredientem ad effectus: ergo non potest in eâ diuidi, etiam ratione nostrâ, cognitio caussæ à cognitione effectus. Dixi, illam non posse vt comprehensiuam nosci, nisi affirmem illam transire ad effectus illius caussæ: nam si solùm cognoscatur secundùm rationem communem cognitionis, proculdubio non repugnabit illam concipere prout terminatur ad caussam, non concipiendo eam terminari ad effectum. Verùm hoc non esset ad rem: hîc enim agimus de conceptu proprio huius cognitionis, & per hunc dicimus non posse sine ordine ad effectum cognosci.

Cognitio comprehensiua caussæ est formalissimè cognitio effectus.

Secunda autem cognitio caussæ, ex quâ quasi resultat cognitio effectus, est cognitio imperfecta, nec comprehensiua caussæ, ideò eget aliâ secundâ, vt cognoscatur effectus in caussâ contentus: vnde etiamsi hæ duæ in vnam coalescant, & cognoscatur caussa & effectus; quia tamen non cognoscitur effectus in caussâ, possumus rectè duas formalitates ibi ratione nostrâ distinguere, vnam quæ terminatur ad caussam, alteram quæ ad effectum; & hanc secundam concipere vt prodeuntem à primâ. 32

Caussæ non comprehensio eget aliâ cognitione effectus, quæ cum in vnum actum coalescunt, possunt ratione distingui.

Quòd si eis obiicias, Etiam hæc cognitio secundùm suam rationem specificam, est illatiua alterius cognitionis de effectu; ergo non potest concipi vt hæc, nisi concipiatur vt cognoscens effectum: Respondebunt, distinguendo, *non potest concipi, vt hæc numero cognitio, nisi concipiatur vt illatiua alterius*, concedunt: *nisi concipiatur ipsa formaliter vt terminata ad effectum*, negant; & hinc clarè constare videtur, posse diuidi in duas ratione nostrâ; vnam illatiuam, alteram illatam; quod non habet comprehensiua, quæ per se formaliter terminatur ad caussam & effectum.

Dices: Etiam non comprehensio est formaliter illatiua effectus. Dicunt, solùm esse illatiuam cognitionis, quæ per se formaliter terminatur ad effectum.

Si adhuc vrseris: Non solùm hæc cognitio est quasi radicaliter cognitio effectus, sed etiam formaliter, quia à parte rei est idem realiter cum eâ cognitione effectus: ergo non potest concipi vt hæc in particulari, secundùm rationem specificam, nisi concipiatur vt formaliter terminata ad effectum, ergo nec potest diuidi in duas magis quàm comprehensiua: Respondebunt, duplicem esse in præsenti conceptum proprium alicuius cognitionis; vnum quasi atomum, & vltimum omnino, etiam ex prædicatis, quæ sunt quasi accidentalia generi, sub quo talis res continetur: v. g. potest esse cognitio aliqua de Petro, quæ simul sit realiter cognitio de Paulo; hæc cognitio secundùm vltimam & specificam rationem sine dubio terminatur ad Paulum. At si hæc consideretur intra genus cognitionis de Petro, illi est accidentale quòd extendatur ad Paulum; vnde absolutè potest concipi ea cognitio, conceptu proprio, specifico, vero & reali intra genus cognitionis de Petro, etiamsi non cognoscatur quatenus est de Paulo: cognitioni enim illi accidentale id est intra genus cognitionis de Petro, licet si secundùm omnia quæ habet consideretur, debet sine dubio considerari etiam, prout est cognitio de Paulo. Et hic est alter sensus, in quo accipitur conceptus proprius & atomus alicuius rei, intra aliquod determinatum scilicet genus, licet non cognoscatur cum his quæ sunt essentialia talis rei, pertinentia tamen ad aliud genus: quia duo disparata prædicata identificantur sæpè in vnam rem, si vna eadémque species esset diuersorum obiectorum repræsentatiua, vt in Angelo de facto contingit; posset adæquato & proprio cóceptu nosci, quatenus esset species vnius, etiamsi non cognosceretur quatenus est species alterius. Ideò etiam diuina scientia, in ratione scientiæ etiam diuinæ, potest cognosci sine eo, quòd cognoscatur ratio amoris illi identificati. Hinc respondent in casu nostro, etsi in eam indiuisibilem entitatem concurrant ea duo prædicata disparata, scilicet, cognitio immediata caussæ, item & cognitio immediata termini, seu effectus illius caussæ; posse tamen concipi intra genus cognitionis caussæ conceptu adæquato, quin concipiatur vt est cognitio

Dices: Et radicaliter & formaliter terminatur ad effectum, vt re idem cum huius cognitione. Dicunt, duplicem esse proprium conceptum alicuius cognitionis. 33

34 *Conceptus proprius cognitionis potest fieri, vel ponendo illam intra aliquod determinatum genus, vel intra omne cui subiacet.*

Genus vnum illius cognitionis est, quòd sit cognitio caussæ; alte-

rum, quod sit cognitio effectus.

cognitio effectus, aut termini eius caussæ, quia hoc est illi per accidens, quatenus ad caussam terminatur; nec quia simul cognoscit effectum,
35 propterea magis aut meliùs penetrat caussam, quàm si hanc solam nouisset, & non terminum illius: quod non contingit, inquiunt, in cognitione comprehensiuâ cui penetrare caussam, est prædicatū omnino proprium intra genus cognitionis de causâ, & differentia propria, & per se cognitionis vt sic; vnde si non concipiatur vt comprehensiua, non concipitur conceptu proprio, non solùm secundùm omnia quæ habet à parte rei, sed nec secundùm ea quæ habet formaliter, quatenus per se continetur seu contrahitur intra genus cognitionis: atqui si cognoscatur vt comprehensiua, debet necessariò cognosci vt terminata ad effectum: ergo in illa non possunt distingui duo conceptus particulares; vnus qui ad caussam, alter qui ad effectum terminetur, licet possint in cognitione ex alio.

Cognitio comprehensiua non potest concipi sub eo genere, nisi concipiatur vt terminata ad effectum.

SVBSECTIO II.

Reiectâ hac explicatione, nostra proponitur.

EXPLICVI quâ potui obscuram recentiorum doctrinam, quam etsi ingeniosam censeo, haud tamen veram, duplici ad id argumento permotus. Primò, quia, vt dicam sect. 3. etiamsi effectus ipse in causâ cognoscatur, & consequenter etiamsi caussa noscatur comprehensiuè, potest adhuc esse cognitio eiusdem effectus ex causâ, imò ex cognitione comprehensiuâ, quam Deus habet de se, & creaturis in se ipso, oriri cognitionem creaturarum in se ipsis, quæ est cognitio creaturarum ex Deo, ostendam infrà: licet enim dicam, *Petrus potest ridere.* & consequenter ibi noscam risum; possum adhuc inferre, *Ergo risus Petri possibilis est*; quæ non est illatio otiosa: corruit ergo tota explicatio quæ in eâdiuersitate vtriusque cognitionis fundabatur, vt ex dictis constat.

Ago contra hac Primò: Cum comprehensione stat cognitio ex alio.

36

Exemplum in Dei comprehensione.

Secundò, ea displicet, quia rem facillimam obscurat potiùs quàm declarat: ex ipso enim modo, quo obiecta respiciuntur, clarissima redditur explicatio præsentis difficultatis; dico ergo, cognitionem *in alio* respicere vnum in recto, alterum in obliquo. Deus v. g. dicit hoc modo de se, *Ego contineo in me Petrum animal rationale risibile*, vides eam cognitionem noscere in recto ipsum Deum, in obliquo verò Petrum: hæc est cognitio Petri in Deo, & hæc non potest diuidi in duas, quarum vna terminetur ad caussam, altera ad effectum: quia illa quæ terminatur ad caussam, debet dicere, *ego contineo*; implicat autem concipere etiam ratione nostrâ, aliquem dicere *ego contineo*, quin eo ipso debeat noscere terminum eius continentiæ, saltem vagè; sicut implicat
37 dicere, *hoc respicit*, nisi dicatur aliquid in obliquo, quod respiciatur. Cognitio verò ex alio ita terminatur ad caussam, vel, vt non cognoscat illam sub conceptu respectiuo ad effectum, sed illa cognitio caussæ præcisè iuuet, vt in intellectu excitetur alia cognitio, quæ versetur circa effectum; ita tamen vt effectus cognoscatur per secundam cognitionem in recto, non in obliquo, vt cognoscebatur quando in causâ fuerat notus. vel potest haberi cognitio ex alio, effectus v. g. ex causâ, vt, licet prima cognitio caussæ fuerit comprehensiua, & transierit vlteriùs ad effectum in obliquo; sequatur tamen inde vna alia, quæ ipsum effectum in recto attingat;

Contrà Secundò: quia obscurat rem facilem ex se ex modo respiciendi obiecta.

Cognitio in alio, vnum in recto, aliud in obliquo nouit indiuisibiliter.

Cognitio ex alio dupliciter habetur: vel ex cognitione caussæ nullo modo relata ad effectum: vel ex comprehensione caussæ in obliquo effectum cognoscentis. Cognitio illa ta effectum in recto debet attingere.

ita vt semper cognitio rei ex alio debeat rem in recto tangere, in quo differt à cognitione eiusdem rei in alio, quæ vt sic eam tangit in obliquo.

Hinc Primò clarè constat, etiamsi vnica indiuisibilis cognitio caussam, & ex illa effectum cognoscat, distingui à cognitione aliâ indiuisibili caussæ & effectus in causâ, quia hæc dicit hoc modo, v. g. *Hæc caussa potest producere calorem*, & circa calorem nihil amplius dicit; at ea quæ ex alio, dicit hoc modo. *Hæc caussa habet talem virtutem, ergo calor possibilis est.* quæ diuersitas in modo cognoscendi in recto, vel in obliquo, ex terminis est nota.

Cognitio ex alio, si indiuisibilis sit, & eam & effectum in recto attingit.

Hinc Secundò constat, quomodo cognitio caussæ & effectus ex illâ, possit ratione nostrâ diuidi in duas, licet non possit (vt iam ostendimus) cognitio in alio: quia cùm effectus cognoscatur in recto per illam quasi illationem, non autem purè vt terminus caussæ, rectè possum cogitare cognitionem dicere, *Petrus habet talem virtutem ridendi*, licet non cogitem de vlteriori illatione, *Ergo risus Petri est possibilis.* At non possum concipere, vt dixi, cognitionem dicere, *Petrus potest*, nisi eo ipso cogitem de termino illius potentiæ: potest ergo cognitio ex alio diuidi in duas ratione nostrâ, non verò cognitio quæ solùm est in alio. 38

Cognitio caussæ in recto benè potest præscindi à se ipsâ vt cognoscente effectum etiam in recto.

Non potest concipi cognitio terminata ad caussam respectiuam, nisi concipiatur simul in obliquo aliud quod respicit.

Dixi, *quæ solùm est in alio*: nam si simul sit *ex alia*, vt de diuinâ ostendam, sine dubio poterit ex hoc capite diuidi in duas, ratione nostrâ. Adnerte tandem, quod de diuisione cognitionis in duas distinctum est, non intelligendum de duabus, quasi formalitatibus obiectiuis; has enim sæpe negaui, nisi vbi sunt prædicata contradictoria, qualia hîc non reperiuntur; sed de diuisione ad modum, quo homo diuiditur in animal & rationale, & cognitio directa de Petro & Paulo, potest ratione diuidi in cognitionem solam de Petro, & in solam de Paulo.

Diuisio cognitionis non est plurium formalitatum obiectiuarum, sed tantùm rationis.

Obiicies tamen à me probatum in Logicâ, actum conclusionis, qui deducitur ex præmissis, etiam attingere obiecta præmissarum: ergo malè nunc dico, cognitionem ex alio non habere pro obiecto obiectum alterius ex quâ deducitur, sed solùm suum proprium. Respondeo Primò: Licet in cognitione ex alio, quæ fit per syllogismum, semper conclusio attingat obiectum præmissarum, quod denotat particula illa *ergo*, quæ in mente (vt dixi) non potest habere alium sensum quàm dicere, *Sequitur hinc*, &c. eo autem ipso quòd dicit, *Hinc, ex his præmissis*, tangit haud dubiè iterùm eas præmissas: licet, inquam, hæc in conclusione vera sint, non tamen à me ibi dictum, nullam posse dari in intellectu cognitionem ex alio, quæ non attingat præcedentis obiectum, sed solùm ex illâ deriuetur vt ex causâ, habeatque suum proprium obiectum quod solum attingat, & eiusmodi dico esse cognitionem, quam de creaturis in se ipsis immediatè Deus habet ex cognitione sui ipsius: cognoscit autem per eam solas creaturas, vt obiectum formale. Replicabis, Non potest vllo modo explicari, in quo consistat vnam cognitionem esse ex aliâ, nisi dicamus, illam secundam attingere obiectum primæ: hoc enim argumento probaui olim, conclusionem debere attingere obiecta præmissarum. Respondeo, excitando speciem, posse vnam cognitionem aliam caussare: est enim connexus effectus cum causâ, vnde cognitio caussæ infert cognitionem effectus, etsi hæc solum effectum cognoscat. Nego vlteriùs ob hac solùm 39 40

An, cùm conclusio attingat obiectum præmissarum, cognitio ex aliâ habeat obiectum alterius, ex quâ deducitur.

Cognitio ex alio non attingit intrinsecè obiectum alterius ex quâ deducitur.

Dices: Nisi secunda tangat obiectum primæ, non potest esse ex illâ.

Vna cognitio est caussa alterius, excitando speciem de ea-

L 2 rationem

rationem à me fuisse affirmatur, conclusionem essentialiter tangere obiecta præmissarum, sed ob alias caussas ibi positas.

Quod si hæc solutio non placet, dic Secundò & meliùs, à me non declarari in præsenti differētiam cognitionis ex alio, à cognitione in alio per hoc quòd illa non attingat obiectum ex quo aliud nouit, sed per hoc quòd attingit hoc secundum in recto, & non præcisè in obliquo (prout attingitur quando cognoscitur in alio) siue simul rursus in obliquo attingat primum obiectum, siue non: hoc enim erit per accidens ad differentiam, de quâ in præsenti est sermo. Vnde, licet, velimus vt nulla detur cognitio ex alio, nisi attingens præmissarum obiectum, & cognitio quæ solùm excitat species, non sit dicenda ex alio, subsistit adhuc tota mea præsens doctrina.

41 *Esto cognitio ex alio attingat obiectum præcedentis, si tantùm effectum in recto attingit, iam differt à cognitione in alio.*

SECTIO III.

Possunt in Deo & ex Deo creaturæ videri.

Conclusio prima: Creaturæ possunt videri ex Deo.

HIs positis, CONCLVSIO PRIMA sit. Possunt creaturæ videri ex Deo. Probatur: eo enim ipso quòd Beatus cognoscat, *Deus est productiuus Petri*; potest inferre, *ergo Petrus est possibilis.* Hæc autem est cognitio ex Deo, ergo. Non disputo, an hæc illatio sit per actum distinctum; an per eumdem, qui quasi virtualiter sit discursus: vtroque enim modo id fieri posse (si semel concedatur cognitio ex alio) constat ex subsect. 2. Conclusio hæc amplius roborabitur & declarabitur obiectionum solutione.

42

Obiicitur Primò, quia visio non potest esse discursiua.

Contrà: Omnis cognitio potest excitare vt ex se alia inferatur.

Dices Primò: Visio non potest esse discursiua, ergo non potest creaturas ex Deo cognoscere. Respondeo, negato antecedenti: nam quæcumque cognitio, quantumcumque intuitiua, potest dare occasionem, vt ex illâ inferatur altera cognitio; & consequenter poterit esse discursiua, id est, principium discursus: nam illam alteram illationem ex visione beatâ prouenientem fateor non esse visionem beatam; quia non ad Deum in se, sed ad creaturam terminatur.

Obiicitur Secundò, illam cognitionem futuram superfluam.

Contrà Primò, & illi aiunt Deum nosse creaturas & in omnipotentiâ, & aliter in se ipsis.

Secundò dices: Si per primum actum Petrus v. g. est cognitus possibilis, vt quid infertur secundus actus, quo ipse Petrus cognoscatur possibilis: id enim esset perinde ac dicere, *Petrus est homo, ergo Petrus est homo.* quod in intellectu non potest contingere. Huic argumēto fidunt valdè nonnulli recentiores, eóque probant, Deum non posse cognoscere vnum ex alio; ego tamen Primò ad hominem illud retorqueo: ipsi enim, licet dicant Deum in suâ omnipotentiâ perfectissimè creaturas cognoscere; admittunt tamen in ipso Deo aliam cognitionem, quâ easdem creaturas in se ipsis cognoscit.

43

Cognitio creaturarum in omnipotentiâ est mediata. Cognitio creaturarum in seipsis est immediata.

Nec hanc secundam reputant superfluam, & quidem meritò (de quo nos suo loco) nec censent inde sequi, esse in Deo duas cognitiones, quibus dicat, *Petrus est homo, Petrus est homo.* rationem autem reddunt, & benè, eò quòd cognitio creaturarum in Deo terminatur ad illas mediatè in alio, secunda autem immediatè & in recto ad creaturas, ideóque ratione diuersitatis in modo cognoscendi non sunt otiosæ, nec quasi purè repetitæ eædē cognitiones; licet quælibet illarum noscat idem obiectum perfectissimè; inde sic argumentor. Ergo, licet Deus cognoscēs seipsum perfectissimè cognoscat creaturas, adhuc habere poterit secundam cognitionem, ratione nostrâ distinctam, & à priori prouenientem, quâ rursus easdem creaturas cognoscat, non tamen vt anteà per priorem cognitionem mediatè & in alio; sed immediatè, & in recto, ac in seipsis; imò addo, eam cognitionem, quam, iuxta probabiliorem sententiam, de quâ infrà, Deus habet de creaturis in se ipsis immediatè, illam, inquam, eamdem esse simul cognitionem ex ipso Deo. Vnde constat, nos nihil otiosum præ illis ponere. Sed nec illi, nec nos otiosum aliquid ponimus ob eum diuersum modum cognoscendi, quo absolutè respondetur argumento facto. Et verò sine otiositate idem obiectum posse bis per eumdem etiam actū cognosci, patet euidenter in eo actu, quem nemo negauit esse possibilem; quo dicerem,

Diuersus modus cognoscēdi facit, vt altera non sit superflua.

Petrus est possibilis, quia Deus illum continet, & potest illum producere. Ecce bis tangitur Petrus, & dum dico, *Petrus est*, & dum dico *quia Deus eum Petrum continet.* Et primâ vice tāgitur in recto, secūdâ in obliquo, seu in alio, quod in præsenti docemus. 44

Contrà Primò: In nostro casu idem non eodem modo cognoscitur.

Hinc ad instantiam allatam dico, ibi reperti easdē cognitiones etiam quoad modum, id óque esse superfluas; in nostro autem casu rem aliter se habere: nam secunda cognitio, licet ad idem obiectum, non tamen eodem modo ac prior terminatur: esti enim sit otiosus actus, *Petrus potest discurrere, ergo potest discurrere.* non tamen iste, *Petrus potest discurrere, ergo discursus est possibilis*, seu *potens existere*

Corruit obiectio, si cognitio de Deo non tangat obiectum secunda.

Nunc addo pro maiori huius materiæ intelligentiâ, esto argumentum recentiorum suprà positum probaret, in medio necessariò & adæquatè continente obiectum, debere obiectum ipsum perfectè cognosci, & consequenter non esse locum secundæ cognitioni ex primâ, inde tamen non sequi vniuersaliter, nec Deum, nec Beatos videntes Deum, habere posse cognitionem ex alio: nam in ipso Deo, & à fortiori in Beatis, esse potest aliqua cognitio non valens attingere obiectum secundæ; vnde eo ipso dat locum alteri ex se promananti. Exemplo res est clara in nostrâ sententiâ de scientiâ mediâ; cognoscit enim Deus, *si dedero Petro tale auxilium, conuertetur, cognoscit item se illi daturum absolutè.* ecce per neutram harum cognitionum cognoscit Deus absolutè futuram Petri conuersionem, vt per se patet: quia per vnam cognoscit solùm futuritionem auxilij, per alteram futuritionem conditionatā operationis: iam ergo in hoc casu locus est vt inferatur, imò necessariò infertur tertia cognitio, qua Deus dicat, *Ergo conuertetur absolutè.* Non ergo repugnat Deo cognitio ex alio.

45 *Ex scientiâ mediâ futuritionis conditionatæ conuersionis & futuritionis absolutæ auxilij, potest inferri cognitio absoluta conuersionis.*

Respondebunt fortè, futuritionem absolutam conuersionis non cognosci à Deo per actum aliquem ex duobus aliis enumeratis prouenientem, sed per alium reflexum supra illos duos. Sed contrà, quia hic reflexus etiam infertur ex illis duobus, vnde iam erit ex alio. Contrà Secundò, & meliùs, quia per hanc solutionem desistis à tuo fundamento, quod præcisè desumebatur ex eo, quòd priores cognitiones cognoscebant totum quod poterat cognoscere tertia ex illis illata. Iam autē euidenter do casum, in quo id falsū est, quidquid sit de reflexione ad quam recurritur. Contrà Tertiò, quia licet Deus nō posset reflectere supra suos actus; eo ipso tamē quòd cognosceret, *Petrū conuertendum si vocetur, & ipsum vocari de facto*, necessariò debet

Dices, illum actum esse reflexum supra priores, non ortum ex illis.

Contrà Primò infertur ex illis.

Contrà Secundò: Iam cognitio tertia potest cognoscere idem quod duæ primæ sine superfluitate.

46

Et si Deus non reflecteret, è duobus tamen illis necessariò inferi tertium. Deus virtualiter discurrit. Si Deus, à fortiori Beatus cognoscit ex alio.

debet cognoscere illum conuertendum absolutè: nam ex illis duobus hæc veritas necessariò infertur, etiam ab stupidissimo intellectu, ergo multò magis Deus eam inferet, ergo potest in Deo esse cognitio ex alio. Quæ dicta sint pro disput. de scientiâ Dei. Ex quibus etiam infertur, Deum posse habere virtualem discursum, licet non realem, quia non habet actus realiter distinctos.

Ex his, quæ de Deo hîc diximus ob connexionem materiæ, constat à fortiori in Beatis locum habere cognitionem ex alio; imò licet in Deo repugnaret (vt contendit argumentum suprà factum) tamen in Beatis, qui non necessariò comprehendunt Deum, non est necessum vt in obiecto cognito, tamquam medio, ita penetrent effectum illius, vt non relinquatur illis locus habendi cognitionem distinctam de effectu illatam ex ptiori.

47

Conclusio secunda. Possunt in Deo, vt in medio, creaturæ cognosci.

Secvnda Conclvsio. Etiam possunt in Deo, vt in medio, creaturæ cognosci. Hæc est ferè omnium, excepto P. Vasquez & pauculis recentioribus. Videatur Suarius suprà, & Tannerus disput. 2. quæst. 6. vbi D. Thomam in eâ fuisse multis ostendit, refert item multos alios pro eâdem, quam conatur suadere ex illo Pauli 1. Corinth. 13. *Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem*; ergo ea quæ nunc credimus, inter quæ sunt multæ veritates creatæ, posteà videbimus per visionem beatam. Hæc tamen probatio est valdè inefficax, nec vellem res certas per incertas probari. Dico ergo ibi Paulum maximè de Deo locutum, cui respondet visio facie ad faciem: nam licet creaturæ in eo videantur, non videntur facie ad faciem ipsarum creaturarum; deberet autem ita fieri, vt illa Pauli contrapositio locum haberet, si de rebus ipsis creatis etiam fuisset locutus: non enim res creata dicitur facie ad faciem videri, si in alio videtur; commodiùs autem facie ad faciem dicentur videri, si per species proprias immediatas videantur. quòd si vis, per visionem beatam videri, dic id fieri non in Deo, sed visione immediatè ad vtrumque, Deum scilicet & creaturas, terminatâ. Meliùs suadetur ex D. Dionysio cap. 7. de Diuinis nominibus, vbi ait, Deus per caussam rerum omnium, in se omnium rerum scientiam anticipatam habet: vbi & conclusionem nostram, & eius rationem clarissimè tradidit. Id repetit passim eodem cap. De Augustino iam dixi suprà: Bernardus, Basilius, Isidorus idem docent. loca vide apud Suarium suprà. Concilium Senonense etiam valdè fauet huic sententiæ docens, *pernium esse Beatis illud diuinitatis speculum, in quo quod illorum intersit, elucescat.* Dixi *fauet* propter verbum illud *in quo*: nam cùm ibi Concilium agat de visione nostrarum precum, quas iuxta communiorem sententiam Beati non vident in Verbo, fortè τὸ *in quo* non sumit in rigore scholastico, sed quia saltem caussaliter inde vident quidquid eorum intersit.

Vasquez negat.

Tannerus probat è S. Paulo 1. Cor. 13.

Contrà: Nam ibi Paulus de Deo tantùm agit.

Creatura facie ad faciem videtur per species suas immediatas.

48

Meliùs probatur ex S. Dionysio.

Ita & Patres.

Explicatur Concilium Senonense.

Probant aliqui, creaturæ cognoscuntur à Deo in Deo: ergo & à Beatis.

49

Ratione probari solet à nonnullis, quia Deus in se creaturas cognoscit, ergo etiam possunt Beati easdem in Deo cognoscere. Consequentia est bona, quia ille modus cognoscendi non arguit infinitatem, ratione cuius specialiter posset creaturæ repugnare. Antecedens suadetur, quia Deus de se format hunc conceptum, Ego sum potens producere Angelum; ergo saltem in hoc conceptu reflexè cognito, cognosci potest Angelus. Deinde etiamsi anteà non nouisset Angelum, eum nosceret in se penetrando virtutem productiuam illius, ergo in suâ potentiâ de Angelo potest hunc cognoscere.

Sed dicet Vasquez, hoc fieri etiam ex prænoto Angelo in se aliunde.

Hoc argumentum si ampliùs non vrgeatur, non vrget: responderet enim Vasquez, cum conceptum *potentis producere Angelum*, non formari in solo conceptu Dei, sed cognito Deo, & aliunde cognito Angelo in seipso, formari conceptum tertium, quo dicit Deus de se, *Possum producere Angelum*; sicut arguentes discurrunt in similitudine: licet enim hic conceptus, *Petrus est similis Ioanni in albedine*, ducat in cognitionem albedinis in Ioanne existentis: tamen totus ipse conceptus non formatur ex solo, aut in solo Petro cognito: nam ex vel *in Petro vt albo cognito*, non potest deueniri in cognitionem albedinis quæ est in Ioanne. Dicet ergo P. Vasquez, posse a nobis cognosci Deum habere virtutem producendi. quæ non implicant; quia hoc est intrinsecum, & essentiale Deo: ex hoc verò conceptu non deueniri in cognitionem de possibilitate alicuius creaturæ in particulari, ac tandem Deum posse producere Angelum, non cognosci in solo Deo, sed in Deo & in Angelo in seipso cognito. Ideò vrgeo illud argumentum, quia (vt insinuaui suprà) saltem in eâ cognitione Dei, quâ cognoscit se posse producere Angelum (siue hoc in se, siue in alio cognoscat) poterit cognosci Angelus: repugnat enim cognosci ea cognitio, nisi cognoscatur Angelus, vt ampliùs iam confirmo tam in potentia, quam in scientiâ. Deus continet perfectè in se omnes effectus creabiles, ergo possunt in illo cognosci. Antecedens est certum, quia Deus potest producere omnes creaturas, siue mediatè, siue immediatè; ergo continet earum perfectiones, quia nulla caussa potest dare quod non habet. Consequentia verò patet, quia in caussâ præcontinente effectum potest ipse effectus cognosci: quod multò certius est, quando caussa habet essentialem connexionem cum illo. Confirmatur. Quia scientia Dei repræsentat clarè & distinctè omnes creaturas in particulari; ergo qui perfectè eam scientiam cognosceret, necessariò in ipsâ deberet formare istum conceptum, *Hæc scientia repræsentat Petrum & Paulum*: ergo ibi noscit Petrum & Paulum. Neque video quî P. Vasquez possit defendere, Deum esse per semetipsum repræsentatiuum creaturarum; & tamen in hac repræsentatione perfectè cognitâ, neget posse creaturas cognosci: nam (vt suprà dixi) tam repugnat sine connexione essentiali expressè repræsentare creaturas, quàm sine eâdem connexione essentiali, in ipsâ repræsentatione expressâ, reflexè cognitâ, etiam cognoscere creaturas, vel è contrario, tam non repugnat hoc quàm illud: quid enim specialius habet, ducere reflexè in cognitionem creaturæ, quod non habeat ducere directè, vt dicas Deum sine respectu essentiali directè cognoscere creaturas, quia verò illo respectu caret, non posse ipsum reflexè cognitum ducere in cognitionem creaturarum? Possunt ergo tam in omnipotentiâ quàm in scientiâ Dei creaturæ videri. Secundò id probo, quia nulla est repugnantia in visione creaturarũ in Deo, vt ex solutione argumentorum aduersæ partis cõstat: ergo est possibilis diuinitùs ea visio.

Sic similitudo scitur è duabus cognitionibus extremorum.

50

Argumentum factum fortiùs vrgetur.

Deus cõtinet omne creabile, & essentialiter respicit.

51

Scientia Dei clarè in particulari omnia possibilia repræsentat.

In Deo sine essentiali nexu æquè repræsentatio ac cognitio creaturarum implicat.

Dupliciter videtur creatura in Deo.

52

Aduerte, quando dicimus, creaturas in Deo cognosci, Deum esse obiectum formale & primarium; creaturas verò secundarium: non ita intelligendum, vt in visione sint duæ partes, siue

 forma

formalitates, quarum altera terminetur ad Deum, altera ad creaturas; & hæc sit posterior, alia verò prior; sed præcisè illam indiuisibilem visionem respicere Deum, & in illo ex connexione Dei cum creaturâ, ipsam creaturam noscere, non vt ibi, sed vt in se existentem. Est ergo Deus obiectum formale, quia est medium in quo, creatura verò materiale, quia est quod in Deo cognoscitur, ad modum quo per indiuisibilem actum voluntatis respicio sanitatem vt obiectum formale, & propter ipsam amo medicinam, quæ ideò est obiectum materiale.

Tota visio indiuisibilis fertur in Deum vt formale, in creaturam vt materiale obiectum.

DISPVTATIO VNDECIMA.

IN QVIBVS PRÆDICATIS VIDERI POSSINT creaturæ, & quæ de facto à Beatis videantur.

1 PRÆCEDENTI disput. ostendi in communi, posse in Deo & ex Deo creaturas videri. id quod in hac disput. magis explicandum erit. Et quidem Primò oportet inquirere quæ sint illa prædicata diuina, quæ ducere possunt in creaturarum cognitionem.

P. Herize ait, caussam solam esse medium cognoscendi aliud.

In quo puncto singularis tribuitur sententia à nonnullis recentioribus Patri Herize tract. 1. disp. 5. cap. 3. scilicet, solam caussam posse esse medium ad cognoscendum effectum; ceteras verò res, quantumuis respectiuas, quia non continent suum terminum, non posse iuuare vt terminus cognoscatur. Addere autem videtur P. Herize, illum respectum non posse cognosci, nisi etiam cognoscatur terminus, non quidem in ipso respectu, quia hoc, vt dictum est, repugnat, sed in seipso: vnde infert, visionem alicuius obiecti non posse reflexè cognosci nisi ab illo qui simul videat obiectum; quare qui Deum non videt in se, non potest in altero Beato visionem Dei intueri. Hinc tandem concludit, nec scientiam Dei, nec voluntatem posse esse medium ad cognoscendas creaturas.

Duplex hic quæstio.

Antequam vlteriùs progrediamur, oportet duas distinguere quæstiones. Prima est, vtrùm in scientiâ, volitione, ceterísque Dei attributis respectiuis cognosci possit creatura, quæ est terminus eorum attributorum, saltem abstractiuè & imperfectè. Secunda, vtrùm etiam quidditatiuè. de hac sect. 2. nunc de primâ.

SECTIO I.

In quocumque respectu potest saltem abstractiuè cognosci terminus.

SVBSECTIO I.

Statuitur communis sententia, & duæ solutiones reiiciuntur.

2 INDVBITATVM videtur, in quocumque respectu, quantumuis imperfecto, posse cognosci terminum illius abstractiuè saltem, & posse respectum videri, antequam terminus in se cognoscatur. nec in hoc sensu negatur à P. Herize, qui expresè docet, à Deo nosci futura, v. g. creationem mundi, in suo decreto, & in cognitione probabili nostrâ à Deo cognitâ nosci obiectum affirmatum aut negatum. vnde malè à recentioribus citatur pro sententiâ negante: ille enim solùm videtur loco suprà relato negasse, posse comprehendi respectum aliquem inferiorem, nisi quidditatiuè cognito in se ipso termino illius respectus. Quidquid tamen sit de mente huius Auctoris, nostra conclusio certa est & communissima, è quâ pro præsenti materiâ infero, non solùm in omnipotentiâ Dei, sed in scientiâ, volitione, & aliis attributis relatiuis ad creaturam, posse hanc cognosci saltem abstractiuè. Porrò vniuersaliter loquendo, in aliis rebus respectiuis à caussâ diuersis posse terminum cognosci, arbitror esse de fide: supponit enim Paulus Apostolus ad Romanos 8. etiam eos Philosophos qui fide caruerunt, & vniuersaliter omnes gentes, posse cognoscere Deum ex creaturis. quæ Philosophorum & gentium cognitio sine dubio oritur ex respectu creaturarum ad Deum. Ne verò faciant mihi quæstionem de nomine, dicántque S. Paulum non docuisse, in creaturis dari respectum ad Deum, relinquamus nomen *respectus*, & assumamus nomen *dependentia à Deo*: quæ in re sine dubio est respectus. neque enim respectus aliud est, quàm genus aliquod dependentiæ seu connexionis: ille ergo discursus gentium in illâ dependentiâ fundatur: si enim creaturæ non penderent à Deo, sed per aliam caussam existere possent, cur aut quomodo gentes ex creaturarum existentiâ in Dei venirent cognitionem? Iam hinc infero duas conclusiones contradictorias doctrinæ, quam impugno: Primam, cùm dependentia à Deo sit respectus non caussæ ad Deum, sed potiùs effectus, & imperfectior multò quàm respectus scientiæ Dei ad eam creaturam; & tamen ducat in cognitionem Dei anteà non noti: ergo in respectu alio quàm caussæ, potest saltem abstractiuè cognosci terminus illius respectus. Secunda consequentia est, Ergo potest ille respectus priùs videri in se, quàm videatur terminus illius. quæ vltima consequentia est omnibus nota: priùs enim videmus creaturam respicientem Deum, quàm videamus Deum ipsum.

In omni respectu saltem abstractiuè cognoscitur terminus.

Explicatur P. Herize.

Ita S. Paulus ait, vniuersè ab hominibus è creaturis posse agnosci Deum. 3

Respectus est genus aliquod dependentiæ.

Si effectus, ergo & alius respectus non caussæ, ducit in Dei notitiam.

Hinc etiam ratio naturalis desumitur manifesta pro secundâ parte conclusionis nostræ: nam experientia sæpè ostendit, nos videre effectum antequam videamus caussam, quam respicit vt terminum: nam qui nunquam vidit ignem, non habet ideò ligatos oculos, ne fumum videat; & qui non vidit solem in se, potest videre radios illius: ergo pari ratione, qui non vidit Deum, potest videre visionem alterius de Deo. quòd si hanc distinctè & clarè cognoscat, percipiet in eâ Deum visum saltem abstractiuè. 4

Sæpè experimur nos scire effectum antequam caussam.

Responderi fortè Primò poterit, Paulum non loqui de cognitione in alio, de quâ nos hîc; sed de cognitione discursiuâ, & ex alio, quam Philosophi habuerunt, & nos habemus circa Deum. Sed contrà euidenter, quia quoad punctum præsens

Explicant S. Paulum de cognitione ex alio.

præsens idem penitus est, cognitionem esse in alio, ac esse discursiuam & ex alio, aut è contrario: nam cognitio etiam discursiua fundatur necessariò in ea connexione medij cum obiecto conclusionis, seu effectus cum causâ: si ergo ea connexio præcognita potest caussare actum distinctum, quo cognoscatur terminus, etiamsi non contineatur adæquatè in illo respectu; etiam poterit vnico actu ille terminus in eo respectu cognosci. Patet euidenter, quia difficultas supra posita non pendet ab eo, quòd vno aut duobus actibus id fiat; sed ab eo, quod non contineatur ille terminus perfectè in eo respectu, ideóque hic non possit ducere in cognitionem termini. quæ repugnantia, si quæ sit, tam est in ordine ad duos actus, quàm in ordine ad vnum: ergo. Secundò, hæc solutio non iuuat alteram partem conclusionis aduersæ, in quâ absolutè dicitur, respectum illum non posse videri nisi priùs in se noscatur terminus; in casu autem mei argumenti, siue discursu, siue alio actu id fiat, noscitur respectus ille, id est creatura & quidem vt talis, antequam in se terminus illius qui est Deus, noscatur.

Tam cognitio in alio quàm ex alio, fundatur in connexione medij cum obiecto.

5 *Vis argumenti erat in imperfectâ continentiâ, quæ semper est, siue vno, siue pluribus actibus cognoscatur.*

Respondebis Secundò, à te non negari, posse respectum videri aliquo modo antequam videatur terminus; quod solùm probat experientia à me allata; sed, non posse illum videri comprehensiuè, nisi viso termino. Quod inde confirmatur: repugnat me reflexè comprehendere visionem de Petro, aut comprehensionem illius, nisi sciam hanc comprehensionem esse veram, & per eam explicari quidquid habet Petrus; non possum autem hoc scire nisi aliunde nouerim, Petrum ita existere, ac per eam visionem dicitur, & nihil aliud habere nisi ea quæ per talem visionem & comprehensionem de eo dicuntur; sicut repugnat, me scire imaginem aliquam esse bonam, nisi priùs nouerim imaginatum, & inde comparatione factâ, videam nihil plus aut minus esse in imagine, quàm sit in imaginato. Confirmatur, in communi & certâ sententiâ, veritas est denominatio extrinseca, desumpta ab ipso obiecto; ergo non potest comprehendi propositio vt vera, nisi cognitâ obiecti existentiâ in se ipsâ. in hac solutione tota est vis oppositæ partis; & hoc solùm videtur docere Herize, vt suprà dixi.

Dices, Comprehensiuè saltem non videtur respectus ante terminum.

6

Explicatur exemplo imaginis.

Denominatio extrinseca veri non cognoscitur sine obiecto in se:

Vt autem & eam impugnem, & argumentum à me suprà factum adhuc stare demonstrem, reuoco in memoriam, quæ in disput. 14. Logicæ à num. 42. docui, agens an veritas sit omnino intrinseca actui; scilicet, nec quidem ipsimet diuinæ cognitioni veritatem formalem esse omnino intrinsecam; sed partim extrinsecam, partim intrinsecam: addidi tamen, eam cognitionem Dei habere sibi essentialem quandam inchoatam seu radicalem veritatem, quæ consistit in exigentiâ, vt obiectum ita sit ac per ipsam enunciatur. quæ exigentia non est veritas formalis, sed petitio illius; vnde veritas non dicitur consistere in eo quòd actus petat vt obiectum sit, sicut per ipsum enuntiatur, sed in eo quòd reuera ita sit; vnde si per impossibile, manente eâ exigentiâ, non poneretur obiectum, prout affirmatur, ea propositio non esset formaliter vera, sed solùm radicaliter, id est, exigens veritatem.

nec Dei cognitio est merè intrinsecè vera.

7

Explicatur radicalis veritas & formalis in cognitione diuinâ.

Hoc posito, Dico, si loquamur de eâ veritate formali, certum est eam non posse adæquatè in se cognosci nisi cognito obiecto, quia in actu solo præcisè cognoscitur vna pars, id est, exigentia vt obiectum ita sit; altera verò pars veritatis, est ipsum obiectum: ergo si tota veritas debet in se cognosci, necessariò cognoscetur etiam ipsum obiectum. & hoc solùm probat responsio aduersariorum. At ego contendo, posse in se videri eam veritatem radicalem eius propositionis; vel, si eam vis vocari formalem, non faciam iam quæstionem de nomine: eam dico veritatem, quæ se tenet ex parte actus Dei, videri posse non viso obiecto in se, & ex eâ posse inferri, obiectum in se existere, etiamsi in se obiectum non fuerit priùs visum. Huic autem rationi sic propositæ non satisfacit responsio: nam potest quis per species intuitiuas videre creaturam quæ respicit Deum, non viso in se Deo, vt & hi fatentur: ergo & poterit comprehendere creaturam, non viso in se Deo. Patet consequentia: quia tam distincta est creatura à Deo in ordine ad cognitionem comprehensiuam, quàm in ordine ad alteram intuitiuam; ergo tam poterit haberi comprehensio de creaturâ, antequam Deus videatur, quàm potest haberi visio. neque arbitror ab aduersariis asseri, nullam creaturam posse comprehendi ab Angelo nisi videatur Deus: tunc vlteriùs, eo ipso quòd comprehendatur creatura, debet necessariò nosci, illam esse ens ab alio, & consequenter essentialiter pendere à Deo. Sed quid ego defatigor recurrendo ad comprehensionem? ipsæ cognitiones, quas de facto habent Philosophi de Deo, cognoscunt eum ordinem: ergo non solùm potest creatura respectiua cognosci materialiter, antequam cognoscatur terminus, sed etiam in ratione respectiuæ, & ex illo respectu cognito potest veniri in cognitionem termini: malè ergo responsio distinxit inter cognitionem claram & confusam: vtramque enim possumus habere ante cognitum terminum in se, licet vna cognoscat terminum in ea relatione, altera verò non.

Veritatis formalis adæquatè in se non cognosci-tur sine obiecto.

Veritas Dei radicalis potest videri non viso obiecto; & ex eâ infertur existentia obiecti.

8 *Exemplum in specie intuitiuâ.*

Creatura etiam formaliter vt respectiua cognoscitur ante terminum in se cognitum.

9

Neque obest quod in responsione contra nos dicitur: illud enim de imagine non vrget, quia imago ex se non habet connexionem cum meâ facie, vnde in illâ non potest cognosci, me habere talem faciem; sed hoc aliunde debet nosci. vnde similiter dico in propositionibus nostris naturalibus, quibus non est essentialis veritas, non posse cognosci, ita actu obiectum existere, vt per eas affirmatur: nam illæ potuerunt esse, etiamsi obiectum non ita existeret actu. Ideò fateor me non posse certò scire, *Hæc est vera leonis apprehensio*, nisi sciam priùs, quid leo habeat in se; quia vt eo loco de animâ dixi, etiam hæ cognitiones naturales, quas euidentes dicimus, ex se non habent connexionem essentialem cum existentiâ obiecti, prout per illas affirmatur. Quòd si aliquis eis propositionibus talem veritatem essentialem concesserit, tunc eas annumeret inter eos respectus, de quibus statim: at quando datur aliqua res, quæ ita exigit aliam, vt non possit esse sine illâ, sicut creatura exigit Deum, & actus supernaturalis sua obiecta, & cognitio Dei etiam obiectum cognitum; eo ipso quòd quis noscat creaturam, noscet non solùm ab eâ respici Deum, sed ita respici, vt in re pendeat ea creatura à Deo, & consequenter eo ipso noscet Deum re verâ existere, etiamsi illum non viderit. Similiter cognoscendo visionem beatam, quia noscit illi essentialem esse veritatem radicalem, de quâ suprà, noscet Deum habere

Imago non habet ex se nexum cum facie.

Sit etiam propositio naturalis non habet veritatem essentialem.

10 *Si res ita exigat aliam, vt sine eâ esse non possit, necessariò noscitur, si hanc antè ignotam.*

Exemplum in visione beatâ.

habere ea prædicata quæ visio dicit: & sic de aliis respectibus; & in ipsis nostris cognitionibus, licet possint esse falsæ, ideóque non possit quis in eis cognoscere, an Petrus re ipsâ currat; quia tamen illis est essentiale dicere, *Petrus* v. g. *currit*, necessum est, vt, si tales actus comprehendantur, apprehendatur saltem in eis cursus Petri vt existens, quia ita affirmatur, licet posteà dubitetur an in re ipsâ ita sit.

Item in nostris actibus.

SVBSECTIO II.

Aliorum responsio refutatur.

Quorumdam distinctio de duplici ente relatiuo:

RESPONDERI potest Tertiò cum quibusdam recentioribus, duplicia esse entia relatiua: quædam enim habent nomen significans respectum seu ordinem, vel functionem circa aliud; sic visio explicatur per ordinem ad obiectum: alia verò esse, quæ licet dicant ordinem essentialem ad aliud, non tamen per eum ordinem explicantur; sic homo licet dicat ordinem essentialem ad Deum, non definitur per eum ordinem, sed quòd sit animal rationale.
11 Hac distinctione suppositâ, dicunt, primum illud relatiuum non posse intuitiuè cognosci, nisi etiam simul videatur eius terminus, etiamsi possit secundum nosci sine suo termino, hominem v. g. sine Deo viso. quâ doctrinâ respondetur ad instantiam à me allatam de cognitione creaturarum sine Dei visione. Porrò primi generis relatiua videri non posse, nisi simul videatur terminus, non aliter probant, quàm, quia intellectus non habet vim ad vnum sine altero noscendum. Crediderim, hanc responsionem nec sibi constare, nec meo argumento satisfacere. Non sibi constare patet, quia hi admittunt, vtrumque illud ens habere respectum sibi essentialiter identificatum. Vnde infero euidenter, Ergo æquè repugnabit vnum ac alterum sine suo termino cognosci: si enim in primo est aliqua repugnantia ne noscatur solùm, certè ea non prouenit ex eo quod homines illi enti dederint nomen significans respectum & ordinem, aut functionem; sed quia in se connexum est cum termino: ergo cùm respectiua secundi generis homo v. g. non minùs essentialiter dicat ordinem ad Deum, sitque cum illo non minùs connexus, aut ab eo dependens, vt & hi fatentur, quàm visio cum suo obiecto; imò dixerim, multò plus: nam visio saltem diuinitus potest conseruari sine obiecto; at homo sine Deo nullâ vi potest; tam non poterit homo videri non cognito Deo, quàm non potest reflexè visio videri non viso obiecto. Ratio à priori est,
12 quia in visione quidditatiuâ hominis non considerat Angelus, quibus vocibus à me aut hominibus aliis significetur, sed quæ habeat prædicata essentialia: ergo cùm æquè vtrumque ens respectiuum habeat, vt prædicatum essentiale, ordinem ad suum terminum, æquè vtrumque sine suo termino cognosci non poterit. Vnde constat, nec esse constantem eam doctrinam, nec item fieri satis argumento meo, ex homine viso sine Deo suprà formato.

Reiicitur, & ostenditur, eamdem in vtroque esse rationem.

Ratio à priori.

Solutio triста.

Quòd si dicas, visionem totam esse respectiuam, hominem verò non ita? contrà clarè Primò, quia, esto id ita sit, certè nulla res potest nosci non solùm sine eo quod est tota eius essentia, sed nec sine partiali, &, vt sic dicam, mediâ essentiâ (loquor de cognitione clarâ & quidditatiuâ) vnde homo nec sine animâ nec sine animalitate videri potest: licet vtrumque sit partialis tantùm eius essentia: ergo licèt non sit tota hominis essentia ea connexio, adhuc non poterit sine eâ, & consequenter sine Deo videri, sicut dicis de visione ipsâ, quæ tota habet eam connexionem. Contrà Secundò: nam toti homini est intrinsecus & essentialis ordo ad Deum, sicut visioni ad obiectum, & sicut ille habet prædicata entis, substantiæ, viuentis, &c. ita visio habet rationem entis, accidentis, spiritualis, &c. est ergo eadem vtrobique ratio.

Secundo, reiicitur eadem solutio.

Secundò videntur hi non sibi constare: admittunt enim, actus voluntatis intuitiuè posse videri non viso eorum obiecto, cùm tamen etiam hi actus significentur per ordinem & functionem circa obiectum, non minùs quàm visio, ob quam rationem suprà præcisè negatunt visionem sine obiecto posse videri. Respondent, actus appetitiuos non esse expressiones obiecti, vnde possum ego scire, te magni facere aliquod obiectum, etiam si solùm confusè noscam quale illud sit. Sed contrà Primò, quia iam hîc deseritur ratio fundamentalis de functione circa obiectum, & totali explicatione per eam functionem. Contrà Secundò, quia inde benè fit, in visione reflexè cognitâ meliùs nosci obiectum, quàm in amore; at, non posse visionem reflexè nosci, nisi concomitanter videatur obiectum, secùs amorem, nec vel leuiter ostenditur. Miror autem hos non aduertisse, etiam me responsurum, posse me noscere te intensè cognoscere & intueri obiectum, etiamsi ego illud obiectum non intuear: malè ergo ex eâ ratione disparitatem assignari posse putarunt.

Secundò principaliter contra eam distinctionem arguitur. 13

Tertiò displicent, quia saltem actus alij intellectus circa Deum non poterunt nisi viso Deo videri: sunt enim expressiones obiecti, quo differunt à volitione, & explicantur per functionem circa Deum, quæ sunt duæ rationes ab his assignatæ: consequens autem & contra ipsos est. Dices, Alij actus non sunt clara visio Dei. Fateor, at inde solùm fit, quod paulò antè dixi, meliùs in visione nosci Deum quàm in actu alio obscuro; at præter intuitionem reflexam visionis debere etiam Deum videri in se, & id non esse necessarium in intuitione actus fidei, nullatenus ostenditur, nisi, desertis rationibus suprà positis alia quæratur, dubito an queat inueniri. Confirmo. Eò quòd caussa meliùs continet effectum, quàm amor eiusdem effectus, fit, in caussâ meliùs nosci effectum, quàm in amore, at necessarium esse, vt quandocumque videtur caussa, videatur per aliam cognitionem distinctam ipse effectus, nec per vmbram persuadetur: ergo nec sequetur idem in visione obiecti.

Tertiò.

Hinc tandem concludo; malè ab eisdem doceri, nec lumen gloriæ videri posse non viso Deo. Nam lumen gloriæ non est expressio Dei, sed potentia quædam productiua expressionis, sicut intellectus in ordine naturali est potentia productiua visionis de albedine v. g. vnde nullatenus sequitur, non posse ab Angelo meum intellectum videri, nisi simul videatur albedo, & cetera quæ ego videre possum. Idem ergo erit de lumine. 14

Lumen gloriæ videri posse non viso Deo.

Ostendi simul non fieri satis ab his argumento à me allato. Iam Secundò argumentor: Voces sunt signa instrumentalia, per quæ obiecta noscuntur; quis autem neget in talibus vocibus auditis, me cognoscere saltem apprehensiuè obiectum per illas affirmatum, licet numquam anteà

Idem probatur exemplo vocum.

anteà illud in se viderim ? & tamen vox non habet conexionem caussæ cum re significatâ, sed solùm connexionem signi. Demus ergo vocem eam habere naturalem dependentiam à termino, & debuisse necessariò esse veram, certè etiamsi ego obiectum in se non vidissem, scirem illud non aliter in se esse, quàm per voces illas affirmatur. Id ipsum clariùs ostendo in reuelatione Dei factâ immediatè Prophetæ: eo enim ipso quòd illa reuelatio omnino pendet ab obiecto ita se habente, etiamsi illud in se non videat Propheta; tamen cùm audit Deum id dicentem, noscit rem illam in eo medio; & fortè nec potest dubitare de veritate; nec ad noscendum illam esse veram necessum est expectare vt obiectum in se videatur, sicut dicebat secunda solutio; & nos de facto sumus certi de die iudicij, quem tamen in se non nouimus, sed in medio scientiæ, & reuelationis Dei. Ergo eodem modo aliæ res respectiuæ poterunt à nobis priùs videri, quàm videatur obiectum, & cognosci vt respectiuæ, & ex eis obiectum, licet hoc non cognoscatur tunc quidditatiuè; sicut non cognoscitur in exemplis positis, eò quòd medium non sit caussa. quod pertinet ad primam difficultatem de quâ statim.

Probo clariùs ex reuelatione immediatâ.

15

SECTIO II.

In solâ caussâ nosci potest quidditatiuè terminus.

Aliqui aiût, quòd visionis beatæ comprehensio faciat beatum.

NON desunt, qui nimiùm in aduersam partem inclinantes censeant, si intuitiuè quis & comprehensiuè cognosceret visionem claram Beati alicuius de Deo, eo ipso illum quidditatiuè nosciturum Deum, ac futurum beatum: nam videret omnes formalitates & prædicata Dei distinctè: sic enim repræsentantur per visionem. Contrarium tamen puto dicendum, & quidem quoad beatitudinem, rem arbitror certam: vt enim omnes fatentur, non potest esse beatitudo nostra, nisi in clarâ visione Dei: at cognoscere visionem, non est clarè Deum videre, ergo. Confirmo, & simul respondeo argumento opposito: nam vt quis percipiat voluptatem ex amœno aliquo horto, non sufficit quòd alius ei distinctè dicat, Ille hortus habet tot & tales flores, sic distinctos, tantas arbores, &c. longè enim aliud est, distinctè ea omnia audire, quàm immediatè propriis oculis ea intueri: ergo licet visio beata alterius, quasi dicat mihi: Deus habet hæc & illa prædicata, has perfectiones, &c. & quidem omnia mihi distinguat; non tamen propterea ego satiabor, donec ea omnia meis quasi oculis videam; habebo quidem recreationem & voluptatem aliquam; hoc nemo negabit: at talem, quæ appetitum satiat, non potero habere.

Contrà Primò: Visio visionis non est clara visio Dei.

16

Contrà Secundò: Narratio, vel idea beatitudinis non beat.

An autem illa cognitio dicenda sit quidditatiua, multum potest habere de nomine. Ego, cum communi non voco illam quidditatiuam: nam licet cognoscat in particulari distinguendo omnia prædicata Dei, cognoscit tamen ea non in se, sed in medio imperfectiori; talis autem cognitio ab omnibus vocatur abstractiua. Quod confirmo: etiamsi Deus nobis reuelaret distinctè omnia sua prædicata, explicarétque difficultatem mysteriorum Trinitatis, & actuum liberorum, non tamen ideò ea cognitio diceretur quidditatiua. Hinc concludo ad rem præsentem, in scientiâ Dei vt tali posse omnino cogi of sci creaturas, non tamen quidditatiuè: quia licet illa scientia sit idem cum omnipotentia, & in hac, quia illas continet eminenter, possint quidditatiuè cognosci; at si consideretur quatenus præcisè est scientia, non potest esse medium pro cognitione quidditatiua: quia scientia non continet obiectum, neque repugnat duplici quasi modo cognosci creaturas in Deo, & quidditatiuè, & abstractiuè; quia, vt alibi dixi, isti duo modi cognoscendi non sunt oppositi, sed disparati.

Contrà Tertiò: Nec est quidditatiua, quia videt Deum in medio imperfectiori.

17

Vnde in scientiâ Dei cognoscuntur creaturæ, sed non quidditatiuè.

In Dei scientiâ abstractè, in omnipotentiâ quidditatiuè videntur creaturæ.

Quæ de scientiâ Dei dixi, suo modo de amore quo Deus creaturas possibiles amat, dicta sunto, & de scientiâ ac voluntate libera, si hæc vt talis, sit aliquid Deo intrinsecum.

Dicta de scientiâ Dei etiam amori & liberæ volitioni applicantur.

18

Obiicies contra vltimam partem, Augustinum lib. 11. de Ciuit. Dei, asserentem, in sapientiâ Dei meliùs nosci creaturas, quàm in seipsis: ergo sapientia Dei est medium ad cognitionem quidditatiuam creaturarum. Respondeo, Augustinum non loqui ibi de solâ sapientiâ, vt præcisâ ab omnipotentiâ; quo sensu nos suprà locuti sumus; sed de sapientiâ prout est ars, per quam creaturæ factæ sunt; ars autem per quam factæ sunt, includit etiam ipsam omnipotentiam quâ fiunt. Quòd si replices, Augustinum loqui ibi de creaturis vt existentibus, quæ vt sic non possunt nosci in omnipotentiâ, ergo loquitur de scientiâ vt tali, quæ vt sic terminatur ad existentiam. Respondebunt aliqui, Augustinum solum dicere, eas creaturas, quæ existunt, fuisse priùs cognitas; hoc autem benè posse fieri in omnipotentiâ. Probabilis solutio, meliùs tamen iuxta nostra principia dicimus, quando cognoscuntur creaturæ vt existentes, nihil penitus nosci, quod per cognitionem possibilitatis notum non fuerit; licet cum eâ differentiâ, quòd cognitio possibilium dicat, *si existant*, altera verò dicit, *existit*: vnde dico, in omnipotentiâ & scientiâ Dei posse creaturas vt existentes quidditatiuè cognosci; quia vt per iudicium absolutum dicatur absolutè, *Petrus existit*, non est necessum vt medium sit perfectius, dummodò habeat ordinem ad eam existentiam, & hæc noscatur in aliquo medio quidditatiuè sub eo conceptu possibilis, *si existat*; per quem clarissimè noscitur tota eius quidditas. Sed de hac differentiâ scientiæ visionis à scientiâ simplicis intelligentiæ, fusiùs infrà disp. 22. à num. 6.

Explicatur Primò Augustinus de sapientiâ Dei artificiosâ.

Explicatur Secundò de existentibus ante existentiam præcognitis.

Dico in existentibus non plus quàm in possibilibus cognosci.

19

Ex dictis in totâ hac sectione infertur, creaturas posse cognosci non solùm in omnipotentiâ Dei, sed etiàm in aliis Dei attributis aliquo modo respectiuis ad ipsas creaturas, v. g. in scientiâ, in volitione, in prædicato proprio speciei de creaturis; quod in Deo dari probabo infrà disp. 15. à num. 49. & si quæ sunt alia prædicata respectiua: quia, cùm ostenderimus similes respectus creatos ducere in cognitionem suorum terminorum, non est cur idem non dicamus de prædicatis diuinis similibus, sicut de omnipotentiâ suprà dictum est.

Illatio ex hucusque dictis.

Infertur præterea in eis prædicatis non posse creaturas quidditatiuè nosci, ob rationem in hac sectione fusè explicatam.

SECTIO

SECTIO III.

Noua quorumdam sententia de prædicatis diuinis, in quibus videri possunt creaturæ.

20 *Quomodo videantur creaturæ in Deo, variant Doctores.*

RECENTIORES nonnulli nobiscum consentientes in doctrinâ, præcedenti disputatione traditâ, quòd scilicet creaturæ in Deo absolutè videantur tam à Beatis quàm ab ipso Deo, mirè explicant media, & modum eius visionis; ideò placuit examinare eorum doctrinam pro huius difficultatis maiori intelligentiâ, & quia multa miscent vniuersalia ad omnes cognitiones, quibus abutuntur posteà in explicandâ Filij diuini generatione, aliisque materiis.

Neoterici negant actu cognosci, quod actu non est:

In primis autem fusè docent, nihil quod actu non sit, posse actu terminare cognitionem; vnde inferunt, creaturas non posse videri in Deo vt in causâ, quia non potest explicari, quid sit illud quod extra Deum terminat visionem; ideò addunt, cognosci creaturas in ipsâ scientiâ Dei, tanquam in exprimente omnia, quia hoc non est terminari ad aliquod esse, quod creatura habeat; sed terminari ad intrinsecum verbum mentis, vt est expressiuum creaturarum: ita cælum intellectum ab Angelo, nihil est aliud, quàm verbum angelicum, prout est intelligibilis imago cæli, quia cognoscens est quodammodò omnia. Pro se hi citant eos qui dicunt, creaturas non in se, sed in Deo, cognosci; ergo creaturæ prout distinctæ à Deo, non terminant cognitionem.

hinc negant, creaturas videri in Deo vt in causâ.

21

Hæc doctrina omnibus contraria, æquiuocatione verborum, & allegoricis loquendi modis rigorosè acceptis male confusa, partim à me reiecta est in libris de Animâ, disp. 4. à numero 116. dum egi de specie impressâ, & suprà disp. 8. à num. 13. partim hîc breuiter refutabitur. Primò, quia falsum est, non posse rem actu non existentem terminare cognitionem aut amorem: quando enim infirmus ego opto sanitatem, quis delirabit, vt dicat, me non apprehendere nec appetere sanitatem illam, quæ non est in me, sed solùm meum verbum mentis, quod est in meo intellectu? certè illud iam ego habeo, & parum me iuuat, ad pellendas febres vel dolorem capitis. Idem est quando absentium recordor, optóque illos adesse: clariùs in præteritis quos doleo mortuos esse, & vellem etiam nunc existere, non autem doleo periisse verbum mentis, nec illud opto videre.

Contrà Primò: Non existens sanitas ab ægro cognoscitur.

22 *Contrà Secundò: Terminare cognitionem, non est physica actio.*

Secundò, ratione à priori id ipsum ostendo: nam terminare cognitionem, non est in eam aliquid efficere, vel caussare physicè; vnde nec quidem apparens ratio est, cur res non existens terminare nequeat & cognitionem & amorem: imò hi Auctores sibi ipsis videntur aduersari: referunt enim alibi D. Thomam pro se, aientem infinitum Dei intellectum, quia infinitus, non requirere vt actu sit obiectum, quando cognoscitur; vnde ipsi concludunt, futura posse cognosci à Deo antequam sint. Ecce iam destruunt, quidquid hîc supposuerant (nec miror, erat enim apertè falsum:) nam si futura, antequam sint, terminant cognitionem, etiam hoc ipsum præstare poterunt & possibilia, etiamsi actu nihil sint. Et quoad terminationem, parum iuuat infinitas scientiæ Dei: nam si terminare est efficere aliquid respectu cognitionis, tam res non existens nihil poterit efficere respectu cognitionis diuinæ quàm respectu cognitionis creatæ, imò, quia nobilius quid est terminare Dei cognitionem quàm nostram, multo minùs illud poterit fieri sine existentiâ quàm hoc vltimum. Fateor, D. Thomam rectè in infinitatem Dei retulisse, quòd cognoscat etiam non existentia non tamen ratione terminationis in obiecto requisitæ, sed quia non possumus habere species de nondum existentibus: Deus autem, qui non accipit species ab obiecto, potest futura noscere, antequam sint: quòd si velit nobis donare species de futuris, eáve reuelare; tunc poterimus tam benè ea noscere antequam sint, quàm noscimus ea quæ præterierunt, licet actu nihil plus sint quàm futura. 23

Contrà Tertiò: Si, vt aiunt, futura terminant cognitionem, cur non & possibilia?

Non ex terminatione, sed ex infinitate Dei, sibi non existentia repræsentat.

Neoterici malè citant Auctores.

Quod verò hi pro se afferunt Auctores omnes, negantes creaturas cognosci à Deo in seipsis; non leuis est error: illi enim non dicunt creaturas ipsas in se, seu (vt terminos omnes quibus abuti possunt excludamus) non dicunt Thomistæ, creaturas possibiles, vt distinctas a Deo, actu à Deo non cognosci: hoc enim esset ferè hæresis, & hoc est quod significamus, dum dicimus eas terminare cognitionem; sed dicunt, obiectum formale, ob quod terminant, esse essentiam Dei vt medium: sicut quando dicunt, Deum non amare creaturas propter ipsas, sed propter se; non somniarunt illum actum, quo dicit, *Volo punire Iudam*, non habere pro obiecto Iudam, sed solùm verbum seu speciem expressam in mente Dei existentem: quomodo enim illud punietur? Dicunt ergo, obiectum formale illius actus esse Deum ipsum, creaturam verò materiale. de quo etiam nonnulla infrà disp. 19. à num. 6. contra Capreolum, qui magis videtur fauisse his Auctoribus: arbitror tamen, illum solo nomine errasse, vt ibidem ostendam; putassémque id ipsum de eis Auctoribus, nisi argumenta ipsorum aliquid plus innuerent. 24

Explicantur Auctores malè intellecti.

Nec fauent neotericis;

Multò minùs eis fauent Patres, eò quòd dixerint aliquando, Deum ab æterno nihil extra se nouisse; solùm enim voluerunt, nihil actu existens extra Deum, tunc fuisse cognitum; at Deum verè creaturas possibiles nouisse, nullus negauit. longè certè ab his fuit Paulus, dum dixit, Deum ea quæ non sunt noscere, tanquam ea quæ sunt, & ita clarè ac si essent; vbi sine dubio etiam docuit, extendi scientiam Dei ad ea quæ non sunt. 25

nec S. Paulus.

Ostenditur aduersarios non satisfacere necessitati existentiæ.

Sed age iam, eo principio de necessitate existentiæ, ad terminandam cognitionem naturali ratione & auctoritate impugnato, ostendamus, non fieri illi satis per horum doctrinam: nam vel Deus ratione speciei expressæ in quâ videt creaturas, ita eas noscit, vt non solùm possit illas secundùm quod quodammodò sunt in ipsa specie, distinguere, sed possit etiam dicere, *Creaturæ, quas species hæc expressa repræsentat, sunt tales & tales*; &, *Possibile est animal rationale, quod tamen actu non existit*, & sic de reliquis, vel hæc non cognoscit: si cognoscit, ergo iam illæ creaturæ, vt condistinctæ à Deo noscuntur, & consequenter terminant cognitionem, siue mediatè, siue immediatè: nam terminare cognitionem non est aliud quàm cognosci. si verò eas non cognoscit modo prædicto, ergo Deus verè ignorat creaturas. & nescit quid possit producere, quid annihilare; quod est hæreticum: nam Deus non producit, non annihilat suam speciem expressam, non eam posuit in paradiso, nec

Terminare cognitionem, est cognosci.

Nisi Deus sibi repræsentet non existentia, nesciet creaturas.

26 nec eam eduxit ex Adami costa, aut gladio eiecit è paradiso: nouerat autem Deus antea, posse se ea omnia efficere, & voluit illa: ergo nouit creaturas vt condistinctas à suo verbo; nec puto hîc nisi de modo loquendi, posse inter Catholicos esse dissensionem, imò nec inter hæreticos.

Dicunt Primò: Videri eas in Verbo, quia hoc est obiectiuè ipsum esse creatum.

Respondent hi, Deum cognoscere creaturas vt sunt in Verbo, quod est ipsum esse creatum intelligibiliter & obiectiuè, sed ecce puta verba: rogo enim, quid sit & significet, verbum *esse creaturam obiectiuè & intelligibiliter*: si dicas, verbum esse intellectionem seu cognitionem creaturæ, & hanc esse obiectum verbi, verum dicis: at cur non terminis claris & communibus? tunc ego sic arguam Primò, Deus non solùm noscit id quod est creaturæ cognitio, seu quod est creatura intelligibiliter, sed ipsammet creaturam, quæ est obiectum verbi: quia, vt dixi, hæc sola est purè possibilis, hæc sola à Deo producta est in paradiso: Deus autem cognoscit id quod potest producere. Contrà Secundò, verbum est cognitio creaturæ seu creatura intelligibiliter, & tamen creaturæ nihil actu sunt: ergo potest dari cognitio rei actu non existentis: quod enim dicis de verbo, dic clariùs de cognitione. si verò dicas verbum esse creaturam intelligibiliter, id est ipsam creaturam quæ per illud noscitur, dicis grauem hæresin: si denique dicas, verbum exprimere seu manifestare quidquid creatura habet, tunc verum dicis, relabitur autem hoc in primum sensum paulò antè positum: nam exprimere creaturam, est formalissimè esse cognitionem seu repræsentationem intentionalem illius: non enim est ibi expressio aliqua physica vini aut olei sub prælo.

Contrà Primò: Nam sic verbum est cognitio creaturæ, & hac est obiectum.

Contrà Secundò: Nam cùm creatura actu non est, iam verbum est intelligibiliter creatura.

27 *Si verbum est expressio, ergo cognitio creaturæ.*

Improprij termini confundunt rem.

Hoc modo est discutienda alia eorundem propositio, scilicet, Deum cum addito esse creaturam; vbi, auditis his terminis me haud parum indignari fateor. Quid enim scholasticas & exactas disputationes debemus his impropriis terminis confundere, *Deus est creatura cum addito, Deus est chimæra cum addito, Deus est bestia cum addito, Deus est asinus cum addito*: id est, Deus est cognitio creaturæ, dicatur clarè quod clarè potest; ne clara per obscura, & per impropria explicemus propria.

Contrà Tertiò: Si in specie Dei Beatus videt non existentia, ergo potiùs in omnipotentiâ, vt causâ:

Tertiò absolutè impugno horum doctrinam ex ipsismet, qui dicunt alibi, creaturas videri in specie expressâ dearticulatè eas repræsentante, quæ species immediatè Deo repræsentat creaturas, Beato autem solùm mediatè. Hæc illi. E quibus sic argumentor: Si Beati possunt in specie expressâ videre creaturas, eò quòd illas dearticulatè repræsentat, nec hoc impeditur per non existentiam creaturarum: ergo etiam in omnipotentiâ, vt in causâ, poterunt illæ videri mediatè: nam omnipotentia eas etiam continet eminenter, & quidem immediatè, sicut species expressa eas repræsentat immediatè, imò (vt alibi ostendi) cognitio seu species expressa non potest esse medium, in quo quidditatiuè cognoscatur creatura: nam hæc in cognitione non continetur adæquatè sicut in causâ. Sed iam de hoc non sum valdè sollicitus: solùm enim disquiro, an ratione non existentiæ creaturarum, possint magis cognosci in specie expressâ, quàm in omnipotentiâ: ostendi autem esse planè eandem de vtroque rationem; immediatè enim omnipotentia eas continet, & immediatè species eas exprimit: ergo sicut non obest, quòd hæ non existant vt cognoscantur in specie, ita nec oberit vt cognoscantur in omnipotentiâ. Quòd si velint vti phrasibus impropriis, etiam possunt dicere omnipotentiam esse quodammodo omnia: frequentiùs enim tropicè caussa accipitur pro effectu, quàm cognitio pro suo obiecto: non ergo est in hoc puncto vlla diuersitas inter speciem expressam & caussam. 29

28 *imò non in specie, sed in causâ, videtur effectus quidditatiuè.*

Non existens est æquè immediatè in specie Dei vt repræsentatæ, in omnipotentiâ vt continente.

Denique sicut species expressa immediatè repræsentat res non existentes, ita etiam poterit illas immediatè repræsentare cognitio; cùm, vt dixi, repræsentatio speciei expressæ, nihil aliud sit quam repræsentatio cognitionis.

SECTIO IV.

Alij eorundem termini reiiciuntur.

Ex his alij modi horum reiiciuntur.

Hinc colliges, quomodo debeas reiicere aliquos alios modos dicendi horum Auctorum, si fortè in eos incideris, ne illis confundaris, ideò nonnihil in eis hæreo. Primò enim dicunt, in Deo esse multa obiectiuè, id est entia creata quoad esse intelligibile, & multa quoad esse constitutiuum. Quæ propositio supra modum obscura debet, vt vera sit, ita explicari, quòd Deus cognoscat multa entia creata, ita vt quæ sunt obiectum scientiæ, sint multa, id est creaturæ ipsæ; ipsa verò scientia qua cognoscuntur, sit quid increatum. Secundò dicunt, Beatos in Verbo non posse cognoscere creaturas, quia Verbum non repræsentat nisi ei cui inhæret. Quæ doctrina, vt sonat, est falsa, & contra ipsos: nam sicut species expressa formaliter non repræsentat nisi ei in quo est: solus enim ille per eam formaliter cognoscit, at vt medium cognitum omnibus repræsentat suum obiectum: implicat enim me cognoscere quidditatiuè cognitionem de Deo, nisi ibi cognoscam illam repræsentare Deum, & consequenter nisi cognoscam Deum; ita similiter, cùm verbum, cuiuscumque illud sit, dicat ordinem ad obiectum, certè qui illud cognoscit clarè, cognoscet in illo obiectum, etiamsi per illud formaliter non cognoscat, nisi is cuius est: nam verbum est formaliter cognitio in creaturis. In Deo autem non cognoscit Pater formaliter per Verbum, sed per cognitionem quâ illud producit, vt suo loco ostendam. 30

Verbum mentis, vt medium, omnibus repræsentat suum obiectum.

Verbum notificat omnia quæ repræsentat:

Tertio loco dicunt, Verbum etiam repræsentare ea quæ intentionaliter continet; caussam verò præcisè repræsentare ea quæ continet formaliter. Quibus verbis videntur insinuare, non posse caussam manuducere, nisi in cognitionem eorum effectuum, qui sunt eiusdem speciei cum illâ; eos enim continet formaliter; verbum verò posse manuducere in omnia ea quæ repræsentat. Doctrina hæc quoad secundam partem verissima est; quoad primam verò de causâ satis superque à nobis reiecta, & præsertim dum soluimus argumentum illorum, qui ideò negabant, effectus posse in Deo cognosci, quia eorum imperfectiones & specificæ essentiæ non sunt in Deo. 31

caussa verò notificare potest plus quàm formaliter contineat:

Nunc addo contra hos Auctores, diuersitatem istam inter caussam continentem eminenter, & caussam continentem formaliter, non tradi consequenter: tota enim horum ratio, cur in Deo, vt in causâ, creaturæ non possint videri: consistit in eo quòd non possit explicari, quid sit illud esse, quod extra Deum terminat cognitionem. Hæc autem ratio eodem modo militat, etiamsi caussa formaliter contineat effectum: rogo enim quid sit illud esse, quod terminat cognitionem

etiam cùm formaliter continetur effectus non existens, non est quòd terminet eius cognitionem.

cognitionem intra vnum ignem, dum in eo cognosco alium illi omnino similem, & formaliter in illo contentum, quem producere potest? actu enim ille non existit: siue enim caussa sit vniuoca, siue æquiuoca, eodem modo effectus est ab eâ distinctus, & non habet suum esse, quando cognoscitur in caussâ, antequam illum efficiat.

32 Nec magis placet, quod quarto loco docent, in verbo nostro creato videri posse obiectum, eò quòd nostrum verbum sit imago propria illius, & vitaliter producta; in scientia verò Dei, quia non est producta, non posse videri. Hoc, inquam, non magis placet. Primò, quia verbum nostrum non ducit in cognitionem obiecti, eò quòd producatur ab anima; hoc enim disparatè se habet cum obiecto; sed ob repræsentationem seu similitudinem intentionalem cum obiecto. quod ipsum in imaginibus aliis patet. Da per impossibile imaginem Cæsaris esse improductam; certè non ideò repræsentabit magis aut minùs Cæsarem, aut in eius cognitionem diuersimodè ducet (siue tunc vocetur imago, siue sola similitudo) vt ex terminis patet: ergo cùm scientia Dei, licet improducta, non minùs repræsentet creaturam, non minùs etiam ducet in cognitionem illius quàm nostrum verbum, etiamsi illa non dicatur imago, quia nomen *imago* requirit productionem. quo sensu ratio imaginis secundum quod addit supra repræsentationem, per accidens se habet ad manuducendum in cognitionem sui termini repræsentati, vt ostensum est, exemplo similitudinis improductæ. Secundò displicet, quia ipsi, vt vidimus, in specie expressâ concedunt posse videri creaturas: at illa etiam species expressa non est producta: neque enim arbitror, illum loqui de Verbo, id est de secundâ personâ Trinitatis: nam etiam Spiritus sanctus noscit creaturas, & non in Verbo; & licet non esset Verbum, sed vna persona, illa nosceret perfectissimè creaturas, & hæ in illâ possent videri; & tamen nihil esset ibi productum: ergo verbum nostrum, etiamsi foret improductum, duceret in cognitionem obiecti.

Verbum nostrum, non vt productum, sed vt simile, notificat obiectum.

Sit exemplum imago improducta.

33

Etiam Deus vt est specie expressa, est improductus, & tamen notificat creaturas.

Tandem reiicitur quod docent alibi, verbum seu speciem expressam, esse omnino & perfectè similem obiecto, non quidem naturaliter, sed intentionaliter. Reiicitur, inquam, non quia in re fortè docent falsum, sed quia videntur confundere terminos, dum docent perfectè similem, & posteà dicunt *intentionaliter:* est enim perinde ac si dicerent, *Homo pictus est perfectissimè homo, pictus tamen:* ea enim similitudo non est aliud quàm repræsentare omnia quæ sunt in obiecto; re autem ipsâ (vt alibi dixi) fortè tam parum habet similitudinis cum Angelo cognitio de ipso, quàm amor de ipso. & eodem modo explicandum est, quod aliis terminis docent, verbum scilicet continere intelligibiliter obiectum; quod nihil aliud sonat, quàm esse intellectionem obiecti.

Si species est perfectè similis obiecto, quomodo intentionaliter tantùm? Abusus terminorum reiicitur.

34

Hæc fusiùs perstrinxi, quia possent multi his terminis confundi; & quia, vt suprà insinuaui circa productionem Filij & Spiritus sancti, ex his modis loquendi multa acceperunt hi Auctores, quibus reddunt difficiliorem Filij generationem, de quo suo loco.

Verba verò quibus concludunt hanc materiam, scilicet, *in Deo videri creaturam, non vt in caussâ proximâ, nec vt in medio formali aut subiectiuo respectu intellectus, sed obiectiuo non terminatiuo, sed motiuo; non proximo, sed radicali & remoto;* non examino, quia quid in re dicendum sit, satis ex præcedentibus constat: hæ autem tot aduersatiuæ particulæ difficillimè explicantur. Clariùs & breuiùs ego concludo, in Deo vt in caussâ eminenter continente creaturas, has posse videri etiam quidditatiuè; in ipso verò vt eas noscente & amante, posse quidem illas nosci, non tamen perfectè, quia scientia & volitio vt tales non continent absolutè & perfectè obiectum.

Affectata obscuritas terminorum facit rem inexplicabilem.

35

Clariùs concluditur difficultas.

SECTIO V.

Quo alio modo videri possint creaturæ per visionem beatam.

CONCLVSIO. Licet non possent in Deo videri creaturæ, adhuc tamen possent vnicâ & indiuisibili visione Deus & creaturæ videri. Hanc reputat probabilem Vasquez disp. 50. num. 44. est tamen contra Suarium supra cap. 25. num. 45. qui nititur fundamento haud solido ad id negandum, quia scilicet sine caussâ fingeretur ea visio. Verum cùm constet ex ipsius & communi Thomistarum sententiâ, Angelum eâdem indiuisibili visione respicere de facto diuersa obiecta inter se disparata, cur etiam hoc idem in visione Dei non posset contingere, vt, licet Deus & creaturæ inter se disparatæ essent, indiuisibili tamen cognitione cognoscerentur? quod proculdubio conduceret ad maiorem beatitudinem. Nam licet Deus solus sit obiectum beatificans, dum tamen huic superadditur cognitio creaturarum, augetur haud dubiè beatitudo. Nec potest responderi, obiecta, quæ ab Angelo vnicâ cognitione noscuntur, conuenire in vnâ ratione sub quâ, id est, in ratione repræsentabilis per eandem speciem. Hoc, inquam, dici non potest: nam eodem modo dicam, Deum & creaturam respici sub vnâ ratione repræsentabilium, scilicet per eandem visionem. Adde, illam esse denominationem prouenientem ex ipsâ cognitione, ideóque vitiosè dici *Cognoscuntur per vnam*, quia possunt per vnam, seu quia conueniunt in eo quòd possint per vnam.

Deus, & extra hunc creaturæ, possent vnâ visione videri.

Probo, quia de facto videt Angelus disparata vno actu.

Deum in se, & creaturam in se, vno actu videre, beatius est.

36

Nam Deus & creatura esse potest sub vnâ ratione repræsentabili.

Obiicit Suarius: Actus sumit suam speciem ex obiecto, ergo non potest vnicus actus, habens vnicam speciem, plura respicere, nisi quatenus conueniunt in vnâ aliquâ ratione communi, quæ non est inter Deum & creaturas.

Obiicitur, quia Deo & creaturæ non est communis ratio cognoscibilis.

Hoc argumentum caret difficultate. Primò, quia actus non sumit suam speciem adæquatè ab vno obiecto, sed ab omnibus illis quæ respicit; vnde vnica species actus potest desumi ex multis obiectis, quia quodlibet ex illis tantùm dat speciem inadæquatam; ideò idem actus potest respicere plura vt plura; vt quando dico, *Multi homines inter se distincti*; qui actus directè fertur ad pluralitatem vt talem. similiter omnia iudicia negatiua respiciunt multa vt multa; v. g. *Deus non est creatura*, qui tamen actus est indiuisibilis realiter iuxta veriorem sententiam. Secundò, quia, etsi requireretur conuenientia, proculdubio Deus & creaturæ conueniunt in genere entis, substantiæ, &c. sicut inter se conueniunt obiecta creata diuersa, quæ ab Angelo cognoscuntur vnicâ cognitione: neque enim ad hoc requirit ipse P. Suarius conuenientiam atomam: hæc enim non est inter creaturas ab Angelo cognitas:

Contrà Primò: Actus specificatur ab omnibus obiectis quæ respicit.

37

Iudicia negatiua feruntur in multa vt sic.

Contrà Secundò: Deus & creatura conueniunt in ente, in substantiâ.

cognitas : ergo de possibilitate huius visionis non potest dubitari.

De facto non datur talis visio, quia bis viderentur creatura. Vtrùm autem de facto detur, res est incerta. pro neutra enim parte est argumentum vllum. Si tamen diuinare licet, probabilius iudicarem, non dari de facto : quia cùm creaturæ in Deo

38 videantur per eam visionem, non est necessum, imò superfluum videtur, dicere per eandem rursus de facto in seipsis videri.

SECTIO VI.

Quæ creaturæ de facto videantur in Deo à Beatis.

Vt merita, sic visio creaturarum nobis incerta est. RESPONDEO, rem hanc nobis esse incertam : pendet enim à quantitate meritorum quam habent Beati, & quam nos non possumus determinare. Prætereà, stantibus eisdem meritis, potest Deus pro suo libitu has vni, alteri illas manifestare ; incertum ergo quæ de facto videantur, à quolibet in particulari; imò & quæ ab omnibus etiam his, qui cum solâ baptismali gratiâ decesserunt. Communis tamen sententia in multis Patrum locutionibus fundata, docet Primò, omnes Beatos videre de facto omnia mysteria gratiæ, ad quæ fides infusa extendebatur. Quod docuit Augustinus libro de diligendo Deo cap. 18. Secundò, etiam videre omnes species rerum, quæ sunt in hoc vniuerso, quia hoc videtur necessarium ad satiandum Beati appetitum, qui ordinatus est,

Patres aiunt, videri ab omnibus, Primò, mysteria gratia; Secundò, species rerum in hoc mundo.

39 dum optat videre huius vniuersi machinam & constitutionem, quod propter ipsum productum est. Videatur P. Suarius cap. 28. suprà. Tertiò, quemlibet in particulari ea videre quæ ad ipsius statum pertinent, v. g. Fundatores Religionis, ea quæ in Religione ipsorum eueniunt. ita etiam communiter Theologi.

Tertiò, quisque Beatus ea, qua statum eius concernunt, videt. Obiicitur: Sic sciet Beatus statim simul omnes preces ad se, ergo & diem iudicij:

Sed obiicies : Si beati vident in Verbo ea quæ ad ipsos spectant, ergo vident ab initio preces omnes ad illos fundendas vsque ad finem mundi, & tempore Antichristi; & consequenter sciet, quando sit futurus dies iudicij. Suprà reieci nonnullos, qui visionem successiuè dicebant esse repræsentatiuam iam huius, iam illius creaturæ, manente tamen eâdem numero in se : vt ibi enim dixi, esse repræsentationem huius creaturæ, est essentiale huic visioni, ideò eâ immutatâ non potest mutari repræsentatio creaturarum.

vna numero visio Dei nō repræsentat successiuè.

40 quare per eam doctrinam non potest huic difficultati fieri satis, dicendo Beatos in Verbo videre preces ad ipsos fusas; non tamen ab initio, sed posteà eo tempore quo funduntur.

Aliqui concedunt, diem iudicij videri, sed non aliis manifestandum. Respondent alij, omnia hæc à Beatis semper videri, imò & sciri diem iudicij, etiamsi non possint eum aliis manifestare : quo sensu de seipso Christus dixit, *Neque Filius hominis de illa die scit*, non quia Christus etiam vt homo eum non sciret; sed quia nolebat eum aliis reuelare. Hæc est probabilis solutio.

Alij limitāt, vt Beatus, qua ad se sūt, videat, prout Deus ordinat. Alij tamen doctrinam suprapositam coarctando Tertiò respondent, Beatos ea videre quæ ad ordinem ipsorum spectant, iuxta dispositionem tamen voluntatis Dei. Verùm hæc limitatio totam destruit doctrinam : nam si omnia reducunt ad voluntatem Dei, nihil determināt ex his quæ videntur: & in eo sensu dici etiam potest eos videre quæ ad eorum statum nō pertinent, iuxta dispositionem Dei : ergo per hanc limitationem, etiamsi argumento satisfiat, doctrina tamen suprà posita destruitur.

Contra hoc aio, sic nihil determinari eorum qua videntur.

Ego responderem, Beatos videre preces ad se fundendas etiam tempore Antichristi, nec tamen ideò eos scire diem iudicij ; quia non vident durationem earum precum : sciunt quidem Petrum v. g. eos orare, vt liberetur ab Antichristi violentiâ ; non tamen sciunt quo anno, vel quo die id fiat, quia hoc non pertinet ad præmonendos eos pro Petro: eo modo quo omnes vel ferè omnes Theologi in materiâ de Incarnatione docent, Deum præuidisse Verbum incarnatum, abstrahendo ab hac vel illâ circumstantiâ temporis, quæ posteà potuit cadere sub meritum Patrum, vt anticiparetur aduentus Domini : ergo eodem modo possunt Beati videre preces, abstrahendo à tempore determinato in quo fiunt, sicut etiam possunt abstrahere à loco. Hoc pacto Fundatores Religionum possunt videre & suorum fructus ; & Religionis dilatationem, licet non videant determinatè durationem vltimam & annos quibus hi fructus fiunt. neque est inconueniens vt determinatè non videant numerum annorum quibus Religiones duraturæ sint, præsertim si extinguendæ essent ab Antichristo : nam tunc possent etiam certò scire diem iudicij, quem eos ignorare probabilior sententia docet.

41 *Conclusio. Vidēt preces ad se, etiam sub Antichristo, sed non earū durationem.* *Explicatur per præuisionem Incarnationis.* *Sic Fundatores non sciunt suorum Ordinum duratiōnes.*

42

Obiicitur Secundò. Sic minùs sanctus plura videbit in Deo. Obiicies Secundò : Ergo aliquis minùs beatus & sanctus videbit in Deo plura, quàm alius sanctior, eò quòd plura pertineant ad statum ipsius quàm ad sanctioris. quod videtur absurdum. Hoc argumento P. Vasquez conatur probare, non posse videri in Deo creaturas. Facilè tamen respondeo illi. Primò, excessum beatitudinis non solùm ex plurium creaturarum visione prouenire, sed ex multitudine etiam graduum intensionis. Secundò, ex maiori claritate, etsi eædem creaturæ aut pauciores fortè videantur.

Contrà, nam sanctior pauciora clariùs & intensiùs videre potest.

Aliqui negant, idem obiectum clariùs videri, si non plura in eo videantur. Occasione huius secundæ solutionis, libet parum contra aliquos recentiores agere : iudicant enim omnino repugnare, maiori claritate obiectum aliquod videri, & tamen non videri plura in ipso : dicunt enim tam id sibi esse difficile, ac si quis diceret : *Ista linea habet tot puncta quot altera, & tamen illi non est tam æqualis quàm sit altera linea A* : implicat enim, posse maiorem esse æqualitatem quàm habere tot præcisè partes quot aliud habet ; & hinc inferunt, Si Deus & Angelus comprehendant lapidem, non magis clarè Deum cognosciturum lapidem quàm hic noscatur ab Angelo. Non negant, nobiliorem materialiter futuram comprehensionem, quam Deus habet, alterâ quam habet Angelus : illa enim esset infinita, hæc finita ; at in ratione claritatis dicunt eas futuras necessariò æquales. Quia verò illis poterat afferri è nostrâ visione instantia; videmus enim clariùs & obscuriùs eamdem albedinem ; ergo potest esse circa idem obiectum maior claritas nullâ nouâ obiecti parte cognitâ ; respondent, in visionibus nostris semper plus videri de obiecto & de luce ; alioquin, si semel clarè omnino videatur, non potest clariùs videri, nec ex visionibus materialibus argui potest ad visionem Dei.

43

Clarior visio albi semper; aiunt, plus coloris & lucis videt.

Contrà Primo: Cùm omnia obiecti videntur, quæritur, an ne- Vt ab hac aduersatiuâ vltimâ horum incipiam, fateor illis libentissimè, illam esse verissimam : quis enim neget, quòd, si semel omnino clarè obiectum videatur, non possit clariùs videri ? id enim est ex terminis notum, vbi enim

 est

necessariò omnis claritas adsit.

est omnis claritas, iam nulla ampliùs accedere potest; at tota præsens quæstio est, vtrùm necessum sit omnem claritatem reperiri, quandocumque in obiecto videntur omnia. Hoc ea aduersatina non probat, & multò minùs quæ priùs

44 dixerant: solum enim id negant esse possibile, quia non possunt illud intelligere. Ipsi autem adducunt vnam instantiam de duabus lineis; cui fateor me vix respondere posse: non enim video quomodo applicetur huc, aut quam cum materia præsenti habeat similitudinem: adfertur enim de æqualitate exemplum, quæ non habet plus aut minus, sed in indiuisibili consistit; & inde arguitur ad claritatem, quæ plus aut minus habeat etiam in arguentium sententiâ; siue proueniat solùm quando plura videntur in obiecto, siue aliunde. Hoc saltem habeo, claritatem in indiuisibili non consistere, & consequenter abs re adduci instantiam de æqualitate, non habente plus, & minus. Secundò addo, non licere arguere sine vllâ alia applicatione, *Æqualitas consistit in indiuisibili, ergo & claritas*; alioquin

Contrà Secundò: Æqualitas linearum non est intensiua vt claritas.

45 etiam ego faciam idem argumentum, *Æqualitas consistit in indiuisibili, ergo & sanctitas, ergo & omnis effectus formalis.* quod est falsissimum. & certè hi non magis probant aut probare possunt, eam consequentiam ex æqualitate ad claritatem, quàm ego probem istam aliam ad sanctitatem, dolorem, lucem, &c.

Contrà Tertiò: Claritates circa eadem possunt esse inæquales in infinitum.

Iam verò absolutè respondeo, claritatem posse esse maiorem aut minorem, etiamsi quidquid vna cognitio tangit, tangat altera; Primò exemplo lucis huius, ad cuius similitudinem explicamus claritatem cognitionis: nam etsi nullum penitus punctum subiecti ampliùs illuminetur, potest in eisdem maior aut minor esse lux; cur ergo (vt sic dicamus) non poterit idem obiectum magis minúsve illuminari respectu mei per cognitionem? Secundò, id probo ex cognitionibus materialibus, quæ cùm verè & propriè sint cognitiones, si semel maiorem & minorem lucem habere possunt circa idem obiectum, certè persuadent idem posse in cognitione spirituali contingere: nam spiritualitas non impedit eam diuersitatem in claritate. Præterquam quòd quandocumque homo habet sensationem externam materialem, habet etiam internam cognitionem spiritualem, quæ quoad claritatem, & obscuritatem conformatur penitus externæ; vnde si externæ circa idem omnino obiectum non eandem habent claritatem, neque eam habebunt internæ spiritua-

Probo lucis exemplo.

Sensatio est vera cognitio, & tamen circa idem inæqualis est.

46 les, ideò male ab aduersariis dicitur, argumentum, quod ab his sensationibus desumitur, non esse bonum. Ostendo iam in externis eam inæqualitatem inueniri: nam cùm oculus sanus videt albedinem bipalmarem sub obscurâ luce, qualem iam ego intueor ad lucem candelæ, non est explicabile, quòd ego in eâ nunc aliquas partes non videam, quas posteà meridiano sole intueor, dum clariùs multò eam albedinem percipio. Fateor, aliquando ex distantiâ obiecti effici, vt hoc appareat minus, & tunc quasi pauciores partes videantur apparere; at charta hæc in quâ nunc scribo, non apparet mihi luce meridianâ maior, ergo quòd tunc clariùs eam videam, non fit ex maiori distinctione partium inter se, sed ex maiori circa easdem claritate. Nec potest recurri ad lucem maiorem quæ videtur: nam non solùm ego ad lucem solis plus video de luce, sed chartam ipsam, colores ipsos clariùs video.

Oculus sanus inæqualiter videt idem obiectum.

Contrà Quartò: Ad solem non tantùm plus lucis, sed etiam plus

cuius oppositum cæcis fortè persuadere hi poterunt, nobis autem videntibus vix putauerim.

idem obiectum video:

47 Quòd si hæc instantia è visu non satisfacit, in auditu id manifestè constat, eadem enim vox secundùm omnes suas partes auditur à me vicino, & ab altero remotiori; à me autem clariùs: ergo potest circa idem obiectum inæqualis prorsus esse claritas; nec video ad quas partes soni, nisi diuinando, vllus possit recurrere. Idem est in dolore & primis qualitatibus: nam qui habet delicatiorem tactum, sine dubio magis sentiet dolores; at magis sentire, est clariùs percipere: nam licet *τὸ clariùs* applicetur in communi modo loquendi præcisè visui & auditui; re tamen ipsâ, melior perceptio cuiuslibet sensus, est clarior perceptio. nequit ergo negari, dari maiorem & minorem claritatem circa idem omnino obiectum, etiamsi non cognoscatur in ordine ad plures terminos.

sic eadem vox propè clariùs auditur.

Delicatior tactus, idem plus sentit.

Confirmatur Primò, quia negare, Deum comprehendentem lapidem clariùs eum noscere, quàm Angelum comprehendentem eundem lapidem, planè est contra sensum Theologorum & lumen naturæ: Deus enim & clariùs & perfectiùs noscit quàm creatura.

Deus perfectiùs & clariùs comprehendit res quàm Angelus.

Confirmatur Secundò, quia nec minima adducitur repugnantia, cur claritas etiam circa idem indiuisibile obiectum, non possit habere plus aut minus; sicut fides cognoscit idē quod visio, minùs tamen clarè; & cognitio à posteriori minùs clarè etiā idem obiectum quàm cognitio intuitiua, cur inter intuitiuas vna nō poterit esse clarior alterâ? 48

Aduersarij non dant repugnantiam, quia nulla est.

Denique, quia gradus intensionis faciunt etiam clariùs nosci obiectum, cur id non faciet alia claritas essentialis independens ab intensione? Constat ergo visionem Dei esse posse clariorem, etsi easdem in Deo videat creaturas, quas alia minùs clara visio, quæ eo ipso sit minor beatitudo. in quam tandem doctrinam, vel nolentes debent aduersarij consentire: cùm enim negent in Deo videri creaturas, non possunt clariores Dei visiones per plures creaturas visas explicare, nec per plures partes obiecti: vt ergo illi nullis visis creaturis maiorem agnoscūt claritatem, ego agnosco eisdem aut omnibus visis. Benè ergo explicatur, posse quem beatiorem esse ex clariori visione, etiamsi easdem vel pauciores creaturas videat.

Intensio actus clariùs nosci facit obiectum.

Visionum inæqualitates nec per creata, nec per increata plura obiecta explicant.

Tertiò potest obiectioni secundæ è n.42. respondéri, hominem sanctiorem videre plures creaturas, quia licet ad statum ipsius non pertineant, pertinet tamen ad maiora illius merita. Quod vel inde confirmatur, quia in probabili multorum sententiâ quilibet Beatus videt ex creaturis existentibus omnes species, licet fortè non omnia indiuidua. quod non diminuit multum beatitudinem: ergo illi qui singulariter beati sunt, sine dubio vident multa ex possibilibus, vel ex existentibus, plura indiuidua, quibus compensare poterunt excessum alterius, cui ex futuris plura debentur ratione status: in his enim quasi extinguuntur merita illius, & nihil de possibilibus aut aliis physicis indiuiduis tribuitur, quæ Deus benè sciet compensare, non quidem mutando vel variando visionem vnius propter alterius merita, sed cuilibet dando quantum ei debetur, vel ex his quæ ad statum illius pertinent, vel aliunde. vnde si in meritis inæquales fuere, erunt etiam inæquales in creaturis visis.

Sanctior plura videt, si non ob statum, saltem ob merita. 49

DISPV

DISPVTATIO DVODECIMA.

Quæ inter visionem Beatorum detur inæqualitas & diuersitas.

SECTIO I.

Quæ certa sunt supponuntur.

1 *Inæqualitas visionum triplex.* TRIPLEX inæqualitas reperiri potest inter visiones Dei; vna quoad intensionem, vt licet easdem creaturas vnus videat quas alter, vnus tamen habeat plures gradus intensionis, pauciores alter: sicut quando propter Deum summè dilectum, vnus vult dare eleëmosynam actu intensissimo, alter tantumdem vult, actu tamen remissiori. *Prima, intensiua:* Secunda inæqualitas potest esse ex maiori claritate essentiali circa Deum, ratione cuius plures creaturas vnus altero in Deo videt, licet tot sint gradus in vno ac in altero. *Secunda, essentialis circa plura obiecta:* Tertia inæqualitas in ipsâ claritate essentiali circa Deum, & circa creaturas easdem; vt, licèt non plures vnus quàm alter, aut fortè pauciores, actu tamen specificè aut indiuidualiter clariori eas videat. de quâ maiori claritate fusè sect. præcedenti. *Tertia, essentialis circa eadem, clarior in modo.*

Supponendum autem est in præsenti, vt fidei dogma, ex D. Paulo 1. Corinth. 15. *Sicut stella differt à stellâ in claritate, ita etiam resurrectio mortuorum.* & 2. ad Corinth. 9. *Qui parcè seminat, parcè & metet*; & aliis locis, non omnes Beatos de facto æqualiter Deum videre, sed pro meritorum diuersitate, vnum altero perfectiùs, vel intensiuè, vel extensiuè, iuxta triplicem inæqualitatem explicatam. *Vt merita, sic visiones sunt inæquales.*

2 Contra hanc tamen fidei veritatem obiicit Iouinianus parabolam illam Matthæi 20. vbi paterfamiliâs æqualem laboris mercedem reddit, tam his qui vnâ horâ quàm iis qui totâ die laborauerant. de quâ parabolâ fusè Vasquez disput. 45. cap. 3. & 4. Communis SS. Patrum, quos D. Thomas, Scotus & recentiores sequuntur, expositio est, vt denarius idem omnibus datus, sit beatitudo quoad speciem, seu quoad obiectum illius: omnes enim visione beatâ donandi sunt: per hoc autem tollitur inæqualitas in eâ visione. *Obiicit Iouinianus æqualem mercedē operariorum, Matthæi 20. Denarius datus omnibus, est beatitudo specie eadem in omnibus.* Hanc explicationem reiicit Vasquez, eò quòd obstet operariorum murmuratio: non enim illi vllo modo murmurarent, si absolutè esset inæqualitas in mercede, iuxta inæqualitatem laboris. *Vasquez explicationem datam improbat.*

Secunda Chrysostomi, Nazianzeni ac Nicetæ expositionem, quòd scilicet illi qui tardiùs venerunt, plus intensiuè laborauerint, ex eâdem etiam operariorum murmuratione reiicit Vasquez. *improbat & secundam ex Chrysost. Nazianzeno, &c.* 3 Quòd si ei obiicias, non debere in parabolâ omnia ad amussim explicari; respondet, licet id verum sit in parabolæ circumstantiis, at in substantiâ illius non posse hoc dici. *& ait, substantiam parabolæ sic nō explicari.* Videtur autem intendisse Christus Dominus, aliquid singulariter innuere per eam murmurationem operariorum, ergo non potest ea relinqui sine explicatione.

Ego verò non puto tantorum Patrum & Doctorum explicationem posse reiici, ob hanc Patris Vasquez rationem. Facilè enim Primò murmuratio potest exponi, vt aliqui falsò putauerint solam longitudinem temporis, quo deseruiunt, esse in eâ vitâ præmiandam; sicut de *Contrà Primò: Murmurantes putabant solum tempus laboris præmiandum.* facto solemus dicere, Ne Religiosus qui in Religione diu vixit, ideò putet se magnum habiturum præmium, aut præferendum illis, qui vel Nouitij mortui sunt, vel tardè ad Religionem venêre. Hæc ergo apprehensio, quæ debet aliquando multis tolli, meritò potuit per eam parabolam tolli, nec necessum est inducere eos operarios, iam in beatitudine ipsâ, & cum perfectâ notitiâ, quæ non videtur admittere talem falsam opinionem: nam hoc non ad substantiam parabolæ, sed ad circumstantiam pertinet. 4 Secundò posset responderi, eam murmurationem esse Iudæorum, qui putarunt non alios ad Deum vocandos quàm se, qui ab initio erant vocati: ita enim in Actibus Apostolorum inducuntur murmurasse. *Contrà Secundò: Iudæi murmurant, quasi primi & soli vocati.* Tertiò potest dici, intentum parabolæ nequaquam fuisse vel inæqualitatem vel murmurationem inducere, sed ostendere, Deo nullam esse infirmam ætatem; sed quocumque tempore, posse ad Deum homines conuerti: & ita S. Gregorius Papa eam explicat, tam de mundi quàm de cuiuslibet hominis variis ætatibus. *Contrà Tertiò: Parabola hac tantùm vult, nullum à Deo excludi.* inde autem consequitur murmuratio, dum hi qui ab infantiâ Deo seruierunt, videntur indignari, quòd qui pueritiam, adolescentiam, iuuentutem diabolo tradiderunt, non puniantur posteà, sed vocentur ad Deum, licet illis non tribuatur tantùm beatitudinis.

5 Replicabis adhuc: Conclusio, quam ex parabolâ Christus infert, aliud denotat: *Sic erunt nouissimi primi, & primi nouissimi*; ergo illi primi fuerunt expulsi à regno. *Finitur parabola contra Iudæos, primos vocatos, vltimos præmiandos.* Respondeo cum Suarez Episcopo in hunc locum, hæc verba intelligenda hîc, sicut eadem dicta in conclusione parabolæ de nuptiis; vbi propter vnum tantùm qui sine veste nuptiali inuentus est, conclusit, *Multi sunt vocati, pauci verò electi.* Quod certè ad vnum illum referri non poterat. Conclusio ergo illa Christi fuit in ordine ad Iudæos, vt ostenderet eos, qui primi fuerunt in verâ doctrinâ, futuros vltimos in regno; Gentiles verò futuros primos. quod meliùs adhuc applicatur præsenti parabolæ, in quâ per eos qui vltimâ horâ vocati sunt, Gentes intelliguntur à Gregorio Papâ. & quidem videtur esse hic litteralis eius parabolæ sensus.

Adhuc ego eam explicarem de Iudæis, & Christianis, vt, licet fortè pauciori tempore laborauerint Christiani quàm Iudæi, imò licet habuerint minora opera aut æqualia; habeant tamen præmium maius, propter gratiam acceptam in Sacramentis ex opere operato. *Vel dicendū, Christianos præ Iudæis præmiandos per Sacramenta.* in quo singularem suam gratiam Deus ostendit erga Christianos. 6 In quâ explicatione omnia pulchrè cohærent: nam, attentis operibus, non plus dedit Christiano pro suo labore quàm Iudæo; vnde non fecit huic vllam iniuriam; at quòd ex se propter Sacramenta, & in gratiam Christi plus nobis dederit, non est iniuria Iudæorum, sed liberalitas erga nos. *Paribus meritis paria dantur præmia, sed ob Christum plus Christiano.* Intelligitur prætereà fundamentum murmurationis: sola enim opera Iudæi considerarunt, non liberalitatem patrisfamilias, qui benè eis respondit, *Tolle quod tuum est, volo & huic dare* vltra opera, ex meâ liberalitate,

ex opere operato Sacramentorum, prout Scholastici loquuntur.

Vasquez ait primos esse reprobos, secundos esse prædestinatos.

Sed videamus quomodo P. Vasquez eam parabolam explicet: ait ergo cum Iansenio, primos operarios esse reprobos, secundos verò qui tarde, esse prædestinatos. Hanc expositionem nullo modo probo; aduersatur enim toti contextui

7 parabolæ, ita vt vix sit verbum, quod non violenter explicet. Vnde miror, cum reiecisse communem Theologorum & Patrum explicationem, hanc verò violentam, & contextui contrariam admisisse. Primò enim operarij omnes manserunt vsque ad finem diei, non defecerunt in labore. quod reprobis non conuenit. Secundò, ipse Dominus æquales eos facit: quomodo ergo reprobus æquari dicetur cum saluando? Tertiò, non murmurant primi, quòd sint reprobati, sed quòd aliis tantumdem sit datum. *Pares illos nobis fecisti.* Respondet Vasquez, textum litteræ & parabolæ ita sonare, at reuerà illos conquestos, quòd sint sibi prælati vltimi. Sed cùm P. Vasquez dicat textum contrarium sonare, non scio vnde diuinarit, Christum voluisse hoc dicere: certè non voluit Christus contrariis verbis suum sensum aperire: nec defuerunt ei verba, quibus istum alium sensum expressisset. Quod verò addit Vasquez, verè prælatos vltimos, eò quòd pro minore labore æqualem mercedem acceperunt; licet verum sit, non illum iuuat, quia saltem nullo modo conqueruntur, quòd sint eiecti è re-

Contrà, nam omnes operarij ad finem laborant: æquales fiunt à Domino: non murmurant quasi reiecti.

8 gno; vnde ergo illum sensum colligit Vasquez? Quartò, illa verba, *Tolle quod tuum est, & vade*, violenter valdè explicat Vasquez, hoc est, *Tolle tuum peccatum, & eas ad infernum*: nam cùm ibi sit denarius solutus à Domino, & ille denarius vocetur *tuum*, quâ apparentiâ potest ibi dici, nomine *tuum* intelligi peccatum? Adde, Deum nulli mandare, vt alteri det peccatum, nec conuenire de denario, hoc est de peccato, soluendo pro labore in vineâ. ibi autem eumdem denarium, de quo conuenerant, dicitur dedisse, *Nónne ex denario conuenisti mecum? tolle quod tuum est, & vade.* Quintò, illa verba, *Volo & huic nouissimo dare sicut & tibi*, explicat ita, id est, Volo hunc saluari, te verò permittere damnari. quæ planè est aliena & contraria textui explicatio; & si hoc modo liceat interpretari Scripturam, nihil penitus esset ex illâ certum. Nec ea coniectura Vasquez ex

Tuum est præmium omnium, non pœna vel peccatum.

Maximè aliena textui expositio.

9 conclusione parabolæ deducta vllam habet pro ipso vim; tum quia summùm probat, quod in primâ explicatione ait Iansenius, prælatos fuisse nouissimos primis; at de damnatione nihil: tum quia (vt ait Gregorius) significat Gentiles, qui fuerunt vltimo loco vocati, futuros numero & meritis maiores.

Vltimi præferuntur primis, sed intra præmium cum his.

Relictâ ergo hac explicatione, standum illis quas suprà insinuauimus, & vt parabolam parabolæ opponamus, illa de seruis qui inæqualiter operati sunt, & inæqualia præmia acceperunt, satis hanc Beatorum inæqualitatem probat: quâ positâ dubitari potest,

SECTIO II.

Quid maior intensio visionis efficiat.

Si gradus sunt heterogenei, intensior visio plura videre potest.

QVÆRIMVS, an ratione plurium graduum intensionis, videri possint in Deo plures creaturæ. Qui gradus intensionis heterogeneos adstruit, id potest admittere: nam cùm secundus gradus non sit omnino similis primo, non est necessum vt eodem modo repræsentet Deum in ordine ad easdem creaturas quo primus, sed poterit, quia clariùs Deum penetrat, nouam in Deo penetrare creaturam.

10 Obiicies, Gradus intensionis sunt circa idem omnino obiectum, ergo non potest nouus gradus nouum obiectum repræsentare. Antecedens patet: nam aliàs quando ego habeo cognitionem de Ioanne, posteà si adueniat altera de Petro; hæc secunda intensionem faciet cum primâ. quod per se est falsum. Respondeo, distinguendo antecedens: gradus intensionis sunt circa idem omnino obiectum formale & primarium (loquor casu quo gradus sint heterogenei) concedo antecedens; circa idem verò obiectum secundarium & materiale, nego antecedens: nam cùm secundus gradus intensionis in hac suppositione essentialiter repræsentet Deum clariùs, habeátque saltem incompletam differentiam specificam, cur non poterit inde nouam in Deo cognoscere creaturam? imò multi non intelligunt, in quo consistat ea maior claritas essentialis, nisi quia distinguit Deum in ordine ad plura quàm anteà. sed de hoc satis suprà. Ad instantiam allatam respondetur, ibi Petrum & Paulum esse duo obiecta distincta formalia & disparata omnino, & consequenter facere duas cognitiones inter se disparatas. Hæc in sententiâ de heterogeneitate graduum.

Dices. Intensio est circa omnino idem obiectum.

Contrà, Heterogenei gradus vident alia obiecta secundaria.

11 In nostrâ verò eos constituente homogeneos, & omnino similes, dicendum est non posse secundum gradum diuersam repræsentare creaturam quam primus non nouerit, aliàs non essent omnino similes, vt per se constat.

Si gradus sint homogenei, etiam materialia æqualia tangunt.

Dices, Petrum v.g. & Paulum non differre inter se specie, ergo poterit vnus gradus intensionis repræsentare in Deo Petrum, & alter Paulum; & sic per plures gradus homogeneos possunt plures creaturæ repræsentari. quod inde vrgetur: nam in præcedenti responsione dixi, si in intensione admittantur plures gradus heterogenei, posse cócedi, diuersas videri per vnum gradum quàm per alium: ergo si stat homogeneitas graduum cum visione plurium, etiam poterunt videri plures. Respondeo, probabile id esse, nihilominùs tamen probabilius esse contrarium. Ratio est, quia in sententiâ de graduum homogeneitate, non solùm requiritur quòd sint gradus eiusdem speciei, sed omnino similes; quales sunt qui respiciunt idem numero obiectum, eumdem numero v.g. Ioannem, Petrum, &c. & hinc assignatur disparitas inter nostram 12
& alteram sententiam de heterogeneitate: quia cùm hæc non se adstringat ad tantam similitudinem, potest admittere componi intensionem ex visionibus diuersarum creaturarum in Deo; & hoc est quod dixi paulò antè; at sententia de homogeneitate, nec quidem eam indiuidualem differentiam admittit.

Dices, Gradus homogenei vident plura, ergo & vnus.

Contrà, quia homogenei gradus sunt omnino similes.

Nec indiuidualis differentia hic esse potest.

SECTIO III.

An visiones differant specie.

DVBITARI potest, vtrùm visiones illæ, quæ terminantur ad diuersas creaturas, in Deo sint diuersæ speciei. Respondeo, Si creaturæ visæ solo numero differant, non est cur visiones specie differant; sicut cognitio de Petro non differt specie à cognitione de Paulo, ratione obiecti; si verò creaturæ differant specie, tunc dico visiones etiam diuersas esse in specie.

Vt creaturæ, sic earum visiones in Deo, differunt.

Video

Video hîc nonnihil misceri de nomine (vt inferiùs insinuabo) & hanc nostram doctrinam esse cõtrariam multis antiquis Theologis: est tamen communissima inter recentiores: & probatur hac vnicâ & efficaci ratione, quia visioni illi, quæ in Deo cognoscit Angelum v. g. tam essentialis est respectus ad Angelum quàm ad Deum; licet vnus sit secundarius, alter verò primarius: sicut homini tam essentialis est materia prima quàm anima rationalis; licet hæc sit nobilior & perfectior quàm materia. Inde sic arguo: Respectus ille ad Angelum est specie diuersus à respectu alterius visionis ad leonem: nam diuersa specie obiecta diuersas terminant cognitiones; imò nos cognitionum diuersitatem (idem est de omnibus respectibus) non nisi ex diuersitate terminorum dignoscimus, ergo illæ visiones habebunt specie diuersos respectus, ergo different specie.

13 *Probatur, quia visiones æquè essentialiter respiciunt Deum & creaturam.*

Dices, Creatura sunt obiecta materialia, quæ non variant species actuũ.

Respondetur communiter, diuersa obiecta materialia non caussare diuersitatem in actibus, ob quam rationem etiam docetur, omnes actus fidei diuinæ esse eiusdem speciei, licet diuersa obiecta materialia credant; quia conueniunt in obiecto formali. Idem in actibus aliarum virtutum infusarum communiter docetur. In omnibus tamen his vniuersaliter dico, si loquamur de specie morali, quatenus omnes illi actus ab eodem habitu procedunt, potest admitti, eos esse eiusdem speciei; si verò loquamur de specie physicâ, fateor mihi non esse probabilem eam sententiam. neque obiectio facta vllam habet difficultatem: nam cùm differentia & diuersitas sit quoddam genus mali, quod prouenit ex quocumque defectu, parum interest ad diuersitatem actus, an obiecta diuersa sint materialia, an formalia; sicut si duæ animæ eiusdem speciei vniretur cum materiis specie diuersis, nullus posset dubitare, inde resultatura composita specie diuersa. nec posset ibi dici, partes formales esse eiusdem speciei, ideóque composita esse eiusdem speciei: nam si vna pars essentialis est diuersa, licet sit materialis & minùs perfecta; sicut semetipsam dat toti, ita per semetipsam facit illud totum differre specie saltem inadæquatè.

14 *Dico, Physicè sunt plures species, nam materiale est æquè essentiale ac formale.*

15 *Plus differt visio Angeli in Deo à visionibus duorum hominum, quàm hæ inuicem.*

Confirmatur tota doctrina. Pono hîc duas visiones duorum hominum in Deo, & aliam quæ videat Angelum in Deo; hæc tertia procul dubio differt magis ab illis duabus, quàm illæ duæ inter se; & hoc prouenit ex eo quòd obiectum materiale magis differt; tunc sic, Obiectum materiale ita magis differt vt differat specie, ergo si, quia magis differt, dat maiorem differentiam actui, quia differt specie, dabit differentiam specificam: non enim communicat partem suæ diuersitatis, & partem retinet, nec ea diuersitas tollitur, etiamsi addatur conuenientia in obiecto formali. Hoc ita videtur clarum, vt, nisi faciendo quæstionem de nomine, non possit negari: si enim dicas, te non intelligere nomine differentiæ specificæ, quamcumque differentiam etiam magnam, nisi sit in obiecto formali, iam accipis aliter differentiam specificam, & facis quæstionem de nomine.

Si specifica differentia dicatur esse tantùm ex formali, fit quæstio de nomine.

Obiectio.

Obiicies contra rationem factam: Non semper tribuunt obiecta suis actibus totam differentiam quam habent: nam Deus differt ab albedine infinitè, & tamen visio de Deo non differt infinitè à visione de albedine: ergo non benè illatum est, Ea duo obiecta materialia earum visionum differunt specie, ergo actus differunt: communicant enim totam differentiam quam habent.

Respondeo, me contendisse, actus tam differre inter se, quàm differant eorum obiecta; sed si obiecta differunt specie, differre etiam actus eo modo quo ex obiectis formalibus, licet visio de albedine non tam differat à visione de Deo, quàm albedo de ipso Deo (quod siue Deus sit obiectum formale siue materiale, verum est) differt tamen specie, quia est notabilis differentia, licet non tanta, quanta inter Deum & albedinem: differentia enim specifica habet latitudinem summam. Nec replica facta magis habet locum in obiecto materiali quàm in formali, vt hucusque contendi. 16

Solutio. Actus differunt ex obiectis materialibus specie, licet minùs quàm obiecta.

Obiectio suprà posita contra omnes vrget.

Hinc colliges, non locutos consequenter eos, qui cùm fateantur, posse diuinitus esse visiones creatas specie diuersas, vel ex modo tendendi, vel ex eo quòd non videtent omnia attributa Dei; negant tamen de facto vllam ab aliâ specie differre. inter quos est Granadus tract. 4. disp. 8. Colliges, inquam, nõ dici hæc consequenter: nam si diuersus modus tendendi facit diuersitatem specificam, licet obiectum primarium sit omnino idem; à fortiori eam faciet obiectũ secundarium, quod essentialiter respicitur à visione. nos autem faciliùs diuersitatem colligimus ex diuersis obiectis, quàm ex modo diuerso: non enim possumus explicare ita eam diuersitatem in modo tendendi, quàm ex obiecto ipso. Secundò, cùm Granadus doceat, de facto vnum Beatum videre omnipotentiam Dei, prout est productiua leonis v. g. alium verò non: eò quòd non omnes Beati easdem in Deo creaturas cognoscant; certè eo ipso iam concedit de facto, videri vnum attributum sine alio, formaliter loquendo. hinc autem ipse docet, necessariò oriri diuersitatem specificam. Quòd verò non videantur omnia attributa, patet: nam virtus productiua leonis est attributum Dei, & quidem ratione diuersum à virtute productiuâ equi. 17

Alqui inconsequenter visiones per tendentias, non etiam per secundaria specificant.

P. Granadi opinio.

Video hîc magnam oriri quæstionem de nomine; an scilicet ea virtus producendi leonem sit dicenda attributum, nec ne. Ego omnino ita puto: nam attributum omnipotentiæ est vnum totale attributum, constans ex multis partialibus ratione nostrâ; sicut est vna omnipotentia, quæ formaliter coalescit ex hac vel illâ potentiâ. sed ne in nomine hæreamus, siue illa virtus productiua sit dicenda attributum, siue non; est certè prædicatum Deo intrinsecum: illud autem non cognoscitur explicitè ab omnibus Beatis præscindentibus formaliter (nam de præcisionibus obiectiuis hîc non ago) ergo eius, vt sic dicam, ignorantia caussabit diuersitatem specificam in visione, non minùs quàm si esset attributum. Patet euidenter consequentia: nam attributum non visum ideò eam caussaret, quia esset aliquid intrinsecum & essentiale Deo: sed hoc habet illa virtus, etiamsi non vocetur attributum: ergo caussabit diuersitatem specificam, licet non tantam, quantam si totum vnum attributum ex parte modi non cognosceretur. 18

Noua quæstio de nomine.

Attributum Dei totale ratio in plura partitur.

SECTIO IV.

Caussa diuersitatis visionum declaratur.

Tertiò dubitari potest, vnde hæc visionum inæqualitas proueniat, siue quæ sit illius caussa.

SVBSECTIO I.

Quaedam supponuntur, & variae rationes perpenduntur.

19 *Visiones formaliter variantur per suas essentias. Primus difficultatis sensus de caussâ formali: secundus de efficiente: intensior fit per intensius lumen, debitum maiori gratia.*

SI de caussâ formali loquimur, facilè respondeo, ipsam ab essentia visionum prouenire, sicut homini formaliter prouenit a se ipso esse animal rationale diuersum a bruto. in hoc nulla est difficultas. Si verò loquamur de caussâ efficiente, res est difficilior; quoad excessum tamen in intensione conueniunt omnes, refundendum in intensionem maiorem luminis gloriæ, & huius intensionem maiorem in maiorem gratiam habitualem: quæ quò maior est, ceteris paribus, intensius petit lumen & visionem, sicut petit intendi omnes alios habitus supernaturales. Dixi *ceteris paribus*, tum propter dicenda infrà, tum propter dicta suprà, visionem scilicet posse esse maiorem à solâ maiori claritate essentiali, etiam stante eâdem intensione.

Lumen cum potentiâ est caussa necessaria visionis.

Quòd verò in beatiori sit maius lumen patet, quia intellectus informatus lumine gloriæ est potentia necessaria, quæ operatur quantum potest, ergo si æquale esset in vtroque Beato lumen gloriæ, æqualis etiam fieret visio; ergo qui ex maioribus meritis maiorem petit visionem, debet habere maius lumen gloriæ.

Posset tamen cum æquali lumine ex vario concursu variari visio.

20 Hoc argumentum commune quidem est apud multos: parum tamen habet roboris; facile enim posset responderi, potentiam cum lumine gloriæ non esse caussam adæquatam visionis, sed indigere specie seu concursu ex parte obiecti, vt suprà docuimus, indéque vlteriùs fieri, vt, stante æquali potentiâ & lumine, ex diuerso concursu ex parte obiecti, diuersa fieret visio; sicut in naturalibus, eadem potentia visiua, quò maiorem habet, perfectioremq; se speciem obiecti, perfectiorem facit visionem. Vnde rursus infertur, excessum visionis non semper refundi in ea quæ se tenent ex parte potentiæ.

Tertius difficultatis sensus de diuersitate circa creaturas. Aliqui aiunt, omne lumen ex se esse indifferens ad quascumque creaturas.

Tertius ergo & grauior difficultatis præsentis sensus est, vnde proueniat vt hæ potiùs quàm illæ creaturæ in Deo videantur. Multi opinantur, quodlibet lumen gloriæ, quantum est ex se, esse indifferens ad repræsentandum Deum in ordine ad quascumque creaturas. Nam lumen, inquiunt, habet se per modum potentiæ: hæc autem est indifferens ad omnia obiecta, & solùm limitatur ab specie, à quâ determinatur ad hoc potiùs obiectum, quàm illud. Idem dicunt de lumine gloriæ, limitari scilicet à Deo concurrente vt obiecto: quod confirmant exemplo aliorum habituum supernaturalium, fidei v. g. qui est de se indifferens ad credendas quascumque veritates reuelabiles. ita P. Herize disp. 51. cap. 5. Hæc sententia propter hoc argumentum est satis probabilis, licet reiiciatur communiter propter argumentum paulò antè à nobis positum & solutum.

Ita P. Herize probabiliter per exemplum fidei.

21 *Alij aiunt, lumen ex se determinari ad certas creaturas, & ad vnam visionem.*

Alij verò dicunt, quodlibet lumen esse ex se determinatum ad eas creaturas, quas de facto in Deo videt. Mouentur, quia, si lumen esset indifferens, cùm ex se sit caussa necessaria, agens quantum potest, deberet necessariò videre actu omnia, ad quæ est indifferens: imò addunt, nec quidem ad distinctas numero visiones esse indifferens, sed penitus esse ad vnam numero determinatum. De sententiâ iam nihil dico, paulò pòst dicturus.

Fundamentum valdè displicet, & quidem

Contrà Primò, aiunt esse posse esse lumen ex [...]sionum plurium, sed eò remissiùs.

Primò, videtur esse eis ipsis contrarium: admittunt enim possibile lumen gloriæ visiuum plurium & plurium; ita tamen, vt quò plures, eò remissiùs eas videat; iam autem in hoc lumine quod etiam esset caussa necessaria, totum argumentum ipsorum habet easdem vires, quas in lumine existente. Secundò displicet, quia multæ sunt caussæ necessariæ, quæ sunt indifferentes ad diuersissima obiecta, determinantur autem aliunde; sic sol ad innumeros effectus, sic ignis ad varios calores: ne verò longiùs vagemur, intellectus ad multa obiecta, & habitus fidei infusæ ad diuersissimas veritates reuelatas credendas; cur ergo eodem modo non poterit & ipsum lumen esse indifferens ad multa? Neque hinc sequitur, omnes creaturas per illud videndas: nam licet possit has vel illas, non tamen potest vtrasque simul; tunc autem determinabitur ad has potiùs quàm illas, vel à Deo concurrente vt caussâ generali, ad quam spectat determinare caussas secundas necessarias, indifferentes tamen ad plura; vel ab eodem Deo specialiùs concurrente vt obiecto, ad eam visionem. quæ determinatio locum haberet, licet lumen posset simul omnes creaturas videre; vt in potentiâ visiuâ & aliis patet: habet enim mea potentia visiua vim cognoscendi simul multos colores: si autem solùm habet vnius speciem, videt tantùm vnicum: cur ergo non idem potest in lumine contingere? Hinc à fortiori colligitur, multò minùs esse verum, quod de determinatione luminis ad vnam visionem in indiuiduo iidem docuerunt.

Contrà Secundò: Multa caussæ necessariæ sunt indifferentes ad diuersa obiecta.

22

Lumen generali vel speciali concursu à Deo determinabitur.

Alij aiunt lumina esse diuersæ speciei, vti & gratias.

Secundò alij probant, diuersas visiones à diuersis luminibus prouenire, quia gratia habitualis, quæ de facto datur, non est in omnibus eiusdem speciei: potest enim contingere, vt è duobus Beatis habentibus æqualem visionem in intensione, vnus videat plures creaturas quàm alius, & consequenter sit alio beatior, quia ceteris paribus, quò plures in Deo creaturæ videntur, eò maior est beatitudo: ergo iste talis fuit magis sanctus quàm alter. Nam maior beatitudo oritur ex maiori sanctitate. hucusque vera omnia. Vlteriùs iidem: Maior sanctitas non potuit consistere in maiori intensione gratiæ, ergo in diuersitate essentiali seu specificâ ipsius gratiæ. Consequentia est bona, antecedens probatur: quia si fuisset excessus maior in intensione, etiam visio beata esset intensior: nam intensio visionis correspondet intensioni gratiæ: atqui visio non est intensior quàm gratia, vt posuimus: ergo nec gratia, ergo excessus non in intensione, sed in perfectione substantiali consistebat. Vnde vlteriùs inferunt, etiam ipsum lumen gloriæ, quod proportionatur gratiæ habituali, fuisse diuersum, & hinc tandem concludunt, quoties vnus Beatus, licet non plures alio, diuersas tamen in Deo creaturas videt, diuersum habere lumen gloriæ, & diuersam esse gratiam, à quâ, vt à primâ radice, visionis diuersitas vel conuenientia promanat.

23

Putant aliqui, licet duo non plura, sed diuersa videant, lumina & gratias habere specie diuersas.

SVBSECTIO II.

Quid sit in præsenti dicendum.

24 *Prima conclusio. Dari potest lumen ex se indifferens ad quascumque creaturas.*

VT in hac quæstione certa ab incertis separemus, DICO PRIMO, me non inuenire repugnantiam in eo quòd detur aliquod lumen gloriæ, quod de se sit indifferens ad videndas quascumque in Deo creaturas, vt aiebat prima sententia: quia nulla est probabilis ratio, quâ

quâ ostendatur, tale lumen includere in se duo contradictoria, & argumento supra ex aliis habitibus supernaturalibus desumpto id ostenditur satis aperte. Tale autem lumen determinaretur ad has potiùs quàm illas videndas, à Deo ipso concurrente, vt obiecto.

Dices, si Deus determinat ad creaturas, variabitur visio circa Deum. Contrà: Sat est quòd Deus diuersimodè videri possit.

Dices, Deus non potest esse caussa cur hæc potiùs quàm illa creatura videatur: nam hoc non posset fieri nisi variaretur cognitio circa ipsum Deum. quod est absurdum: visio enim Dei semper est stabilis. Respondeo, libenter concedendo, non posse diuersas videri in Deo creaturas, nisi diuerso modo Deus ipse videatur: nam (vt dixi supra) id ex diuerso modo videndi
25 Deum oritur; nego tamen, Deum non posse diuersimodè videri. quod autem inferunt, *Ergo visio Dei non est stabilis*, laborat æquiuocatione: vel enim intendunt, quòd visio semel producta non sit perpetua; & hoc negamus, vllo modo ex dictis inferri; vel quòd eadem visio esset indifferens ad videndas has vel illas creaturas, seu ad videndum Deum hoc vel illo modo; & hoc etiam negamus sequi ex præcedentibus: non enim dixi, vnam eandémque visionem eam indifferentiam habere, sed vnam visionem posse tali modo Deum videre, & tales in eo creaturas, alteram verò alio modo & alias creaturas. hoc autem non est absurdum: nam ipsimet debent concedere (vndecumque ea diuersitas proueniat) non omnes creaturas videri per quamcumque visionem: ergo obiectio non est contra nos.

Indifferentia ad videndum has vel illas creaturas, non est in visione.

Conclusio Secunda. Dari potest lumen, vnam tantùm creaturam repræsentans. Lumen vt sic, tantùm eleuat ad Deum.

SECVNDO DICO, non esse vllam repugnantiam in eo, quòd detur aliud lumen magis limitatum & contractum, quod non possit nisi Petrum v.g. repræsentare, vt vult secunda & communis sententia: in quo recedo à Patre Herize. Ratio autem est, quia conceptus luminis solùm est eleuare potentiam ad videndum Deum, eleuare verò hoc vel illo modo, erit de
26 conceptu huius vel illius luminis in particulari; neque est assignabilis vlla contradictio, quæ ex tali determinatione luminis sequeretur, ratione cuius negetur possibile. Quod enim arguebatur à simili è potentiis, parum vrget: Primò, quia nec in aliis potentiis diuersis possibilibus diuinitus id ostenditur repugnare. Secundò, quidquid sit de potentiis, malè inde trahitur consequentia ad habitus infusos, alioquin deberent probare quod, sicut vna est potentia ad omnes actus voluntatis, ita etiam nec diuinitus esse possent distincti habitus infusi, vnus charitatis, alter misericordiæ. Ratio est, quia non in omnibus imitantur potentiæ habitus, aut è contrario.

Non per omnia potentia & habitus se imitantur.

Neque vrget quod alij recentiores dicunt, non agi hîc de omnipotentia Dei, sed de naturis rerum; ideóque non decidendam quæstionem ex eo quòd non sequantur duo contradictoria. Hoc, inquam, non vrget, quia, vt dixi suprà disp.4. à num.26. tangens, an sit diuinitus possibilis intellectus aliquis determinatus ad certa obiecta, vbi etiam hanc obiectionem tetigi, est in eâ aliqua æquiuocatio: quandocumque enim agitur de aliquâ re possibili, agitur de aliquâ naturâ creaturæ: vnde contra omnes quæstiones de potentiâ absolutâ possent hi hanc adhibere replicam, & sic nihil relinquere; vbi benè concluderetur: *Non*
27 *implicat, ergo potest fieri*: hoc autem esset potentiam Dei coarctare penitùs.

Cùm agitur de naturâ an repugnet, recurrendum ad contradictoria.

Dico ergo, ad probandum, an talis natura rerum limitata vel extensa ad hæc vel illa obiecta possibilis sit, nos non habere melius argumentum, quam quòd in tali naturâ non includantur duo contradictoria, ergo ea est possibilis: vnde constat, etiamsi agatur de natura, quia tamen agitur an ea repugnet, debere ad contradictoria recurri.

Dari potest lumen determinatum ad vnam in specie creaturam cum indiuiduis.

Ad conclusionem tamen nostram redeundo, dico, a fortiori possibile esse vnum lumen determinatum ad vnam creaturam in specie, indifferens tamen ad omnia indiuidua illius, sicut de facto in habitibus infusis voluntatis patet, & minùs adhuc benè, quàm primum, negatur ab Herize suprà.

Aduerte, si tale omnino determinatum lumen daretur, fore vt nô indigeret nouâ determinatione ad videndam eam specie creaturam in Deo; debere tamen habere concursum Dei vt obiectiuum, vt suo loco fusè ostendi, etiam potentia determinata ad vnum obiectum petit speciem impressam ad videndum illud. Hæc circa possibilitatem diuersorum luminum & caussarum determinantium ad has potiùs creaturas, quàm illas videndas. quæ mihi omnino sunt certa. 28

De facto probabilius est, lumina esse diuersa.

Quid autem de facto sit, id est, an detur lumen vniuersale, an determinatum & limitatum, quod pendet ex solâ voluntate Dei, vix possumus certò determinare, quia in Scripturâ, Conciliis & Patribus nihil hac de re. Quia tamen communior Theologorum sententia dicit, ea esse diuersa, hinc fit etiam hanc partem esse probabiliorem.

An lumen gloriæ possit esse determinatum ad creaturas futuras, in Deo cognoscendas.

Illud hîc posset in dubium verti, vtrùm casu quo lumen gloriæ esset idem cum habitu charitatis, posset illud esse determinatum ad cognoscendas creaturas futuras in Deo. Ratio dubitandi ea est: nam si haberet prædictam connexionem, ergo in Christo Domino, qui per visionem beatam videt in Deo suos proprios actus, vt aliunde suppono, talis habitus luminis tolleret libertatem pro illis actibus supernaturalibus. Patet consequentia: habitus enim ille esset suppositio antecedens; nam esset principium eorum actuum quatenus esset habitus charitatis, aliunde autem quatenus esset determinatus ad repræsentandam futuritionem eorum, esset omnino cum illis connexus: ergo tolleret libertatem. nam suppositio omnino antecedens & necessariò connexa cum operatione tollit libertatem illius; ergo eam tolleret talis habitus.

Respondetur cum distinctione.

Respondendum tamen est cum distinctione: Vel enim ita habitus ille est determinatus, vt necessariò petat elicere visionem eorum actuum, nec possit naturaliter existere sine eâ visione, & tunc, ob rationem factam dicendum omnino, per illum ablatum iri libertatem nostram. Vel ita est determinatus ad efficiendam visionem illorum actuum, vt licet non posset oppositorum visionem efficere, esset tamen in ordine ad eam quam potest subordinatus voluntati: iam enim dixi suprà, & sæpè alibi, posse intellectum, & consequenter alia comprincipia intellectus, esse subordinata voluntati in ordine ad actualem operationem. In hoc autem casu non tolleret habitus ille libertatem: nam licet esset suppositio antecedens, ideóque existentia illius non esset libera voluntati, careret tamen naturali connexione determinatâ cum actu; non ergo læderet libertatem.

Videtur autem dicendum necessariò, si se determinaret tunc temporis voluntas pro libertate suâ ad non efficiendos eos actus, fore vt habitus

ille non posset efficere vllam visionem circa futuritionem eorum actuum, aut circa carentiam, sed solùm circa possibilia, vel alia futura disparata. Non posset circa futuritionem, quia esset tunc falsa ea visio, cùm supponamus ea non esse futura: visio autem beata falsa esse non potest. Non circa carentiam, quia supponitur illud lumen non indifferens ad vtrumque, sed determinatum ad futuritionem, eo sensu, vt, si aliquid repraesentaturum est circa hos actus, id sit eorum futuritio. sed de hoc satis.

Conclusio Tertia: Nemo ait gratias de facto specie differre.

TERTIÒ contra eos, qui necessariò putarunt diuersitatem visionum, in diuersas gratias habituales refundendam, DICO, dum voluerunt in praesenti communiorem tueri sententiam, aliam finxisse contra omnes Theologos: nullus enim de facto dicit, gratiam habitualem esse specie diuersam, imò multi nec diuinitus eas possibiles censent. Quidquid autem sit de possibilitate, in quâ fateor me non inuenire

29 repugnantiam, tamen de facto, tum propter communem auctoritatem, tum propter rationem, omnino puto gratias esse eiusdem speciei in vno iusto; ac in altero. Et in primis, non esse necessitatem eas ponendi diuersas, patet: nam licet visiones essent diuersae in specie, non inde infertur gratias esse diuersas: cùm enim gratia vt octo v. g. petat remunerationem vt octo, quòd haec detur per 8. gradus intensionis in visione, vel solùm per quatuor intensionis, aliis quatuor extensione aut aliunde recuperatis, idem est, quoad gratiae exigentiam: vtroque enim modo illi perfectè satisfit; vnde non est necessum vt visio semper sit tam intensa quàm gratia; est tamen necessum vt sit illi aequalis: hoc autem potest prouenire, vt dixi, ex maiori extensione, aut claritate essentialiter maiori & diuersâ. Vnde vlteriùs, possunt duo Beati inaequales in intensione gratiae, aequales tamen esse in intensione visionis, licet simpliciter inaequales in beatitudine forent; quia illae visiones sunt diuersae, & vna extendit se ad plures creaturas quàm altera, quo compensatur excessus intensionis gratiae proprij subiecti.

Ex diuersitate specificâ visionum, non infertur diuersitas specifica gratiarum.

Gratia vt octo satisfit per lumen intensum vt 4. & extensum vt 4.

Duo Beati inaequales in intensione gratiae possunt habere aequales visiones in intensione, inaequales in extensione:

Quòd verò ea sententia sit falsa, patet: nam absurdum est dicere, si sint duo iusti, qui & eosdem omnino actus in specie fecerint, & eadem omnino habuerint merita, quia tamen ad statum vnius, diuersae pertineant creaturae ab his quae ad alterius statum, & consequenter diuersas habituri sint posteà visiones, ideò praecisè Deum illis in hac vitâ dedisse diuersas specie gratias: cùm gratia habitualis diuersa non detur, propter visionem diuersam posteà obtinendam, sed potiùs propter gratiam diuersam detur visio diuersa: gratia enim est radix visionis, non è contrario: ergo quando datur gratia, non attenditur, quam homo posteà sit habiturus visionem, sed quae habeat de facto merita; posteà verò vt visio detur, perpenditur quam habeat gratiam: ergo cùm merita sint omnino similia, similem habebunt etiam gratiam; licet posteà propter aliam rationem extrinsecam, diuersas videant creaturas, cum aequalitate tamen in visione: ergo diuersitas gratiarum non oritur ex diuersis futuris visionibus; neque è contrario diuersitas visionum ex diuersitate gratiarum, vt contendebant illi. Quantitas quidem visionis oritur ex gratia, sed quòd sit ad has vel illas creaturas, prouenit ex aliis rationibus extrinsecis, scilicet, ex statu cuiuslibet Beati, vt dictum est.

30 non ideò aequè iustus accipiet aliam specie gratiam, quia ratione sui status alias creaturas videbit in Deo.

Gratia non datur intuitu visionis, sed meritorum.

Aequè beati ob extrinsecas rationes inaequaliter vident creaturas.

DISPVTATIO DECIMATERTIA.

An Deus possit comprehendi à Beatis.

SECTIO I.

Quaedam supponuntur è libris de Animâ, circa naturam comprehensionis vt sic.

1 Ad comprehensionem requiruntur Primò, vt sit clara & explicita repraesentatio omnium quae sunt in obiecto formaliter & eminenter.

DE comprehensione in communi fusè egi in libris de Animâ, vnde breuiter supponendum Primò, comprehensionem alicuius obiecti esse claram & explicitam repraesentationem eorum omnium quae formaliter & eminenter in obiecto continentur. Tunc enim est comprehensio, quando nihil latet obiecti; lateret autem, si non explicitè, quae sunt formaliter & eminenter, cognoscerentur. Quidam negat ad comprehensionem requiri, vt cognoscantur termini, quos caussa potest efficere; alioquin; inquit, non posset comprehendi creatura, nisi comprehenderetur Deus, quem creatura respicit vt terminum. Verùm ratio haec confundit in vnum cognitionem vtcumque cum comprehensione: non enim requirimus ad alicuius rei comprehensionem, vt comprehendantur etiam eius termini, nisi fortè res comprehensa sit caussa adaequata eorum terminorum, sed solùm vt cognoscantur termini. Cùm ergo creatura non sit caussa Dei, neque illum contineat, non est necessum comprehendi Deum per comprehensionem creaturae, licet è contrario, si Deus comprehenditur, debet comprehendi creatura quae in illo continetur eminenter; ergo ob eamdem rationem negandum non est, requiri ad comprehensionem cognitionem eorum quae formaliter & eminenter sunt in re comprehensâ.

Non est opus vt comprehendantur termini, nisi eos res comprehensa adaequatè contineat.

2

Secundò, vt sit euidens & quidditatiua vel per speciem propriâ, vel in caussâ adaequatâ.

Secundò, comprehensio debet esse cognitio euidens & quidditatiua, vel per speciem propriam rei, vel à priori per caussam continentem adaequatè illud obiectum. Vnde creaturae in Deo possunt comprehendi, non autem è contrario Deus in creaturis.

Comprehensio alia est exacta,

Haec comprehensio est duplex: alia exacta, quae vendicat sibi cognitionem omnium effectuum, etiam in indiuiduo, etiam eorum quos supernaturaliter potest talis creatura efficere: nam etiam ad hos (vt alibi ostendi) habet caussa respectum essentialem: comprehensionem hanc naturaliter nulla creatura potest habere de alterâ, quantumuis minimâ, quia non potest naturalibus viribus cognoscere omnes effectus supernaturales, ad quos talis creatura per potentiam obedientialem potest eleuari. Alia est vulgaris comprehensio, quae solùm cognoscit in caussâ effectus naturales, & hos fortè non in indiuiduo, sed quoad speciem; & hanc benè potest habere Angelus naturaliter de se & de aliis

& haec soli Deo conuenit:

alia vulgaris, & potest conuenire creaturis.

creaturis

3 creaturis imperfectioribus. Ideò superiùs obiter negauimus illi possibilem naturaliter comprehensionem exactam sui.

Tertiò, vt cognitio oriatur à principio tam perfecto ac est obiectum.

Tertiò supponendum est id quod fusè ostendi disp. 6. de Animâ à num. 124. ad rationem comprehensionis non sufficere, quod cognoscantur omnia quæ sunt formaliter & eminenter in aliquo obiecto, sed vlteriùs requiri vt cognitio illa sit ei obiecto proportionata, quam proportionem relictis aliorum explicationibus, in eo dixi consistere, vt procedat à principio tam perfecto, quàm sit obiectum ipsum, quod auctoritate expressâ D. Thomæ ibi ostendi, & iam breuiter insinuo: nam agens de comprehensione in communi, abstrahendo à diuinâ, docet expressè, illam cognitionem esse comprehensionem, quæ oritur à principio æque perfecto cum obiecto. Ita in 4. dist. 49. his verbis: *Quando aliquis se cognoscit, idem est modus cognoscendi & cogniti, & ideo se comprehendit.* Item 1. p. quæst. 12. art. 8. & de Veritate quæst. 8. art. 2. *Respondeo dicendum, quod illud propriè comprehenditur, quod ab alio includitur, vel est minus vel æquale includenti in perfectione substantiali.* Ecce D. Thomas in his locis non recurrit præcisè ad cognitionem omnium quæ sunt formaliter & eminenter in obiecto. Si autem ipse sentiret hoc solùm requiri ad comprehensionem, vt quid recurreret ad æqualitatem inter cognoscentem & cognitum? impertinenter enim hoc, imò & falsò, requireret. Confirmo ex hac doctrinâ D. Thomæ. Nulla creatura inferior potest per se superiorem comprehendere; & tamen D. Thomas non negauit vmquam, Angelum inferiorem posse cognoscere in superiori omnia quæ sunt formaliter & eminenter in illo: ergo vltra cognitionem eorum omnium, aliquid amplius requirit D. Thomas ad comprehensionem. Quòd si aliquando dixerit, non posse in Deo omnia videri, nisi comprehendatur, ideò id docuit, quia putauit visionem omnium futuram infinitam in essentiâ: si enim per finitam id fieri posse credidisset, numquam eam dixisset esse comprehensionem: ergo è mente D. Thomæ est, requiri eam proportionem; nec de hoc dubitari potest.

Ostenditur ex D. Thomâ.

Angelus inferior non potest superiorem comprehendere:

4

quo sensu D. Thom. dixerit visionem omnium in Deo fore comprehensionem.

Patrum doctrina applicantur.

Obiicies, Augustinus solùm vult, vt nihil lateat videntem; item Patres, dum docuerunt Deum esse incomprehensibilem, non recurrunt ad hanc proportionem. Respondeo, Augustinum ab omnibus interpretandum: nam etiam Thomistæ dicunt, non sufficere ad comprehensionem cognoscere omnia quæ sunt in obiecto formaliter & eminenter per cognitionem probabilem; & tamen Augustinus solùm requisiuit absolutè cognoscere omnia: ergo & illi addunt aliquid ei definitioni, possum & ego aliquid addere; nec in hoc D. Augustino contrariabor magis, quàm illi. Ad Patres respondeo, eos docuisse, Deum incomprehensibilem; in quo autem id consistat, non determinasse, sed reliquisse liberum, vt id aliunde indagaremus.

Proportio comprehensionis & obiecti non consistit in eo vt cognoscatur obiectum, quantum cognoscibile est:

Restat explicare, quæ sit proportio inter comprehensionem & obiectum. Nonnulli dicunt, obiectum debere cognosci, quantum cognoscibile est, vel in quantum petit cognosci. Vtrumque displicet: quia quæuis creatura est cognoscibilis à Deo, & petit ab eo cognosci, quatenus petit ab eo produci per cognitionem: ergo solus Deus potest creaturam comprehendere, quia solus potest eam cognoscere, quantum cognoscibilis est, & quantum petit: ergo incomprehensibilitas non est proprium Dei attributum, sed cuiuslibet creaturæ, iuxta hanc explicationem. quod absurdum est, & contra omnes ferè Scholasticos. 5

D. Thomas benè explicat exemplo actionis adæquatæ.

Genuina ergo & clara explicatio desumitur ex eodem D. Thomâ 3. contra Gentes, cap. 55. pulchrè id explicante his verbis: *Sicut cuiuslibet actionis modus sequitur efficaciam sui actiui principij, oportet quòd & modus cognitionis sequatur efficaciam sui principij cognoscendi: cùmque lumen gloriæ multùm deficiat à claritate diuini intellectus, impossibile est quòd per illud lumen videatur essentia sicut visibilis est, nec comprehendatur.* Ecce eleganter D. Thomas rem exemplo actionis declarauit: sicut enim ea actio est adæquata, quæ oritur à principio æquè perfecto cum effectu, ita ex mente D. Thomæ illa est cognitio adæquata & comprehensiua, quæ oritur à principio æquè perfecto ac est obiectum. Tunc enim perfectio quæ prouenit à principio cognoscente, correspondet perfectioni quæ oritur ab obiecto, & consequenter tantum cognoscitur, quantum est cognoscibile, id est, in quantum ratione suæ perfectionis meretur cognosci.

Actio adæquata debet procedere à principio æquè perfecto cum effectu: ita cognitio adæquata.

SECTIO II.

Obiectiones quædam solutæ.

Obiectio Prima.

OBIICIES Primò, Ergo Angelus non potest comprehendi ab homine, quia homo non est tam perfectus quàm Angelus. Respondeo, naturaliter loquendo ita esse, diuinitus tamen potest Deus eleuare hominem ad faciendam de Angelo tam perfectam cognitionem, quàm Angelus de se habet; ideò potest Angelum diuinitus homo comprehendere. Idem est de Angelo inferiori respectu superioris, quod declaro insistendo eidem exemplo caussæ adæquatæ à D. Thomâ allato. Supernaturaliter potest Deus eleuare rem inferiorem ad producendam aliam perfectiorem, ipso Deo supplente defectum: ergo eodem modo poterit in ordine ad comprehensionem. 6

Angelus naturaliter non potest comprehendi ab homine.

Superius ab inferiori eleuato potest comprehendi.

Hinc constat, quomodo vnio hypostatica & alia dona gratiæ possint ab Angelo comprehendi. Licet enim hæc essent perfectiora essentialiter, quàm Angelus (quod tamen falsum iudico) adhuc potest Deus eleuare Angelum, vt faciat tam perfectam cognitionem de illâ vnione, quàm faceret aliqua substantia creata illi vnioni æqualis, si esset possibilis.

Obiectio Secunda. Non tamen Deus.

Sed hinc obiicies Secundò, Ergo Deus etiam potuit in me supplere defectum ad se comprehendendum. Nego consequentiam: nam licet me possit eleuare ad tam perfectam cognitionem, ac Angelus connaturaliter habet de se, quia illa cognitio est creata, & defectus meæ virtutis potest per auxilium extrinsecum à Deo suppleri; non tamen potest Deus me eleuare ad cognitionem tam perfectam de se, quàm ipse connaturaliter de se habet, vt ex terminis patet: ergo non potest me eleuare ad se comprehendendum, licet possit eleuare creaturam inferiorem ad comprehendendam superiorem.

Deus non potest eleuare creaturam ad cognitionem tam perfectam, quam Deus de se habet.

Tertiò & difficiliùs obiicitur ex nostris principiis: dixi enim sæpè, non repugnare duos Angelos inæquales simpliciter in perfectione, æquales tamen in virtute productiuâ intellectionis: id 7

Tertia obiectio supponit duos Angelos inæquales in

perfectione, æquales tamen quoad vim intelligendi.

id est, vt, licet vnus altero perfectiorem cognitionem producere non possit, simpliciter aliunde ex aliis prædicatis sint inæquales. Vnde sic difficulter obiicio: Ergo Angelus ille inferior poterit naturaliter, etiam non eleuatus, superiorem comprehendere. quod paulò antè negatum est. Probo euidenter consequentiam: Superior habet, vt diximus, vim se naturaliter comprehendendi: atqui inferior potest elicere etiam naturaliter tam perfectam cognitionem de superiore, quàm superior ipse de se, vt supponimus: ergo si superior se comprehendit naturaliter, etiam comprehendetur ab eo inferiori. Nam perfectio principij cognoscentis non requiritur, nisi propter perfectionem, quam dat cognitioni, vt dixi ad secundam obiectionem: ergo si tantam dat inferior, etiam inferior comprehendet superiorem: ergo non potest tradi ea regula generalis, nullum scilicet inferiorem Angelum posse naturaliter comprehendere superiorem.

Possitne inferior comprehendere superiorem?

posset affirmari,

Responderi potest Primò, concedendo in eo casu Angelum illum inferiorem posse comprehendere superiorem; neque id aduersatur conclusioni nostræ, in quâ nos solùm fuimus locuti de Angelo inferiori, qui etiam esset inferior in vi cognoscitiuâ: nam si adæquat virtutem intellectiuam superioris, sicut superior potest se comprehendere, ita poterit inferior eundem com-

8. prehendere. Verùm hæc solutio licet non sit contraria conclusioni expressè, implicitè tamen videtur pugnare cum conclusionis ratione, vt constabit ex secundâ solutione.

magis tamen consequenter negatur.

Ideò ergo respondeo Secundò, in eo casu Angelum superiorem non habiturum vim vt se naturaliter comprehendat, vnde etiam nego comprehendendum ab inferiore, illi tamen quoad vim intellectiuam æquali. Nec nos contrarium vllo modo docuimus: nam tunc præcisè diximus, Angelum habere naturaliter vim ad se comprehendendum, quando influit in cognitionem sui secundùm totam perfectionem, quam habet, vt eo modo sicut ex parte obiecti ea cognitio respicit totam perfectionem eius Angeli, & à totâ essentialiter specificatur, ita ex parte principij respiciat totam eam perfectionem, & à totâ illâ etiam speciem accipiat, vt sic stet fixum illud principium, quod suprà posuimus, eam esse comprehensionem, quæ tantam accipit perfectionem à cognoscente, quantam ab obiecto cognito, sicut diximus actionem illam esse adæquatam, quæ oritur per se à tam perfectâ caussâ, quàm sit ipse effectus. Cùm ergo in prædicto casu ea cognitio, quæ procedit ab Angelo superiore, sit ex se omnino indifferens ad procedendum ab altero inferiori; euidenter fit, illam non respicere superiorem quà talem, & consequenter nec ab eo accipere tantam perfectionem, quantam si omnino esset determinata

9. ad procedendum ab illo, & non posset ab alio habente minorem perfectionem oriri: ergo ea non requirit ex parte principij tantum, quantum ex parte obiecti: ergo non sufficit ad comprehensionem, sicut actio, quæ posset oriri adæquatè à caussâ minùs perfectâ termino producto, non posset vllo modo esse adæquata illi termino. Dixi semper, *quæ potest adæquatè, & per se prodire ab alio inferiore*: nam licet ea cognitio de facto oriatur ab æquali principio, tamen id est ei accidentale; & consequenter non accipit perfectionem ab eo superiore Angelo, quâ superior, sed quà conuenit cum inferiore: atqui superior sibi non est proportionatus, quatenus conuenit cum inferiore, sed quà est illi superior, seu secundùm totam perfectionem quam habet, & secundùm hanc debet comprehendi: ergo cognitio comprehensiua illius debet esse ex se determinata ad procedendum ab eo secundùm omnem perfectionem. Vnde per cognitionem, quæ indifferens fuerit vt oriatur ab alio minùs perfecto, non poterit se comprehendere Angelus.

In illo casu Angelus superior se non comprehenderet.

Illa cognitio non respicit determinatè maiorem perfectionem superioris.

Maior perfectio princi[pi]j est illi per accidens.

Replica: hinc sequi nullum Angelum posse naturaliter se comprehendere.

Replicabis: Ergo nullus Angelus poterit se naturaliter comprehendere. Probo consequentiam: nam nullus est, quantumuis perfectus, cui non possit esse alius æqualis in vi cognoscendi, ex aliis verò capitibus inæqualis simpliciter. Pone maioris claritatis gratiâ, Angelum perfectissimum possibilem; non repugnat alius eo minùs perfectus simpliciter in aliquibus prædicatis, qui tamen sit æqualis ei in vi cognoscitiu- 10.

Instantia: Cognitio Angeli perfectissimi semper potest oriri ab aliquo possibili inferiori.

uâ. quæ enim contradictoria sequentur ex tali inferiore Angelo? ergo ille non poterit naturaliter seipsum comprehendere, quia, vt paulò antè diximus, cognitio illius superioris oriri etiam potest ab alio inferiori, quod, iuxta solutionem datam, impedit, ne ea cognitio sit comprehensio superioris. Quòd si ille perfectissimus non potest se comprehendere, nec vllus alius poterit se, quia in quolibet possum formare idem argumentum, scilicet, alium esse possibilem qui sit eo simpliciter imperfectior, quoad vim tamen intellectiuam æqualis, ergo, &c.

Solutio replicæ.

Respondeo negando consequentiam. Ad probationem dico, etiamsi nos docuerimus suprà, posse esse duos Angelos æquales in vi cognoscitiuâ, absolutè tamen ex aliis capitibus inæquales, quia in hoc nulla est repugnantia; simul tamen docuisse, neque è contrario repugnare esse alios, qui se excedant etiam in vi cognoscitiuâ, seu posse esse aliquas cognitiones naturâ suâ determinatè exigentes illum Angelum perfectiorem, nec indifferentes vt oriantur ab imperfectiori: quia neque in hoc vlla sunt contradictoria; imò id magis connaturale videtur, vt scilicet substantia perfectior dicat ordinem ad perfectiores cognitiones, & hæ non possint ab imperfectiori Angelo oriri, & maior pars Theologorum videtur supponere, necessariò id debere conuenire cuicumque perfectiori substantiæ intellectiuæ. & licet in hoc vltimo puncto ea sententia displiceat, tamen, quòd multis Angelis & substantiis intelle-

Perfectiores cognitiones de facto exigunt principium perfectius.

ctiuis id conueniat, dicendum omnino est. Vnde 11.
infero, omnes illos, qui habuerunt intellectiones ita proprias, vt naturaliter non possint ab alio minùs perfecto produci, posse se naturaliter comprehendere.

Ad instantiam responsio prima, concedendo de illo Angelo perfectissimo, negando de aliis.

Ad instantiam de creaturâ illâ perfectissimâ in obiectione positâ respôderi potest Primò, Transeat, quòd in illâ ita res contingat, non sequitur continuò, Ergo ceteræ hoc ipsum habent: nam in prædicatis propriis haud valet consequentia, Ex se habet hæc substantia tale prædicatum aut virtutem, ergo omnes reliquæ illud habebunt: est enim hæc consequentia valdè mala, ergo non sequeretur: Ille Angelus perfectissimus ex se esset productiuus similium cognitionum in specie, quarum alius vnus imperfectior est productiuus, ergo omnes alij sunt etiam productiui cognitionum multis communium, & non dabitur vllus, qui proprias habeat cognitiones, quarum alius non sit productiuus. Potest etiam Secundò

Solutio secunda.

responderi,

Non potest Angelus inferior esse tam perfectè cognoscitiuus, sicut superior. responderi, negando posse esse Angelum inferiorem tam perfectè cognoscitiuum, quàm sit ille superior: inuerto enim ego argumentum; sicut arguens dicit, non sequi duo contradictoria ex eo quòd sit alter Angelus inferior productiuus æqualium cognitionum; ita ego dico, Non repugnat eum Angelum eo ipso quòd nobilissimus sit, esse etiam productiuum nobilissimarum cognitionum, quarum ceteri inferiores productiui non sint. Certè sicut ibi dicit arguens non esse contradictoria, ita neque hîc sunt, & ex alia parte connaturalius est, vt, sicut simpliciter est perfectissimus, ita etiam sit simpliciter perfectissimus in prædicato ex genere suo nobiliori, nempe in vi cognoscitiuâ. Hinc possent ostendi duo prædicata contradictoria in creaturâ inferiori Angelo supremo, & simul æquè perfectè cognoscitiua: nam licet in genere suo non repugnet aliquid minùs perfectum esse æquè cognoscitiuum, nihilominùs cùm etiam non repugnet aliquid perfectius in se, etiam perfectiùs cognoscitiuum, & hoc maximè debeat in eo supremo Angelo reperiri, inde fit vt intellectiones illius naturâ suâ sint ex se determinatæ ad illum; vnde repugnat, vt sint etiam indifferentes ad alium inferiorem, quia esse determinatas, & esse indifferentes ad idem ex se dicunt contradictionem. Videmur quidem in hac ratione supponere id de quo est controuersia, eas scilicet esse determinatas ad superiorem. At quia id aliunde satis probabiliter inferimus, tum ex eo quòd in tali determinatione non sunt duo contradictoria, tum quia id est connaturalius ex genere suo, vt perfectior substantia sit perfectiùs intellectiua, sufficientem reddimus eius suppositionis rationem; ex ea autem suppositione rectè inferuntur contradictoria in altera creatura æquè cognoscitiua. Constet ergo rectè à nobis requiri pro comprehensione eam æqualitatem cognoscentis cum obiecto cognito. e qua doctrina facillimè infrà sect. 5. decidemus totam difficultatem de comprehensione Dei: priùs tamen reiiciendæ à nobis sunt variæ in hoc puncto sententiæ.

12.

Ostenditur ratio implicantiæ.

13.

SECTIO III.

Vtrùm sit de fide, Deum etiam diuinitus à creaturâ incomprehensibilem esse.

Suarez putat esse de fide. PATER Suarez lib. 2. cap. 5. contendit acriter dogma fidei esse, Deum esse incomprehensibilem etiam diuinitus ab vlla creatura. Probabilius tamen iudico id ad fidei dogma non pertinere, in sensu quo res à Scholasticis disputatur. & ita sentit P. Vasquez hîc disp. 53. cap. 3. & multi recentiores, qui arbitrantur, non fuisse vmquam sermonem apud Patres de comprehensione ad mentem Scholasticorum. Sed quidquid de hoc sit, probatur suppositio, respondendo his quæ Suarez profert, vt id ostendat esse de fide.

Probatio Suarij ex Scripturâ. Adducit ergo aliqua Scripturæ loca, vbi Deus dicitur incomprehensibilis: *Quam incomprehensibilia sunt indicia eius!* Item ex Concilio Lateranensi definiente Deum esse immutabilem & incomprehensibilem; est autem immutabilis etiam in ordine ad potentiam absolutam; ergo & incomprehensibilis etiam in ordine ad eandem. Concilium enim eodem modo dixit, Deum esse incomprehensibilem, quo immutabilem, congerit etiam pro hac multa Patrum testimonia.

14.

Explicatur Scriptura. Loca Scripturæ allata non vrgent, quia ibi, *Quam incomprehensibilia sunt iudicia eius, & inuestigabiles viæ eius!* vt ex textu constat, non debet accipi in sensu Scholastico, de quo in præsenti agimus. solùm enim ibi denotatur, nos in hac vita non posse scire motiua & caussas, quare Deus faciat hæc vel illa; permittat hunc labi, illum verò non; hunc amet, illum non. at certum est hæc omnia ex reuelatione, & in cælo saltem cognosci, comprehendi seu inuestigari posse. Quòd si in aliis locis dicitur, Deus incomprehensibilis, potest explicari in ordine ad potentiam ordinariam. Neque obstat, quòd τὸ *incomprehensibile* coniungatur cum alio attributo Dei, denotante repugnantiam in ordine ad potentiam absolutam: non enim proptereà vtrumque debet in eodem sensu accipi: nam etiam D. Paulus coniunxit hæc duo, *immortali, & inuisibili*; non tamen proptereà Deus non potest videri, nec de potentia absoluta. Ratio est, quia talia attributa, eò quòd valdè diuersa, habent etiam valdè diuersam acceptionem. 15.

Ad Concilium. Et hinc respondetur ad locum Concilij: licet enim ibi dicatur simul *immutabilis* & *incomprehensibilis*; non tamen ideò cum eadem repugnantia vtrumque debet accipi. Quod vel inde euidenter ostendo, simúlque probo argumentum Suarez vel nimium, vel nihil probare. Nam si, quia ea duo sunt à Concilio coniuncta, benè valet, *Est immutabilis diuinitus, ergo diuinitus incomprehensibilis*; etiam valebit, *Diuinitus nec quidem a se pati potest mutationem, ergo nec a se comprehensibilis erit.* quod est hæreticum. Sequitur autem ex discursu Suarez, quòd scilicet eodem planè modo vtrumque sit explicandum; ideò addo ex vi illius loci nec immutabilitatem diuinitus suaderi. Ratio est: nam similia prædicata solent explicari in ordine ad potentiam ordinariam: sic anima absolutè à Concilio dicitur *immortalis*, quæ tamen diuinitus potest mori seu annihilari.

Non est de fide Deum esse incomprehensibilem etiam diuinitus. Hinc constat, quod suprà dictum est, non esse de fide, Deum esse incomprehensibilem: quia tamen Scholastici omnes in hoc conueniunt, idque multi Patres insinuant, etiamsi fortè non omnino clarè loquantur, temerarium esset id negare. Quærendus ergo aliquis sensus, in quo Deo tribuatur incomprehensibilitas à creaturis, vnde fit vt hæc quæstio multum habeat de nomine in præsenti circa acceptionem vocis *comprehensio.* Illud solum est de re, an in Deo videri possint omnes creaturæ, quod infrà examinabitur, antequam quid de comprehensione dicendum sit, determinetur vltimò. 16.

SECTIO IV.

Sententia P. Vasquez circa comprehensionem Dei,

Vasquez ait ex vi visionis non posse videri quæ eminenter sunt in Deo. QVI disp. 53. cap. 3. ideò docet, Deum à creatura incomprehensibilem, quia Beatus ex vi visionis non potest videre ea quæ sunt in Deo eminenter: nam creaturas solùm concomitanter videt in Verbo, vt docet Vasquez. Quòd si ei obiicias, inde sequi, nec ipsum Deum se comprehendere, quia nec ex vi suæ cognitionis cognoscit creaturas omnes, imò nec vllam: 17.

Deum creaturas vi suæ Respondet, Deum ex vi suæ visionis eas cognoscere, non ex vi sui quatenus obiectum est, sed quatenus

visionis videre, quia diuina est. quatenus illa est visio diuina, quasi subiectiuè: hæc enim, quà talis, necessariò extenditur ad omnia cognoscibilia; visio autem nostra de Deo, nec quà habet Deum pro obiecto, nec altero modo (non enim est visio diuina) se extendit ad omnia, ideóque non est vllo modo comprehensio Dei.

Contrà Primò, quia creaturæ videntur in Deo. Hæc sententia communiter reiicitur, & meritò: Primò, quia falso nititur fundamento, quòd scilicet creaturæ non possint videri in Deo. de quo suprà actum est. Secundò, quia in hac acceptione etiam creaturæ sunt incomprehensibiles, nisi à solo Deo. quod est absurdum. nam *Contrà Secundò: Taliter etiam creaturæ essent incomprehensibiles:* attributum hoc incomprehensibilitatis est proprium Dei, non autem commune omni creaturæ. sequela autem probatur, quia fortè etiam in creaturâ vt in caussâ non possunt cognosci effectus, nec ex cognitione caussæ iidem possunt cognosci, si discurratur consequenter ad ea quæ de Deo ipse Vasquez docet; neque item ex eo, quòd illa cognitio sit creaturæ, petit cognoscere
18 effectus, qui in eâ caussâ continentur: ergo etiam creatura non poterit comprehendi ab aliâ. *nam effectus non cognoscerentur in caussâ.* Quòd verò in caussâ creatâ non possint cognosci effectus, etiamsi cum illis ea sit connexa, vnde poterat desumi disparitas inter illam & Deum, qui non est cum creaturis connexus, ostendi suprà, eò quòd non est vlla ratio, vt dicamus, *Sicut Deus, ita caussa creata potest esse sine connexione cum effectu.* Deum posse esse potentem caussare creaturas sine connexione cum illis, negemus verò id caussæ creatæ; cur enim hæc etiam sine connexione idem non poterit? gratis enim ea connexio fingitur, cùm sine illâ possit ea virtus intelligi. Secundò, quia, si Deus sine connexione actu continet eminenter creaturas, illásque producere potest non minùs, imò multò perfectiùs quàm caussa creata, certè non minùs Deus actu ducet in cognitionem creaturæ, quàm hæc in cogni-
19 tionem effectus sui: nam ratio ducendi in cogni- *Non nexus, sed continentia productiua notificat effectum:* tionem alterius non est formaliter connexio, sed continentia eminentialis prædicatorum, & virtus ea prædicata producendi: in hac enim virtute relucent prædicata effectus, non verò in connexione. Quòd verò non possit dici, in caussâ creatâ esse cognoscibiles omnes effectus possibiles, non verò in Deo, inde probo: nam infrà ostendam, creaturam aliquam saltem diuinitus cognoscere posse omnia possibilia in Deo, sicut potest possibilia in alterâ caussâ creatâ, ergo nulla hinc assignatur disparitas.

nec opus est ex vi cognitionis nosci omnia ex parte obiecti, & ipsius cognoscentis. Quòd si requiratur, vt non solùm ex vi cognitionis omnia noscantur, quæ sunt in obiecto, sed vlteriùs, vt ipsemet cognoscens sit simul obiectum, ad hoc, vt (sicut suprà ex Vasquez explicui) subiectiuè ex vi cognitionis ortæ à tali re circa seipsam omnia noscantur. Si, inquam, hoc dicatur, tunc omnia inanimata erunt incomprehensibilia, quia in illis ea duo coincidere non possunt, vt simul sit cognitio ab ipsis & de
20 se; imò hinc etiam sequitur, non posse ipsum *Sic nec Deus quidquam comprehenderet.* Deum vllam creaturam comprehendere. quod est erroneum. Patet sequela: sumo enim v. g. Angelum; Deus non potest ex vi cognitionis Angeli omnia quæ in eo sunt eminenter, cognoscere, ergo nec comprehendere. Patet antecedens, quia in primis, vt iam ostendi, in Angelo non possunt ea cognosci magis quàm in Deo. Secundò, etsi noscantur ex cognitione Angeli, id tamen non sufficit, quia hoc solùm denotat ea cognosci concomitanter, sicut quando à Beato ex Deo omnia videntur; quod non sufficit ad comprehensionem Dei in sententiâ Vasquez: ex vi autem cognitionis angelicæ formaliter non possunt à Deo cognosci: nam Deus non cognoscit per cognitionem angelicam. *Nec sufficit dicere, vim intellectiuam, & intellectionem Dei requiri.* Denique quòd ex vi suæ virtutis intellectiuæ ea Deus noscat, non efficit comprehensionem, sicut nec eam efficit respectu Dei, quòd Beatus videat omnia quæ sunt formaliter & eminenter in ipso, ex vi luminis gloriæ; quia licet possit omnia videre (vt admittit Vasquez) non tamen ea videt ex vi visionis diuinæ, seu Dei, qui cognoscitur.

21 *Contrà Tertiò: Gratis nouam dat significationem comprehensioni;* Tertiò reiicitur sententia Vasquez, quia gratis, & præter mentem Theologorum & Philosophorum, nouam significationem tribuit voci *comprehensio*: nullus enim requisiuit, vt cognitio omnium quæ sunt formaliter & eminenter in Deo, debeat esse ex vi & exigentiâ ipsius cognoscentis, seu ex vi visionis; non quatenus visio terminatur ad Deum, sed quatenus est à Deo, *vt sit cognitio omnium ex vi ipsius cognoscentis.* quasi eliciriuè seu subiectiuè. Est enim hæc explicatio planè violenta ac noua, vnde in quæstione de nomine omnino reiicienda: si enim omnes comprehensionem in alio sensu acceperunt, ergo non satisfit eorum menti: dum enim *Nullus de hoc nomine comprehensionis cogitauit.* illi Deum à se solo, non à creaturis comprehendi posse dixerunt, non in significatione quam Vasquez excogitauit, sed in eâ quæ tunc recepta erat, loquebantur.

Confirmo id primò, quia si ad comprehensionem requiritur, vt ex vi cognoscentis repræsententur omnia quæ Deus est, & quæ potest, non fuit necessarium Patri Vasquez recurrere *Malè negabat Vasq. Beatum posse omnia videre in Deo, quia cùm ex vi suâ non videret Deum, non comprehenderet.* ad hoc, quòd nullus Beatus ea omnia videre possit: nam nec quidem ipsum Deum solùm ex vi suâ potest Beatus videre, quandoquidem debet necessariò supernaturaliter ad id eleuari. Dixisset ergo Vasquez vno verbo, Deus non potest à creaturâ comprehendi, quia creatura ex vi suâ non potest Deum videre, sícque clariùs & faciliùs suam sententiam proposuisset.
22 *Responsio Vasquez.* Si verò dicat, sufficere quòd Beatus videat ex vi luminis omnia, ad hoc vt dicatur ex vi cognoscentis ea videre, & consequenter vt comprehenderet Deum, ideóque debuisse recurrere ad repugnantiam videndi omnia ea quæ sunt formaliter & eminenter in Deo. Si hoc, inquam, dicat, reiicitur clariùs, quia iam incumbit illi probare, repugnare vnum lumen, quod posset *Contrà: Non probat implicare lumen, quod Deum & omnes creaturas in seipsis videat.* Deum videre, & simul omnes creaturas in seipsis; hoc autem non præstatur à Vasquez, nec potest, nisi recurrat ad principia Thomistica de infinitate creaturarum, de quâ nos infrà, & à quâ probatione videtur abhorrere Vasquez.

Confirmo Secundò: Si cognoscatur clarè & perfectissimè quidquid est formaliter & eminenter in aliquo obiecto, certè quòd illud noscatur ex vi cognoscentis, siue ex alia quacumque ratione, nihil videtur iuuare ad rationem *Si omnia videntur in obiecto, ea nosse ex vi cognoscentis aut alio titulo, non iuuat comprehensionem.* comprehensionis. Quod argumentum eò maiorem vim habet contra Vasquez, quòd ipse sæpè hîc disp. 53. cap. 3. repetit, vocem *comprehensio* desumptam esse à comprehensione materiali, quæ solùm denotat totum v. g. globum tangi, aut includi manu; vnde infert, gratis à
23 Nominalibus requiri aliud ad comprehensionem, præter cognitionem eorum omnium quæ sunt formaliter & eminenter in obiecto. Iam autem contra illum sic retorqueo argumentum: Dummodo quis perfectè totum globum complectatur, siue id faciat ex eo quòd sit Angelus, siue

Globi comprehensio non curat, an comprehendens sit homo vel Angelus.

siue alio titulo; non dubium quin comprehendat globum: ergo si videantur omnia quæ sunt formaliter & eminenter in Deo, siue id fiat ex hac ratione, siue ex illâ, comprehendetur Deus; malè ergo recurrit (si concedit posse omnes creaturas per visionem beatam videri) ad diuersos eos titulos.

Dices, etiam requiri vt vltra omnia cognita, cognoscens sit æquè perfectus ac obiectum.

Dices fortè, etiam à nobis infrà vltra hoc, quod est cognoscere omnia, requiri ad comprehensionem, quòd ea sit à principio æquè perfecto cum obiecto: ergo eodem modo poterit hic P. Vasquez requirere, vt id fiat ex vi cognitionis Dei. Sed contra Primò, quia ego eam conditionem requiro ex mente D. Thomæ, & multorum aliorum. Vnde non do significationem nouam ei nomini; at conditio, de quâ Vasquez, est planè præter, vel fortè contra mentem omnium. Contrà Secundò, quia illa conditio, quam ego requiro, conducit ad perfectionem cognitionis, & vt sit proportionata obiecto: vnde non mirum, si deseruiat per se ad rationem comprehensionis; at hæc, quam P. Vasquez ponit, est planè per accidens, & ad penetrandum obiectum, & ad perfectionem cognitionis; quomodo ergo deseruiet ad rationem comprehensionis, quæ consistit in adæquatione cognitionis cum obiecto, tam in penetratione omnium, quàm in perfectione?

24

Contrà: Ibi auctoritate solidâ id statuitur.

Et illa conditio perficit proportionando cognitionem.

Contrà Quartò, quia planè æquiuocè aliter Deus se & creaturam comprehenderet.

Deus se, quia infinitus; creaturam, quia caussa est, comprehenderet.

Quartò & vltimò tandem reiicitur Vasquez, quia facit nomen comprehensionis æquiuocum, respectu comprehensionis Dei & creaturarum: nam Deus se comprehendit, non quia in se vt in caussâ videt omnia, sed quia ex infinitâ suâ perfectione est determinatus ad noscenda ea omnia; creaturam verò non ob hoc caput, sed quia Deus in eâ videt omnia: atqui videre omnia in caussâ, & videre omnia ex vi suæ perfectionis cognoscitiuæ, sunt conceptus disparati: ergo nomen illos significans est æquiuocum, vnde nihil certi quoad punctum comprehensionis determinat, ideò vel ex hoc capite reiiciendus.

25

SECTIO V.

Sententia Thomistica impugnatur.

Communiter negatur, omnia possibilia videri posse in Deo.

COMMVNIS valdè est inter Thomistas & recentiores è nostrâ Societate sententia affirmans, non posse in Deo vllam creaturam cognoscere omnes effectus possibiles. Ex quo facilè explicant, cur Deus sit incomprehensibilis, quia, scilicet, comprehensio debet cognoscere omnia quæ in caussâ continentur: ergo si omnia, quæ in Deo continentur, non possunt videri à creaturâ, nec poterit Deus à creaturâ comprehendi: quia verò non facilè redditur ratio huius repugnantiæ, non omnes eâdem incedunt viâ.

SVBSECTIO I.

Quorumdam recentiorum ratio reiicitur.

P. Hurtadi & recentiorum opinio.

26

Negant cognitionem reflexam creaturis à Deo.

RECENTIORES nonnulli, quos secutus est P. Hurtadus disp. 10. de Animâ sect. 3. & 4. opinantur, nullam cognitionem creatam posse esse reflexam supra seipsam: nam omnis cognitio caussatur à suo obiecto, non autem potest aliquid seipsum caussare, ergo nec se habere pro obiecto, ergo nulla visio beata potest se ipsam videre in Deo, ergo nec omnia in Deo, quia ipsa est vnum ex his omnibus, ergo nulla erit comprehensio Dei; at ipse Deus quia non habet cognitionem productam, benè potest supra se ipsum, & supra propriam cognitionem reflectere, & consequenter dum omnia cognoscit in se, etiam se ipsum comprehendere.

verò concedunt.

Atque ita cùm visio Beati non reflectat supra se, non cognoscit omnia.

Imò in diuinis ponunt infinitas reflexiones distinctas.

Addidere verò nonnulli, cognitionem diuinam ita seipsam cognoscere, vt ratione nostrâ distinxerint ipsam, provt terminatur ad Deum & creaturas, à se ipsâ, provt reflectit supra se; & hanc reflexionem dicunt per aliam tertiam cognosci, tertiam verò per quartam, & sic ponunt infinitas ratione nostrâ cognitiones vnam reflexam supra alteram.

Contrà Primò: In hoc infinito processu reflexionum esset cognitio incognita Deo.

Vt ab hoc vltimo incipiamus, processus hic infinitus cognitionis videtur efficaciter reiici hoc argumento, quia ex illo sequitur, aliquam esse in Deo cognitionem ratione nostrâ, quæ non cognoscatur ab ipso Deo, quod quàm sit absurdum, nemo non videt: non enim esset Deus omnisciens, imò nec se comprehenderet, 27
quia non omnia quæ in ipso sunt, cognosceret. Sequela verò probatur, quia (vt suppono ex Physicis) vnum infinitum potest esse maius altero, etsi ponerentur duo infinita hominum & equorum omnino æqualia, ita vt quilibet homo suum proprium haberet equum; nec restaret vllus alius equus, si in hoc casu mactaretur vnus equus, & nullus alius adderetur, necessariò vnus homo sine equo deberet manere. hoc per se euidens est explicatis terminis; tunc sic argumentor: In hoc infinito, quod ponunt in Deo hi Auctores, cognitionum reflectentium & reflexibilium, id est cognoscibilium & cognoscentium alias cognitiones, licet ambæ sint infinitæ, est tamen vna ampliùs in serie reflexibilium, quàm in serie reflectentium, & prætereà cuilibet reflectenti correspondet vna tantùm reflexibilis, ergo vna ex reflexibilibus manet sine reflectente, & consequenter manet incognita, quia seipsam non potest cognoscere, sed debet per aliam reflectentem.

Duo infinita inæqualia:

nam vna ex reflexibilibus careret reflectente:

plures essent reflexibiles quàm reflectentes.

Hæc omnia certa sunt, si probemus plures esse cognitiones reflexibiles, quàm reflectentes. Hoc autem patet: nam prima cognitio, quæ terminatur ad Deum & creaturas, est reflexibilis, hoc est cognoscibilis per reflexionem, ipsa autem non est reflectens, quia non terminatur ad cognitionem Dei: omnes autem aliæ & sunt reflexibiles & reflectentes: ergo reflexibiles in primâ excedunt omnes alias reflectentes, ergo reflexibiles sunt vnâ plures, quàm reflectentes, ergo vna debet manere sine reflectente, ergo & incognita.

28

Responsio aduersariorum, vltimam non cognosci, quia incognoscibilis est: reiicitur, quia nos de facto de illâ discurrimus.

Huic argumento concessit auctor totam sequelam: addidit verò inde nullum in consequenti esse absurdum, quia illa cognitio non est cognoscibilis, vnde nec mirum quòd à Deo non cognoscatur. Solutio excogitata ad euadendam tantam difficultatem, apertè tamen falsa: nam & egomet cognosco illam cognitionem, iam enim de illâ ago & disputo, ergo est cognoscibilis, ergo aliquid cognoscibile ignoratur à Deo.

Responsio alia ponit in vnâ cognitione duos conceptus, vnum obiecti, alterum cognitionis.

Aliter possunt respondere, se non velle ponere ibi duas formalitates, vnam quæ sit obiectum, aliam quæ sit cognitio de illo: in hoc enim sensu argumentum suprà factum haberet vim: sed illam eamdem formalitatem posse concipi per species obiecti puri, & sic vocari obiectum: posse etiam concipi per species cognitionis puræ, & vt sic vocari cognitionem: neque

que

29. *hinc negat processum in infinitum. Contrà: Hæc solutio non est ex mente eorum quos impugno. Contrà Secundò: Etiam in creaturis poterunt illi duo conceptus poni.*

que hinc sequi processum in infinitum. ita huic argumento responderunt alij nonnulli. In hac tamen solutione non hærent sententiæ, quam impugno; sed dant aliam distinctionem rationis, quam ego ipse omnino veram puto, & sæpè in aliis rebus posui. At hinc quomodo possunt hi probare, in creaturis debere eos duos conceptus realiter distingui, quod intendebant aduersarij per eam solutionem? ideò non distinctionem rationis ex modo significandi, sed quasi obiectiuè & diuersas formalitates inter cognoscentem & rem cognitam posuere; hoc autem sufficienter ego impugnaui.

Ad principale primum. Non implicat vt creata cognitio in se reflectat.

Veniamus iam ad præcipuum punctum difficultatis, vtrùm scilicet in creatis possit aliquis actus supra se reflectere: de quo latiùs disp. 6. de Animâ à num. 68. vbi & præcedenti argumento vsus sum contra hos Auctores,& ostendi, nullam esse repugnantiam in eo quòd cognitio creata se supra se reflectat. Et hæc sit prima impugnatio: nam de facto quando dico, *De conceptu omnipotentiæ est producere omnes creaturas nullâ exceptâ*; iste actus habet se pro obiecto: nam ipse est vna ex omnibus creaturis. Idem contingit quando dico, *Omnis actus intellectus est cognitio*; item, *Non potest comprehendi intellectus nisi omnes eius actus cognoscantur*: ibi enim ipsum actum, quo id dico, includo sine dubio.

30 *Malè negant reflexionem claram, & confusam concedunt.*

Dices,illum actum se cognoscere confusè,hoc autem non repugnare. Sed contrà,quia tam cognitio confusa, quam explicita fit ab obiecto & potentiâ (quod est aduersariorum argumentum) ergo tam non potest confusè se cognoscere, quàm explicitè.

Fundamentum eorum euertitur.

Nec fundamentum oppositum vrget: falsum enim est, obiectum caussare cognitionem sui; id enim præcisè est verum, vel quando immediatè concurrit obiectum, vel quando concurrit species ab obiecto producta. Quando autem obiectum cognoscitur per speciem infusam, quæ non potest ab ipso vllo modo caussari; vel quando cognoscitur in caussâ, non producit sui cognitionem, nec immediatè, vt per se patet; nec mediatè: nam species,vel obiectum immediatè concurrens neque caussatur, nec potest caussari ab eo obiecto remoto; ergo hoc nullo modo est caussa cognitionis.

Non semper obiectum caussat cognitionem sui.

31 *Sic creatura sui visionem in Deo non caussat.*

Exemplum est clarum in materiâ præsenti: Creatura videtur in Deo; illa visio,non potest caussari immediatè ab ipsâ creatura, quia non videtùr per speciem propriam: nec mediatè: nam Deus, qui est caussa visionis, non caussatur ab illa creatura, ergo visio creaturæ in Deo nullo modo caussatur ab ipsa creaturâ.

Deus impropriè tantùm est loco creaturæ in Deo visæ.

Respondebis, Deum esse substitutum illius creaturæ quæ videtur, & per ipsum Deum eam creaturam caussare visionem sui. Fugiamus quæstiones de nomine; in re, tam non caussatur visio equi possibilis in Deo,ab ipso equo,quàm à leone, qui non cognoscitur: ergo ratione caussalitatis non repugnat illam visionem seipsam cognoscere,sicut cognoscit equum,siue Deus denominetur substitutum equi in ordine ad visionem,siue non: illa enim denominatio non impedit realem cognoscibilitatem. Adde, impropriè dici Deum substitutum:equus enim solùm potest dici habere ius ad producendam cognitionem sui, quando hæc immediatè ad ipsum equum terminatur, at quando in alio cognoscitur,cur tunc ipse equus dicetur habere ius concurrendi?

32 Respondebis Secundò: Ideò Deus est substitutum equi, quia continet perfectiones equi: est enim eminenter equus, vnde quæ operatur vt continens equum, tribuuntur equo. Contrà,quia in hoc sensu omnis creatura seipsam caussat:nam caussatur à Deo, qui eminenter eam creaturam continet: vnde, si ea quæ Deus vt illam creaturam continens efficit, tribuuntur ei creaturæ, certè omnis effectus in hoc sensu seipsum caussabit: nam caussatur à caussa quæ eminenter est ipse effectus: ergo ex hoc modo loquendi non infertur repugnantia in eo, quòd visio seipsam in Deo cognoscat: potest enim concedi seipsam hoc sensu caussare.

Dicet, Deus vt continens creaturam, est loco eius. Sic omnis creatura se caussat per Deum.

Fundamentum aliud de prioritate obiecti respectu cognitionis reiicitur.

Alia argumenta desumpta ex eo quòd obiectum est priusquam actus,quòd hic dicit ordinem ad illud, &c. supponunt falsum: non enim petit cognitio vt sic, se esse priorem, vel dicere ordinem ad obiectum: vt patet in cognitione Dei de seipso, & in cognitione creata confusa de se ipsa. Ratio autem specialis, qua probetur id esse de ratione cognitionis creatæ & claræ, nulla prorsus est. constet ergo, visionem se ipsam in Deo intueri posse.

SVBSECTIO II.

Reiicitur Secundò eadem doctrina.

33 *Secundum argumentum principale. Facit incomprehensibilitatem Dei communem creaturæ. Angelus esset incomprehensibilis à se & ab alio.*

SECVNDÒ principaliter impugno eam sententiam, quia si verum est principium quod assumit, dum vult incomprehensibilitatem Deo tribuere, eam facit propriam etiam creaturarum, cùm tamen sit solius Dei atttributum. Sequelam probo euidenter: nam & Angelus non potest in seipso suam propriam comprehensionem cognoscere: ergo nec omnes suos effectus, ergo est etiam absolutè incomprehensibilis à se, non minùs quàm Deus, ergo & ab alio. Hanc secundam consequentiam paulò pòst probabo.

Solutio aduersariorum. Angelus esto naturaliter non possit se comprehendere, potest tamen supernaturaliter.

Respondebis hoc argumento conuinci, per actum naturalem non posse Angelum se comprehendere: nam comprehensio debet terminari ad omnes actus Angeli naturales, quod non potest facere actus naturalis,cùm ipse sit vnus è numero omnium,& se non possit cognoscere; posse tamen per actum supernaturalem cognoscere omnes actus naturales, & consequenter se comprehendere.

34 *Refutatur Primò: Comprehensio perfecta caussæ etiam requirit cognitionem effectuum supernaturalium. In ordine conditionato ad effectum supernaturalem potest cognosci effectus sub conditione: hinc comprehensio illa cognoscet se ipsam sub conditione possibilem.*

Sed contrà Primò, quia perfecta comprehensio etiam requirit, vt cognoscantur in caussa omnes effectus,quos eleuata potest facere: aliàs iam ibi aliquid lateret. Posse autem in Angelo effectum supernaturalem cognosci saltem sub conditione, est euidens, etiam in sententia quam impugno, negante ordinem transscendentalem absolutum ad actus supernaturales: nam admittit saltem conditionalem,id est, talem esse essentiam Angeli,vt,si non repugnet eleuatio,possit efficere actus supernaturales: ergo saltem iste respectus conditionalis debet cognosci, & consequenter illa comprehensio erit reflexiua supra seipsam, licet non vt absolutè possibilem, saltem sub conditione: nam debet cognoscere hoc in ipso Angelo. talis est ista substantia, vt si non repugnet in se comprehensio, possit eleuari ad illam: ergo illa comprehensio tam est reflexiua supra se,quàm si absolutè Angelus diceret ordinem transscendentalem ad illam. Hæc autem reflexio repugnat, ergo & comprehensio.

Argumentum ad hominem.

Confirmo hoc ipsum ad hominem, & quidem euidenter, Deus non dicit ordinem essentialem ad

35 ad creaturas possibiles, in sententiâ eorum quos impugno; & tamen positâ earum possibilitate, non potest Deus comprehendi, nisi illæ cognoscantur: ergo licet Angelus non dicat ordinem transcendentalem ad actus supernaturales possibiles, posita tamen eorum possibilitate non poterit Angelus comprehendi, nisi illi actus cognoscantur; nec sufficit, si dicatur, Deum esse intrinsecè potentem creaturas producere, Angelum verò solùm extrinsecè, respectu supernaturalis effectus: nam contra est, quia, si creatura est potens per denominationem extrinsecam, licet ipsi actus essentialiter respiciant creaturam, idem etiam erit in Deo;alias minùs consequenter dicitur in Deo resultare denominatio extrinseca, non in creaturâ, cum ex vnâ parte tam Deus sit independens a creaturâ, quàm hæc ab effectu suo supernaturali; ex aliâ verò parte, positâ possibilitate vtriusque extremi, tam creatura est absolutè productiua effectus supernaturalis, quàm Deus est productiuus creaturæ: ergo ex hac parte nulla assignatur disparitas.

In comprehensione Dei cognoscuntur creaturæ possibiles sine relatione transcendentali, ergo etiam in comprehensione Angeli effectus supernaturales.

Vt Deus à creaturâ, sic hæc ab effectu supernaturali non pendet.

36 Secundò principaliter impugno solutionem è num. 23. nam Angelus naturaliter potest habere aliquem actum, quo ipsam comprehensionem supernaturalem cognoscat explicitè & distinctè: potest enim (sicut nos de facto dicimus de illo) de se per actum naturalem hæc dicere: *Naturaliter me non possum comprehendere, quia non possum vnico actu naturali cognoscere omnes meos actus naturales; possum tamen habere vnum actum supernaturalem, qui sit comprehensio, & cognoscat omnes naturales*; tunc sic istum actum naturalem non potest cognoscere Angelus per illam, quam aduersarius vocat, comprehensionem: ergo illa non est comprehensio. Probo minorem, in quâ solâ est difficultas: nam in eo actu naturali cognosceret se illa comprehensio distinctè & explicitè (licet non quidditatiuè, quia est in medio imperfectiori) cognosceret enim illa comprehensio, *Ille actus naturalis me repræsentat, dicit me esse cognitionem omnium actuum naturalium, non verò supernaturalium*: hoc autem est perfectissimè reflectere

Refutatur Secundò, supponendo illum actum naturalem in Angelo.

Non possum me comprehendere naturaliter, sed supernaturaliter.

In illo actu comprehensio se cognosceret distinctè,

37 supra se: imò includeret duo contradictoria: nam ex vnâ parte diceret, non esse cognoscitiuam actus supernaturalis, & ex alterâ diceret esse cognoscitiuam illius comprehensionis, quæ est supernaturalis actus. Videas ergo non posse, si datur comprehensio de Angelo, euitari reflexionem supra ipsam comprehensionem.

imò in reflexione illa inuolueret contradictoria:

Quòd si semel admittas hanc reflexionem, licet non quidditatiuam, actum est de totâ sententiâ: nam argumenta, si quid probant, certè in cognitione abstractiuâ eodem modo locum habent; imò axioma illud, quo aduersa pars vtitur, *Ab obiecto & potentiâ paritur notitia*, inuentum est à nobis in cognitionibus nostris, quæ omnes sunt abstractiuæ: excipio sensitiuas.

Quod dico de Angelo respectu sui, dico respectu alterius cuiusque Angeli, aut creaturæ rationalis: quia cùm Angelus naturaliter possit alterius Angeli comprehensionem cognoscere, nullus Angelus poterit illum actum naturalem cognoscere, sine reflexione supra se, vt cognitam in eo actu alterius: ergo nec poterit vnus omnes actus alterius cognoscere, ergo neque illum comprehendere, si non possit esse reflexio eiusdem actus supra se. & hæc est probatio secundæ consequentiæ supra illata contra hos Auctores.

hinc infertur, Angelum non posse comprehendi ab alio.

SVBSECTIO III.

Aliorum fundamenta discussa.

IDEO alij Secundò dixere, eam cognitionem esse comprehensionem in Deo, quæ de se est apta & indifferens, vt præter possibiles cognoscat creaturas futuras, quæcumque illæ sint: cùmque cognitio creata non sit indifferens ad hoc vel illud obiectum, sed quælibet ad suum 38 determinata, inde est vt nulla possit esse indifferens ad cognoscendum hunc vel illum mundum, si crearetur, & consequenter nulla sit comprehensio Dei.

Alij volunt vt actus ex se sit aptus & indifferens ad omnia cognoscenda.

Hæc sententia facilè reijcitur Primò, quia mutat significationem huius vocis *comprehensio*, sine auctoritate. Prætereà quia ex illa sequitur, nec Angelum nisi à solo Deo posse comprehendi, quia nulla cognitio creata potest esse indifferens, vt cognoscat odium vel amorem, prout Angelus libere eum habuerit: quæ enim noscit amorem, non potuit odium noscere: nam quoad hoc idem est de creaturis respectu Dei, ac de effectibus respectu Angeli.

Contrà, sic sine auctoritate mutant significationem:

& nulla creatura quidquam comprehendere posset.

Tertiò aliquis diceret, Si visio beata omnia possibilia videret in Verbo, non posset semel producta, nec per diuinam potentiam, vnquam annihilari; hoc autem est falsum, ergo & illud. Sequelam probo. Nam illa visio necessariò cognosceret vnam cognitionem supernaturalem reflexam supra eam visionem, qua de illa potest dici, *Hæc visio erit æterna de facto.* non enim potest du- 39 bitari, quin possibilis sit aliquis actus fidei, aut scientiæ infusæ, quo dicam, *Hæc visio erit æterna:* ergo si ea visio cognoscit omnia possibilia, etiam inter illa cognoscet talem actum, dicètque: *Agnosco in Deo vnum actum supernaturalem possibilem, qui de me dicat, Durabo in æternum.* Hæc videntur certa. Vlteriùs, eò ipso quòd hoc semel noscat ea visio, non potest vnquam in vllo casu existere, nisi id semper noscat: nam ei visioni essentiale est, noscere omnia quæ de facto noscit: non enim id habet per aliquid sibi superadditum: ergo semper id deberet noscere, ergo nunquam semel existens posset annihilari. Patet hæc vltima consequentia, quia in quocumque casu existat, semper noscit illum actum possibilem supernaturalem esse necessariò verum: nam actus supernaturalis nunquam potest esse falsus: ergo semper ea visio agnoscit hoc: *Ille actus, qui de me dicere potest, Ego sum æterna, non potest esse falsus, ergo nunquam possum non esse æterna: nam si non essem, tunc ille actus esset falsus, quia diceret me esse æternam, cùm tamen non essem, repugnat autem illum esse falsum, ergo & me non esse æternam.*

Hoc argumentum inuenio propositum à quodam recentiore, qui illud magni facit, & quo in materia de Incarnatione probat, non posse visionem Christi ad omnia possibilia terminari. Ego tamen omissis solutionibus, quæ procedunt ex mala eius intelligentia, puto illud omni omnino carere efficacia, & esse tale, vt eius auctor omnésque Theologi teneantur illi respondere. Et vt id clariùs appareat, pono duobus verbis totam vim illius consequentiæ: *Ego nosco possibilem esse actum certum, verum, qui dicat, Ego sum duratura in æternum, ergo duratura sum.* Hæc 40 est consequentia. Iam ego suppono: Posset nunc esse actus essentialiter verus fidei, quo Deus reuelaret mihi, Spiritum sanctum v. g. potuisse Incarnari, & tunc temporis potuisse etiam esse

actus fidei veros, qui diceret, *Spiritus sanctus est incarnatus.* Hoc à nemine potest negari. Formo ergo argumentũ sic: Actus iste fidei essentialiter verus nunc exsistẽs, noscit possibilem esse vnum alium essentialiter verum, qui dicat: *Spiritus sanctus incarnatus est, ergo de facto incarnatus est.* Estne ista consequentia bona? Nullus sanè Catholicus eam admittet, ergo neque illam, quia est eadem omnino forma argumenti, solis mutatis terminis, durationis æternæ in Incarnationem Spiritus sancti. cetera manent eadem. Sed magis adhuc id declaro. Iste actus, quo ego de facto absolutè dico, Verbum est incarnatum, est essentialiter verus, & fuit possibilis, etiamsi Verbum non fuisset de facto incarnatum: ergo etiam tunc temporis potuit cognosci vt possibilis, & essentialiter verus. si ergo tunc existeret alius actus dicens, Possibilis est actus essentialiter verus, qui dicat, *Verbum est incarnatum*; certè non ideò dicere posset vllus, illatum iri tunc: *Ergo Verbum est incarnatum*; ergo nec de facto ex eo quòd per visionem beatam videam in Verbo: Possibilis est actus qui de me dicat, Duratura sum; inferetur, Ergo duratura sum absolutè.

Ratio à priori huius rei, & quidem clara, ea est, quia ex veritate essentiali alicui actui possibili, non infertur existentia actualis obiecti: ex eo enim quòd possibilis sit actus verus, solùm infertur, Ergo possibile est obiectum esse, quòd ille actus potest dicere. Alioquin, quia de facto sunt duo contradictorij actus fidei, & essentialiter veri possibiles, vnus qui dicat, Verbum est incarnatum; alter qui dicat, Verbum non est incarnatum, deberem ego inferre, Ergo de præsenti est incarnatio, & carentia illius quod est implicatorium. Quod inde ampliùs ostenditur: nam ex connexione, quantumuis essentiali vnius rei cum termino, non potest inferri de termino plus quàm dicatur de ipsa connexione. hoc est, si connexio tantùm dicitur possibilis, ergo solùm infertur terminus possibilis si dicatur connexio futura sub conditione, terminus dicetur futurus sub conditione, &c. quia cùm ea visio non dicat de facto existere actum illum fidei, qui habet connexionem cum sui duratione æterna, sed illum esse possibilẽ, non infertur benè, Ergo de facto erit duratio æterna; sed solùm, Ergo possibilis est ea duratio, quia possibilis est, qui eam sine errore affirmet. Ex eo autem quòd visio essentialiter hoc semper dicat, nihil infertur de connexione actuali ipsius cum ea duratione, sed cum affirmatione possibili de eâ. Et sicut possibilis affirmatio vt possibilis, non petit actu durationem, ita neque visio eam petit, quia solùm posset petere, mediante eo actu possibili cognito; sed hic non petit, ergo neque illa. Et in hoc sensu etiam ea visio noscit de facto, possibilem esse aliam essentialiter veram, quæ de ipsâ dicat, *Non durabis in æternum:* sicut dixi paulò antè de duobus actibus fidei possibilibus, Verbum est incarnatum, Verbum non est incarnatum. Constet ergo ex solâ cognitione possibilium, nihil posse inferri, quid sit de facto futurum.

Hinc in formâ respondeo: Actus ille possibilis affirmans de visione, eam esse duraturam in æternum, non potest vmquam esse falsus, concedo antecedens: *ergò visio non potest non durare*
41 *in æternum*, simpliciter nego: quia potest non existere ille actus, & tunc non existens non petet durationem eam visionis. & verò neque semper potest ille existere, quia non omnes actus veri essentialiter possunt semper existere, vt in duobus illis oppositis dixi paulò antè. Thomistæ communiter repugnantiam visionis omnium creaturarum possibilium ex earumdem infinitate concludunt: putant enim, ex eâ sequi, infinitam fore earumdem visionem in Deo; & consequenter eam repugnare: ergo repugnat comprehensio Dei. Porro ex infinitate creaturarum sequi infinitatem visionis, probatur argumento illo trito calculatorio, Quò plures in Deo videntur creaturæ, eò visio est perfectior; ergo si videntur infinitæ, visio erit infinita.

Thomistæ putant, si Deus omnia videret, visionem futuram infinitam:

nam calculatoriè, quò plus videt, eò est perfectior visio.

Ego tamen arbitror, omnes creaturas possibiles videri posse visione finitâ. Quam sententiam defendit etiam P. Herize disp. 51. num. 12. Et quidem Thomisticum argumentum caret difficultate: nam infinitudo creaturarum visarum non facit infinitam in Deo visionem, vt patet in Christo Domino, qui in sententiâ Thomistarum, per visionem finitam videt in Verbo omnes creaturas futuras per totam æternitatem, quæ infinitæ sine dubio sunt.

Contrà Primò, quia omnia possibilia videri possunt finitâ visione. Exemplum in visione Christi.

Respondent nonnulli recentiores, infinitatem visionis non oriri formaliter ex eo quòd creaturæ visæ sint infinitæ, sed quia sunt omnes possibiles: tunc enim visio illarum habet infinitatem, eò quòd non potest ab aliâ visione excedi: & habet omnem perfectionem possibilem in ratione cognitionis.

Dicunt aliqui, visionem eam habituram perfectionem omnem possibilem.

Hanc doctrinam meo iudicio clarè impugno. 42
Primò, quia ex illâ sequitur, saltem non repugnare, per duas visiones distinctas videri omnia quæ sunt formaliter & eminenter in Deo: nam in eo casu, neutra illarum visionum habebit hanc infinitatem, quam fingunt in vnicâ, ergo poterit Deus comprehendi. Patet consequentia: nam si illæ duæ visiones in eodem Petro ponantur, procul dubio Petrus videbit in Deo omnia, quæ sunt formaliter & eminenter in ipso. Neque potest dici non futuram comprehensionem, eò quòd comprehensio debet esse vnicus actus: non, inquam, potest id dici, quia si omnia, quæ sunt formaliter & eminenter, videntur in ipso Deo, per accidens est quòd id fiat vnico aut duplici actu: tam benè enim ego ea viderem duobus ac vnico. Augustinus item & Theologi quando dicunt Deum incomprehensibilem, parum curant de vnico, aut de duobus actibus, sicut hi dicunt contra nostram sententiam; si omnia quæ sunt formaliter & eminenter in obiecto videntur, per accidens est quòd fiat magis aut minùs perfecto actu. Confirmo. Comprehensio ex conceptu suo potest habere partes 43
distinctas quoad intensionem, ergo & distinctas quoad extensionem: nam quoad multiplicitatem tam sunt multæ partes intensionis, quàm extensionis.

Contrà Primò: Ergo possunt dari duæ visiones, per quas videantur omnia:

& comprehensio non excludit pluralitatem actuum.

S. Augustinus & Doctores vtroque modo Deum ponunt incomprehensibilem.

Comprehensio potest esse intensa, ergo & extensa.

Secundò impugnatur eadem doctrina, quia si duæ illæ visiones essent finitæ, ergo & altera; tertia indiuisibilis quæ earum duarum perfectionem contineret, adhuc esset finita. Probo consequentiam clarè, quia continentia duarum perfectionum finitarum non arguit infinitatem, vt per se clarum est: ergo si per duas distinctas cognitiones, omnia quæ sunt formaliter & eminenter in Deo, possunt videri, poterunt & per vnicam, quæ non erit infinita, licet contineat illarum duarum perfectionem, poterit ergo & Deus comprehendi.

Contrà Secundò: Illis duabus finitis æquipollet illa, quam dicunt infinitam. Continentia duarum perfectionum finitarum non facit infinitatem.

Tertiò idem ostendo: ponamus vnam visionem quæ in Deo omnes creaturas videat, vnicâ tantùm

Contrà Tertiò: Visio omnia

videns præter vnam esse finita.

tantùm excepta; certè, iuxta principia quæ impugno, hæc visio non erit infinita, quia potest excedi, non enim cognoscit omne id, quod est cognoscibile, ergo talis non repugnat. demus ergo per impossibile, quòd illa creatura, quæ ab

Ponamus illud vnum implicare, erunt infinitas:

44 hac visione non cognoscebatur, fieret impossibilis, rogo an tunc illa visio fieret infinita, nec ne. Dicere, fieri infinitam, absurdum est: quia cùm illi non sit addita vlla perfectio, si anteà erat finita, finita debet manere, siue possibilis sit alia creatura, siue non. si enim illa visio anteà

non potest esse infinita:

erat finita, ideóque è numero creaturarum, certè non est facta Deus per repugnantiam alterius creaturæ, ergo nec facta infinita in essentiâ. Quòd si non sit infinita, ergo infinitas

ergo & finita visio potest non excedi.

visionis in Deo non consistit in eo, quòd nihil restet videndum, quandoquidem id haberet illa visio in eo casu, & non esset infinita. Confirmo.

Confirmatur in visione D. Petri.

Etsi per impossibile repugnarent aliæ creaturæ præter illas, quas de facto D. Petrus videt in Deo; non ideò hæc visio foret infinita; vt per se est euidens; & tamen tunc cognosceret omne possibile; ergo non arguitur infinitas ex eo quòd

Dices alium fore Deum & visionem.

nihil restet cognoscendum. Nec euades, si dicas, in prædicto casu, quo repugnarent aliæ creaturæ, Deum futurum alium, & consequenter non mansuram eamdem visionem D. Petri: non,

Contrà, Ergo & alia foret.

45 inquam, euadet, quia licet hoc sit verum, posset tamen tunc fieri alia visio in Deo illo diuerso earumdem creaturarum quarum nunc; quæ visio in eo casu non esset perfectior quàm hæc,

Contrà: Visio isto esset alia, non esset perfectior;

ergo non esset infinita. Hæc consequentia est euidens, quia nihil æquale finito, potest esse infinitum; quòd verò illa non esset perfectior hac quam habet D. Petrus de facto, probo euidenter: nam in primis Deus ipse visus non esset perfectior, præterea non plures tunc videret in Deo

imò imperfectior.

creaturas quàm iam: ergo non haberet vnde perfectionem argueret maiorem; imò dico eam futuram imperfectiorem, quia Deus ipse imperfectior esset tunc quàm nunc.

SVBSECTIO IV.

Solutio aliqua impugnata.

Solutio prima, etiam illam visionem qua videret omnia præter vnum, fore infinitam.

RESPONDEBIS Primò, repugnare visionem, quæ omnes, creaturis finitis tantùm exceptis, videat: eo enim ipso illa esset infinita, quia distaret finitè ab alterâ infinitâ quæ omnes videret: finitum enim semper distat infinitè à re infinitâ: & esset finita, quia non videret omnia. Sed contrà euidenter, quia hoc ipso argumento probo ego clarè oppositam rationem inefficacem esse: nam si caussa adæquata infinitudinis

Contrà Primò: Infinitas ab aduersariis constituitur in eo quòd non excedatur ab aliâ.

in visione omnium, ea est, quòd scilicet sit suprema omnium, nec excedatur ab vllâ aliâ: ergo vbi cessat hæc ratio, quia scilicet non videt omnes creaturas, & consequenter exceditur ab illâ alterâ quæ omnes videret; non potest nec pro-

46 babiliter poni infinitudo: non enim habet ea visio rationem vllam infinitudinis: nam per hoc, quòd tantùm vnico gradu distet à supremâ, non potest constitui in ratione supremæ, nec potest dici simpliciter quòd à nullâ excedatur: ergo neque constituetur in ratione infinitæ, quia hæc infinitas præcisè consistit in eo quòd non excedatur, & sit suprema; ergo præcisè erit finita: & in-

Visio excedens omnes, non est confe-

de infero benè, Ergo & altera illi vicina erit finita. Confirmo Primò. Illa infinitas, quam hi ponunt, consistit in indiuisibili, nempe in eâ superioritate respectu omnium. & in eâ vt tali præcisè, habet locum horum argumentum; malè ergo transferunt illam infinitatem ad alias visiones

renda cum inferioribus.

inferiores, etiamsi vnico gradu distantes. sicut si diceret quis, Ideò est homo infinitus præcisè, quia est super omnia animalia irrationalia; malè

Nota exemplum.

certè inde inferres, Ergo etiam supremum irrationale erit infinitum (da per possibile vel impossibile, illud supremum non repugnare:) nam in hoc, etsi vno gradu distante ab homine, cessat ratio, quæ in homine erat adæquata eius infinitatis. Confirmo Secundò. Si quis diceret, esse Imperatorem consistere formaliter in eo, quòd sit supra omnes homines à se; stultè postea diceret, primum post Imperatorem etiam esse Imperatorem: nam iam illi non conueniret definitio Imperatoris. 47 quod eodem modo ad nostrum casum quilibet facilè transferet. Imò si secundus esset Imperator, etiam & tertius, & omnes alij, quia semper vnus ab alio vnico tantùm gradu distaret.

Contrà Secundò: Etiam visio videns sola finita, esset infinita.

Secundò hanc solutionem reiicio: sequitur enim ex eâ, repugnare etiam visionem quæ omnes videret, exceptis infinitis; vnam v. g. quæ vel omnes spirituales, non verò materiales; vel è contrario, omnes materiales, non verò spirituales; cùm tamen in eâ nec probabilis infinitudinis ratio possit assignari. Sequelam probo; quia illa, licet numero obiectorum distaret infinitè à vidente omnes, non tamen distaret perfectione infinitâ: ad videndas enim infinitas vt tales, dummodo adhuc restent infinitæ,

Visio videns infinita, & alia infinita non videns, finita est:

non requiritur infinita perfectio; vt patet in visione Christi de infinitis futuris: ergo visio eorum quæ desiderantur, per se est finita, ergo & distantia: atqui illa suprema est infinita: ergo hæc alia solùm finitè ab eâ distans, erit infinita, ergo & hæc repugnat. Imò hinc sequitur, etiam eam quæ vel solùm decem videt esse infinitam: quod est absurdissimum, & contra hos.

Imò & visio videns decem, esset infinita in aduer. à sinentia.

Patet autem clarè: nam visio eorum decem non 48 distat infinitè à visione mediæ partis: ergo etiam erit infinita iuxta eam solutionem, quòd scilicet, quia finitè distat ab vltima, est infinita. Probo autem antecedens: nam ei qui videt decem, non deest infinita perfectio, vt videat medietatem: nam medietas vt talis non requirit infinitam perfectionem. ergo deest finita, ergo distat finitè: sed illa quæ medietatem videt, aliunde est infinita, vt paulò antè probaui, ergo & quæ videt solùm decem.

Contrà Tertiò: Implicent omnia præter decem, visio 10. esset omnium possibilium, & tamen finita.

Tertiò impugno solutionem, quia per illam non euaditur difficultas in confirmatione argumenti posita, quòd scilicet, si per impossibile repugnarent omnes creaturæ illæ præter decem, visio illarum esset finita, & tamen esset visio omnium possibilium: cui impugnationi non potest responderi per hanc solutionem, quòd scilicet semper debeant restare infinitæ creaturæ cognoscendæ.

Dices Secundò: Sit vnica creatura possibilis, adhuc non videbuntur in Deo omnia:

Ideò responderet quis Secundò ex eorum doctrinâ, etiamsi non esset nisi vnica creatura possibilis, adhuc non videnda in Deo omnia quæ sunt in ipso formaliter & eminenter: nam licet ea creatura videretur, non tamen Beatus videret quid faceret chimæra si esset libera: supponunt

non videbit actus chimæra liberos sub conditione.

49 enim hi dari in Deo scientiam mediam de chimærâ, hoc modo: *Si chimæra esset libera, quid fecisset in tali occasione? si homo fuisset Angelus aut Deus, quid fecisset? item si ignis esset volitiuus, libere peccaretne in tali occasione?* & sic de reliquis omnibus

Scientia media Dei de aliis chimæra. nibus creaturis irrationalibus in specie & in individuo, quamlibet comparando cum qualibet specie, Angelo, & homine, & Deo; imò de ipsis rationalibus, vnam faciendo alterâ per impossibile. Hac ergo sententiâ positâ, dicunt in casu argumenti, videnda quidem omnia possibilia ab Angelo, quia solus erat ipse Angelus; non verò videnda ea obiecta conditionata, ideò illam scientiam non futuram infinitam, quia infinita ignoraret, non quidem possibilia absolutè, sed futura sub conditione impossibili, ideóque neque futuram eam visionem comprehensiuam Dei.

Illa visio infinita ignoraret futura sub conditione impossibili.

Contrà Primò: Non datur scientia media chimæricorum in Deo,

50 Duo hi dicunt: vnum est, dari eam scientiam, de quo fusiùs proprio loco, vbi dicam, etiamsi physicè loquendo, rationes omnes, ob quas aliam scientiam mediam circa obiecta possibilia ponimus, videantur hîc habere locum, esse tamen mihi incredibile eam dari; tum quia ridicula, impertinens, ad nullúmque finem videatur vtilis; tum quia per illam debet fieri vna comparatio cuiuslibet indiuisibilis, aquæ v. g. cum quolibet homine possibili & Angelo, & sic de omnibus aliis punctis cuiuslibet rei creatæ, si hoc punctum esset hic homo, si esset alter homo, si tertius, si esset Angelus, si Deus; posteà verò cuiuslibet Angeli cum quolibet homine, & cuiuslibet hominis cum Angelo quolibet. quæ combinationes ad rem planè impossibilem videntur stultæ; tum quia ponendo hanc scientiam mediam non parum officimus alteri scientiæ mediæ, quam Societas defendit, officimus, inquam, nimiùm extendendo illam, & quasi abutendo. verùm de hoc alibi Deo dante.

quia otiosa & absurda videtur:

& esset abusus vera scientia media.

Secundum, quod hi in eâ solutione docent, est, datâ eâ scientiâ, satisfieri argumento à me posito; ego verò dico, dum volunt ei argumento satisfacere, ipsos destruxisse suam totam quantam doctrinam. quod sic ostendo euidenter; etiamsi de facto aliquis videret omnes creaturas possibiles, illa visio non esset infinita, nec comprehensiua Dei, ergo non repugnat de facto talis visio. quod ab his fortiter negatur. Consequentia est bona. Antecedens verò euidens in hac solutione quam impugno; quia etiamsi videantur omnia possibilia, ignoraret tamen Beatus infinita alia, v. g. quid chimæra faceret, si esset libera, quid faceret lapis, & sic de infinitis illis combinationibus. denique vno verbo ea omnia ignoraret, quæ casu quo non esset possibilis nisi vna creatura, quæ videretur in Deo, ignoraret Angelus; & ratione quorum tunc non comprehenderet Deum, nec haberet visionem infinitam: ergo etiam nunc sine comprehensione Dei videri possunt omnia possibilia. Neque quidquam obest, quòd quæ de facto sunt possibilia, sint infinita, tunc verò finita; quia infinitas, quam hi ponunt in visione omnium, non fundatur in eo quòd obiecta sint in se infinita: admittunt enim infinita posse cognosci per visionem finitam, vt de facto ea cognoscit Christus futura; sed in eo quòd sint omnia quæ Deus potest noscere, siue pauca, siue multa in se sint; inde in responsione, vt ostendant illam visionem futuram finitam, non recurrunt ad hoc quòd videret finita, sed ad hoc quòd ignoraret eas conditionales. At hoc eodem modo in nostro casu contingeret, ergo etiam in eo visio esset finita.

Contrà Secundò: Iam destruunt totam suam doctrinam.

51 *Visio quæ cognosceret in Deo omnes creaturas possibiles, non esset infinita, nec Dei comprehensio:*

ignoraret infinita futura sub conditione impossibili.

52 *vt enim esset infinita, deberet nosse omnia quæ Deus nouit.*

Secundò reiicio eam solutionem, quia hi Auctores dum volunt, quam putant communem, sententiam defendere, recurrunt ad eas conditionales impossibiles, de quibus nullus Scholasticorum, multò minùs Patrum, hucusque cogitauit: per hoc verò putant se Patrum vestigia terere: quàm verò extra viam, nemo non videt.

Contrà Secundò: Per illa chimærica exerrant à communi.

Ratione à priori eam sententiam refuto, quia infinitas essentialis non desumitur ex denominatione extrinsecâ, videlicet ex eo v. g. quòd sint alia possibilia vel maiora vel minora; sed ex prædicatis propriis & intrinsecis: ergo si ex suo conceptu visio centum creaturarum, quando aliæ sunt possibiles, non est infinita, nec erit infinita, licet aliæ creaturæ non sint possibiles. Quo responsum est argumento suprà facto, desumpto ex eo quòd ea visio non possit ab aliâ excedi: hoc enim formalissimè non arguit infinitatem: vnde dixi in Physicis, non repugnare creaturam vnam omnium perfectissimam. 53

Ratio à priori, quia infinitas ab intrinseco petenda est.

Possunt dari finita quæ excedi non possint.

Tandem reiiciuntur, quia falsum est, eam visionem non posse excedi, licet omnia in Deo cognosceret: possumus enim intelligere, ea omnia perfectiùs & clariùs cognosci, sicut ipsi Auctores dicunt, secundùm gradum intensionis, esse essentialiter perfectiorem priori; & tamen non necessariò cognoscere nouam creaturam in Deo, aut nouum prædicatum Dei, sed illud idem paululùm perfectiùs.

Addo, eam visionem excedi posse ratione claritatis substantialis.

Meliorem adhuc affero instantiam ex ipsis aduersariis, qui ideò dicunt peccatum in ratione offensæ non esse infinitum: nam licet obiectum offensum sit summum quod potest esse, & ex hoc capite nequeat intelligi maius quid; illa tamen offensa limitatur ex eo quòd proueniat ex defectu aduertentiæ: quò enim hæc est minor, peccatum etiam est minus, vnde cùm nullum habeat aduertentiam omnem possibilem, nullum erit infinitum. Hæc illi, quæ an sint vera, alibi discutiam; nunc ea tantùm pono contra ipsos, & sic arguo: Licet visio omnium creaturarum in Deo habeat obiectum summum, ita vt ratione obiecti nequeat habere maiorem perfectionem; non tamen ideo erit summa, & consequenter infinita: quia non necessariò habet claritatem summam, sed eadem omnino obiecta clariùs poterunt videri per aliam secundam visionem; & quia numquam venitur ad summam claritatem, finita semper manet visio, sicut dicunt de offensâ Dei, nec potest quoad hoc vlla assignari disparitas. 54

Instantia ad hominem.

Circa Deum infinitum potest dari offensa minor, maior, numquam infinita, quia numquam est possibilis aduertentia infinita.

SVBSECTIO V.

Duæ aliæ explicationes.

PATER Arrubal apud Herize num. 22. inde probat, repugnare per visionem creatam omnes creaturas videri, quia cùm tota collectio creaturarum possibilium sit quid indeterminatum, non potest ab eâ accipere creata cognitio perfectionem determinatam. Benè hoc argumentum retorquet Herize ibi, in cognitione diuinâ & omnipotentiâ de eis creaturis possibilibus. Secundò, in scientiâ Christi de infinitis creaturis futuris. Tertiò, in cognitione quâ dico *ens*, quæ in veriori sententia tangit omnia indiuidua; vel (vt res sit certa) ponamus cognitionem, quâ expressè dico *omnia possibilia*: hæc enim saltem confusè illa omnia tangit. Absolutè respondet posse aliquam scientiam respicere terminum, seu obiectum indeterminatum.

Probat P. Arrubal implicantiam ex indeterminatione omnium possibilium.

Contrà Primò instat P. Herize, quia idem est in Deo, in Christo, in conceptu entis.

Instantias P. Herize probo, solutionem non ita; & fortè de re non erit, nec poterit esse quæstio.

Contrà Secundò: Omnia possibilia determinatum quid sunt.

stio. Dico ergo, creaturas omnes possibiles, esse quid determinatum: nihil enim est aliud quàm Petrus, Paulus, Bucephalus, &c. vnde est vna collectio ex infinitis determinatis creaturis. Ideò si ei collectioni vel addatur vel auferatur vna,
55 iam erit alia collectio: ergo ibi non sunt vagæ creaturæ, quia (vt sæpè dixi) vagum non datur à parte rei; sed quæcumque dantur, vel possunt dari, omnia sunt determinatissima. est autem *vagum*, modus concipiendi nostri intellectus, quando non magis hoc indiuiduum quàm illud significat: quo etiam modo non habet locum, vagum & indeterminatum in præsenti casu; quia ea cognitio omnes eas creaturas determinatè & in particulari repræsentat.

Vanum non est in rebus, sed in ratione.

Contrà Tertiò: Omnium possibilium perfectio colligitur ex merè determinatis.

Denique malè dicitur, ideò in eà collectione non esse determinatam perfectionem, quia non est creatura omnium perfectissima. Primò enim alibi ostendi illam dari. Secundò, quidquid sit de hoc, illa totaperfectio, siue habeat vltimum, siue non, habet determinationem, quia, vt dixi, constat ex perfectionibus determinatis, etsi numero infinitis: vnde si auferretur illi vna, fieret minùs perfectum illud complexum; perfectius, si per impossibile ei adderetur alia: ne-
56 que est aggregatum in communi aut vagum, sed hoc in indiuiduo, vnde benè potest dare indiuidualem perfectionem cognitioni de se ipso.

Alij aiunt, quòd visio omnium sit tantùm infinita intensiuè, & tamen Dei comprehensio.

Occurrit hîc examinanda quorumdam aliorum sententia, qui arbitrantur, visionem omnium creaturarum futuram tantùm infinitam in intensione, & nihilominùs futuram comprehensionem Dei. Quòd sit comprehensio, probare possunt omnibus argumentis, de quibus infrà, quòd scilicet ei cognitioni nihil amplius restet videndum; sed de hoc paulò pòst. Infinitatem autem inde suadent, quòd visio quò plures creaturas videt, plures debet habere gradus intensionis; ergo quæ videt infinitas, debet etiam habere infinitos gradus; vnde etiam Christo Domino negant visionem omnium creaturarum futurarum.

Contrà Primò, quia infinitum intensionis non implicat.

Contrà Secundò: Visio plurium non est ab intensione.

Hæc sententia quoad vtramque partem reiicitur. Primò, quia infinitum in intensione non repugnat, vt fusè ostendi suo loco: ergo si comprehensio Dei solùm est infinita in intensione, non repugnabit. Secundò, quia nullo modo sequitur, visionem infinitorum futuram infinitam in intensione: non enim visio plurium creaturarum prouenit à maiori intensione; imò
57 multi putant, repugnare vt vnus gradus intensionis distinctas videat creaturas ab alio, etiamsi sint heterogenei: nam intensio debet esse circa idem obiectum; & quidquid sit de repugnantiâ, nullo modo est necessarium: potest enim ex diuersâ specificâ, aut (si non admittis specificam diuersitatem, quia non differunt in obiecto formali) saltem ex indiuiduali prouenire, vt videat plures quàm alia: ergo illa infinitas nullo modo suadetur inde. Tertiò reiicitur, quia contra omnium ferè Theologorum mentem, negat visionem futurorum omnium Christo Domino. Quartò, quia ipsi concedunt, posse dari vnum habitum repræsentatiuum infinitorum, qui esset finitus, ergo etiam potest actus finitus esse repræsentatiuus infinitorum; negant consequentiam, eò quòd ille habitus non continet actus nisi secundùm rationem specificam. At actus continet obiecta etiam secundùm rationem indiuidualem. Sed contrà euidenter, quia
58 habitus non solùm producit rationem specificam actus, sed etiam indiuidualem: nulla autem caussa producit id quod non continet: ergo continet infinita indiuidua; vt talia. Vlteriùs id confirmo. à parte rei nihil est aliud ratio specifica, quàm omnia indiuidua simul sumpta confusè cognita; nec alia datur abstracta ratio specifica: ergo habitus qui confusionem nostræ cognitionis non curat, à parte rei continebit infinita indiuidua vt talia, & tamen non ideò est infinitus, ergo. Idem argumentum fieri potest in igne continente adæquatè infinitos calores; & intellectu nostro & voluntate, continentibus infinitos actu, etiam specie diuersos, tam voluntates quàm intellectus, cùm tamen finitæ sint intensionis, ergo.

Contrà Tertiò: Malè negatur Christus infinita futura videre.

Contrà Quartò: Si dant habitum finitum qui repræsentet infinita, cur non actum?

Disparitas ab iis assignata non subsistit.

Confirmo vltimò hoc ipsum euidenter ex his, quòd hi docent, quodlibet lumen gloriæ esse de se indifferens, vt videat in Deo quascumque creaturas, non quidem omnes simul, sed distributiuè. Vnde sic argumentor: Lumen illud gloriæ continet actu omnes illas visiones diuersas creaturarum, quas diuisiuè vel distributiuè potest efficere: nam cùm continentia earum visionum non sit quid distinctum ab 59
habitus essentiâ, non potest non tota esse simul, etiamsi terminos non possit producere simul omnes. Exemplum est manifestum in Deo, qui in sententiâ aduersariorum, & in communi, non potest simul producere infinitas creaturas, multò minùs omnes, & tamen actu omnes continet: ergo etiam ille habitus continebit actu visiones infinitarum creaturarum, quas diuisiuè potest cognoscere; illæ autem visiones sunt infinitæ, nec conueniunt in vnâ ratione indiuiduali: valdè enim diuersa est visio leonis à visione equi, etiam in Deo. atqui ea continentia non arguit infinitatem intensiuam habitus. ergo neque illam arguet visio infinitarum creaturarum.

Aiunt omne lumen ex se esse indifferens ad quaslibet creaturas diuisim:

ergo sic lumen actu est ipsa continentia omnium visionum:

ergo lumen, vt Deus, haberet aliquam actu infinitam continentiam.

SVBSECTIO VI.

Visio omnium creaturarum non est infinita.

Probatur, quòd visio omnium in Deo sit finita.

ABSOLVTE verò visionem omnium creaturarum in Deo esse finitam, probo clarè hoc modo. Pono visionem Christi de creaturis futuris in Deo, & illam comparo cum nostrâ visione de albedine, sicque argumentor: 60
Hæc visio Christi magis distat in perfectione à nostrâ visione de albedine, quàm distaret à visione Christi Domini ea quæ omnes creaturas videret, sed visio Christi non distat à nostrâ infinitè: ergo nec distaret infinitè à visione omnium, ergo visio omnium non est infinita: si enim esset infinita, deberet distare infinitè à visione finitâ; finitum enim ab infinito distat infinitè. Solùm eget probatione in hoc discursu maior; facilè autem suadetur, quia visio Christi excedit nostram de albedine ratione Dei, quem Christus intuetur, nostra verò de albedine non intuetur: visio autem omnium creaturarum solùm excederet visionem Christi ratione creaturarum: atqui magis excedit Deus albedinem, quàm omnes creaturæ possibiles excedunt solas futuras, ergo maiorem excessum haberet visio de Deo respectu visionis de albedine, quàm visio omnium creaturarum in Deo respectu visionis futurarum etiam in Deo, ergo non excederet infinitè visio omnium creaturarum visionem futurarum, ergo nec esset infinita.

Visio Christi de creaturis futuris in Deo, & visio omnium, non ita à se differunt, sicut à visione, quam nos habemus de albedine.

Illæ se excedunt solùm ratione creaturarum; nostram verò visionem excedunt ratione Dei.

Huic instantiæ de Deo infinito responderi posset ex doctrinâ cuiusdam, aientis visionem omnium

Dices, Visio omnium

creaturarum esset infinita, quia hæ exprimuntur, non Deus.

omnium creaturarum futuram infinitam, quia illas exprimit, seu quia fit per speciem expressam; visionem autem de Deo non esse infinitam, quia non exprimit Deum, sed vitaliter
61 tendit ad illum. Vnde consequenter sequitur, non solùm in Verbo videri non posse creaturas omnes, sed nec extra Verbum.

Contrà Primò, quia exprimere creaturas, est eas clarè nosse.

Verùm, quis non videat hanc doctrinam puris terminis confundere rem claram? quid enim aliud est exprimere creaturas, quàm eas clare cognoscere? Certè non iudico auctorem intelligere expressionem aliquam creaturæ, ac si vuæ in torculari exprimerentur, vt dixi suprà; at in hoc sensu etiam Deus exprimitur per visionem beatam: quæ non aliter tendit in Deum, nisi eum repræsentando. & hoc hucusque omnes Theologi & Philosophi vocarunt exprimere obiectum.

at sic etiam Deus exprimitur.

Contrà Secundò, quia non probatur cur ea expressio infinitorum sit infinita.

Secundò reiicitur, quia, etiamsi aliquid aliud opinetur per expressionem significari, adhuc non ostendit cur ea expressio intentionalis infinitorum infinita sit; nec instantiæ de scientiâ futurorum, quam Christus Dominus habet, satisfacit. Hinc à fortiori intelligitur esse falsum quod dicit, non posse videri infinita, etiam extra Verbum, propter eam expressionem. Fortè
62 responderet, ideò creaturas debere cognosci per speciem expressam, seu debere exprimi, quia sunt absentes; Deum verò, quia præsentem, non debere exprimi: nam species expressa substituitur loco obiecti absentis; vnde consequenter docet etiam Deum videre creaturas per speciem expressam, se ipsum verò per solam vitalem tendentiam. Hæc tamen solutio fortè est peior quàm ipsa doctrina in se; non enim species expressa, sed obiectum ipsum terminat cognitionem nostram, vt fusissimè contra hos Auctores ostendi in libris de Animâ, & suprà: neque enim ad terminandum requiritur actualis præsentia: & ex paulò antè dictis constat, expressionem obiecti nihil esse aliud, quàm manifestationem intentionalem obiecti; hæc autem repræsentatio non fit per ipsam physicam obiecti præsentiam, sed per cognitionem, siue obiectum sit præsens, siue absens. Quidquid autem de hac doctrinâ sit, non dant rationem, cur ea cognitio in absentiâ, seu ea expressio debeat esse infinita magis quàm repræsentatio infiniti Dei.

Dices, Deus non exprimitur, cùm sit intimè præsens.

Contrà: Non species, sed obiectum terminat cognitionem.

63 Vbi obserua, quod alibi sæpè docui, speciem expressam vltra rationem communem cognitionis vt sic, requirere vt sit producta; vnde dixi Deum, quia non cognoscit per cognitionem productam, non habere speciem expressam: quod tam erga se quàm erga creaturas intelligendum est: quia nec illas nec se cognoscit per cognitionem productam, sed per suammet essentiam formaliter. Ideò etiam ex hoc capite malè hi docuerant, Deum cognoscere creaturas per speciem expressam, & tandem in ordine ad infinitatem, habet se id omnino per accidens.

Species expressa necessariò est cognitio producta.

Cognitio Dei improducta est, ideò species expressa non est.

SECTIO VI.

Vera sententia.

Sententia communis exigit proportionem.

RESTAT vltima sententia, quæ cùm supponat, posse in Deo viso omnia videri à creaturâ, aliunde impossibilitatem comprehensionis petit. In quâ sententiâ etiam omnes (excepto Vasquez) qui negant creaturas in Deo videri, conueniunt.

Requirunt verò hi proportionem quamdam inter comprehensionem & obiectum, quam suprà à num. 3. fusè explicuimus. Ita Nominales omnes, Scotistæ, & ex nostrâ Societate Arrubal disp. 23. cap. 4. P. Herize disp. 4. cap. 7. & disp. 51. cap. 4. P. Amicus disp. 9. num. 6. licet enim dicat non posse omnia videri nisi per cognitionem infinitam; ait tamen id non sufficere ad comprehensionem, sed hanc debere proportionari obiecto in genere entis: refertur etiam P. Monzæus disp. 2. cap. 21. & in manuscriptis ab eâ stant multi recentiores. Vnde alibi probaui, falsò nobis obiici, in quæstione de nomine circa vocem *comprehensio*, non stare nos communi acceptioni: probaui enim esse multò plures pro nostrâ quàm pro contrariâ. Nam Nominales & Scotistæ tam latè patent quàm Thomistæ, deinde multi Patres expressè stant pro nobis, vt statim ostendo, pro illis verò nec vnicus. Tandem ipse D. Thomas licet censeat ex visione omnium sequi comprehensionem Dei; id tamen probat, quia putat inde etiam sequi, eam visionem futuram in genere entis proportionatam Deo: vnde requirere hanc proportionem inter comprehensionem & obiectum, est expressè è mente S. Thomæ, vt suprà ostendi; non ergo est singularis acceptio vocis *comprehensio*.

D. Thomas stat pro hac sententiâ.

Dicimus ergo ex statutâ à num. 3. definitione comprehensionis, ideò Deum à nullâ creaturâ comprehendi posse, quia non potest ab vllâ videri per cognitionem Deo proportionatam: nam in primis per ipsam Dei cognitionem creaturæ vnitam repugnat (vt aliunde suppono) creaturam videre Deum: si enim id non repugnaret, proculdubio Deus tunc à creaturâ sicut à se comprehenderetur. Per visionem autem creatam comprehendi non potest, quia nulla creata visio potest esse tam perfecta, quàm ea sit quam Deus de se habet: hæc enim est infinita in genere entis, ea autem sola proportionata est ipsi Deo: vniuersaliter enim probaui suprà, cuilibet cognoscenti eam solam cognitionem proportionari, quæ connaturaliter oritur ab ipso cognoscente, vel ab alio sibi vt minimùm æquali; sicut actio non potest esse adæquata, nisi procedat à causâ æquali ipsi effectui. Satisfeci autem ibi obiectionibus aliquibus, quæ poterant fieri contra hanc rationem. Vnde nulla difficultas in præsenti ampliùs restare videtur. Quòd autem visio omnium creaturarum in Deo (quam hac disput. satis efficaciter probaui non repugnare) non sit Dei comprehensio, videtur colligi manifestè è doctrinâ multorum Patrum, qui cùm doceant, animam Christi videre in Deo omnia quæ ipse Deus, & omnes conueniant eam comprehendisse Deum; sentire videntur ad comprehensionem non sufficere omnia in Deo cognoscere, sed recurrendum esse ad impossibilitatem eius æqualitatis creatæ cognitionis cum diuinâ. Isidorus de Summo bono cap. 3. *Trinitas sibi soli nota est, & homini assumpto.* Hieronymus morti vicinus sic Christum affatus refertur à discipulo ipsius Eusebio in Epistol. ad Damasum Episcopum: *Tua anima statim vt vnita fuit inseparabiliter diuinitati, omnia perfectè sciuit quæ ipsa scit diuinitas.* Idem docet D. Fulgentius in lib. ad Ferrandum in responsione 3. ad 3. quæst. Chrysostom. Homil. 5. in Epist. ad Colos. affirmat Christum omnia scire, & nihil ignorare. In quam sententiam Scholasticorum Magister in

Explicatur incomprehensibilitas Dei.

65

Christus qui homo videt omnia quæ Deus, non Deum comprehendit.

66

in 4. dist. 14. Albertus ibi art. 1. Hugo de S. Vict. & alij multi consentiunt. Ex quibus omnibus constat, eos ad comprehensionem requisiuisse aliquid amplius quàm omnia in Deo videre.

Obiicies tamen, damnari in Directorio Inquisitorum doctrinam Arnaldi de Villâ nouâ aientis animam Christi in Verbo omnia videre. Respondeo Primò, à me non defendi hanc doctrinam in præsenti, sed solùm probari, ab illius Auctoribus ad comprehensionem aliud requisitum fuisse quàm omnia in Deo videre, siue falsum sit, siue non, *Christi animam de facto omnia videre*. Secundò, eam censuram à nullo Pontifice aut Concilio confirmatam esse. Tertiò, ibi damnari eam opinionem, propter rationem quâ Villa-noua eam confirmat, scilicet, quia non posset aliter vnio hypostatica stare, & quia visio pertinet ad suppositum, non ad naturam. quæ duo principia falsissima sunt, & nullo modo è doctrinâ nostrâ sequuntur.

Ad sensum Patrũ Christi visionem allego.

Non conclusio, sed ratio Arnaldi dãnata est.

DISPVTATIO DECIMAQVARTA.

DE NOMINIBVS DEI.

1 Vse D. Thomas egit quæst. 13. de nominibus Dei per vndecim articulos. Res tamen, meo iudicio, explicatis terminis, tam est clara, vt quatuor verbis possit comprehendi.

Voces non significant ex naturâ suâ.

Suppono ergo Primò, voces seu nomina non esse ex natura suâ significatiua rerum (vt fusè in Logica ostendi disp. 13. à num. 12.) sed solùm ad placitum, seu ex institutione hominum. Hinc suppono Secundò, voces non aliter significare res ipsas, quàm excitando in audiente conceptum, quem ipse de re anteà habebat, aut qui primò ei declaratur à loquente. Suppono Tertiò, nomina posse esse propria duobus modis; vno, quatenus non significant nisi rem ipsam; vt aqua est nomen proprium aquæ, non significans nisi aquam; alio modo possunt dici propria, quatenus excitant in audiente conceptum quidditatiuũ rei significatæ. His positis, clarissimè & breuissimè soluuntur quæstiones aliquæ, de quibus fusè nonnulli disputant.

Voces possunt esse propria duobus modis.

2 Primò enim quæri solet, an possit imponi nomen quidditatiuum & proprium Dei. Quæ difficultas duplex est; vna, an possit imponi à viatoribus non videntibus Deum; alia, an ab ipsis Beatis, aut Deo ipso. Cui respondeo, cùm nomen significet audienti, quatenus in illo excitat conceptum de illâ re, certum est à Beatis ipsis inter se posse imponi nomen quidditatiuum; imò de facto tale est respectu ipsius, *Deus Omnipotens, Trinitas, &c.* Patet euidenter; quia audito hoc nomine, ipsi statim intelligunt esse sermonem de Deo, quem quidditatiuè & intuitiuè vident, ergo ipsis nomen illud repræsentat quidditatiuè Deum. Fortè dicet aliquis, Beati semper sunt in actuali visione Dei, ergo nomen auditum non potest illis excitare cognitionem quidditatiuam de Deo. Respondeo, non esse necessarium, vt nomen mihi excitet cognitionem nominati, quam ego non habebam priùs: nam licet actu aspiciam Regem, & consequenter illum actu cognoscam, potest quis mecum de illo loqui, *Rex mandat hoc, vult hoc*; & tunc non est dubium, quin illud nomen mihi actu significet Regem. Solùm ergo requiritur, vt nomen vel de nouo excitet mihi cogni-
3 tionem rei significatæ, si anteà de eâ non cogitabam; vel si cogitabam, vt saltem hanc quasi reflexam cognitionem in me excitet, *Ista res, quam ego nosco, est de quâ ille loquitur.* quod procul dubio potest contingere, etiam respectu Beatorum, imò & respectu ipsius Dei.

Potest à Beatis inter se imponi nomen quidditatiuum Deo.

Secundò ex dictis constat, etiàm à viatoribus posse imponi nomen quidditatiuum, respectu Beatorum, & respectu ipsius Dei: quia licet ipse loquens non habeat conceptum quidditatiuum Dei; excitat tamen eum conceptum modo prædicto in Beatis, & Deus cognitâ eâ voce intelligit homines loqui de se, quod quidditatiuè noscit: ergo est nomen quidditatiuum respectu Dei, & Beatorum.

Potest & à viatoribus respectu Beatorum & Dei id nomen imponi.

Dices Primò: Nomen etiam debet significare ipsi loquenti: atqui viator non habet conceptum quidditatiuum Dei: ergo non potest imponere Deo nomen quidditatiuum. Quæstio est de purâ voce, in quâ respondeo, nomen non esse institutum pro loquente: ipse enim independenter à nomine rem concipit per conceptus mentales qualescumque; sed respectu audientis: quia enim (vt dixi suo loco) non potest loquens immediatè manifestare rem de quâ ipse cogitat, indiget aliquo externo signo, per quod audiens veniat in cognitionem eius 4
rei; hinc fit, vt, si nomen significat audienti, quidditatiuè, sit nomen quidditatiuum, etiamsi loquens non habeat quidditatiuum conceptum, sed improprium.

Obiectio.

Nomen non significat rem soli audienti.

Replicabis tamen hinc, Ergo psittacus verè loquitur, quia licet non intelligat quid dicat, excitat saltem in audiente cognitionem eius rei. Nego consequentiam, quia ad loquendum minimùm requiritur volũtas manifestandi interiorem conceptum, quod non habet psittacus; datâ autem hac voluntate, rectè potest magis significare illud nomen respectu audientis, quàm respectu loquentis.

Replica.

Diluitur. Locutio exigit voluntatem manifestandi.

Dices Secundò, Vox, licet non significet conceptum loquentis, sed rem conceptam, substituitur tamen loco conceptus loquentis, vt in Logicâ dixi: ergo si conceptus loquentis non est proprius, nomen etiam non erit proprium: substitutum enim non potest esse perfectius quàm res cuius loco substituitur. Respondeo, negando consequentiam: nam conceptus internus dicitur quidditatiuus præcisè respectu eius in quo est; hîc enim solus per illum cognoscit: at vox externa dicitur propria respectu audientis: non enim repugnat, vt respectu tertiæ personæ plus efficiat nomen illud, eò quòd ea tertia persona sit doctior, quàm conceptus ipse efficit respectu loquentis qui est minùs doctus. Addo, si conceptus ille immediatè nosceretur ab audiẽte, tunc etiam ipsi plus significaturum quàm loquenti; vnde quoad hoc, tantam vim habet, 5
quantum ipsum nomen; ideóque non sequitur, perfectius esse in hoc puncto substitutum ipso cuius loco substituitur: nam ipse etiam conceptus internus excitaret in eâ tertiâ persona quidditatiuum conceptum quem vox excitat: solùm ergo

Obiectio secunda.

Diluitur.

Vox in docto plus facit quàm conceptus in indocto.

ergo sequitur, quòd ambo, substitutum scilicet, & res cuius loco substituitur, perfectiorem in audiente excitent cognitionem, ratione maioris scientiæ quæ in eo est quàm in loquente. Denique, quòd conceptus internus per se immediatè non possit in audiente excitare cognitionem, sed indigeat vicario, non est quid nouum.

Quæstio de voce resoluitur. Addo hîc tandem (ne in quæstione de voce laboremus inutiliter) si velis per vocem hanc *nomen quidditatiuum* illud tantùm significari, quod in loquente supponat cognitionem quidditatiuam, & eamdem excitet in audiente; tunc

6 sine dubio viatores non poterunt imponere nomen quidditatiuum Deo, quia non noscunt illum quidditatiuè: at id non significari per nomen quidditatiuum, satis videtur ex dictis ostensum.

Nō potest pro viatoribus nomen quidditatiuū Dei à Beatis, vel Deo ipso, imponi. Tertiò dico, à Beatis, vel Deo ipso, non posse pro viatoribus, seu carentibus visione Dei, imponi nomen quidditatiuum: nam nomen quidditatiuum debet in audiente excitare cognitionem quidditatiuam rei: at quando aliquis non habet visionem Dei, aut illam cognitionem quidditatiuam de quâ infrà, non potest excitari in illo per vllum nomen cognitio quidditatiua: ergo nec pro illo potest imponi nomen quidditatiuum Dei.

Secunda difficultas, an aliqua nomina de Deo dicantur substantialiter. Respondeo breuiter, Omnia illa, quæ significant in Deo denominationem aliquam extrinsecam, vt creans, Dominus, non dicuntur substantialiter, quia

7 significant aliquid quod Deo est accidentale, v.g.

Quæ nomina dicantur de Deo substantialiter. esse actu creantem. Si verò illa sumantur pro virtute creatiuâ, tunc erunt substantialia, quia ea virtus est ipsa Dei substantia; sicut cetera nomina, quæ aliquid intrinsecum Deo repræsentant, sunt substantialia: nullum enim est in Deo accidens: sed quidquid intrinsecum est, est etiam substantiale.

Quæ propriè. Tertia difficultas, an aliqua nomina dicantur propriè de Deo, *Propriè*, hîc non est idem quod quidditatiuè, de quo paulò antè; sed idem ac non communiter. Respondeo, omnia illa, vndecumque sint desumpta, per quæ iam de facto solùm significamus Deum, sunt ei propria, id est, non communia aliis, vt per se est notum; sic, *Deus*, *omnipotens*, *immensus*, & similia; cetera verò, quibus Deus conuenit cum aliis, non sunt propria, nisi quando apponitur signum ea determinans ad Deum.

Quarta, an nomina Dei sint synonyma. 8

Respondeo, non esse; quia nomina synonyma ea sunt, non quæ præcisè idem obiectum, sed quæ illud eodem modo significant, seu in ordine ad idem connotatum: quia ergo *omnipotens*, *immensus*, *sapiens*, *iustus*, &c. semper significant Deum in ordine ad diuersa connotata, non sunt synonyma, licet significent idem ex parte Dei. *Nomina Dei non sunt synonyma.*

Quinta difficultas, an quæ de Deo & creaturis dicuntur, dicantur vniuocè. Difficultas hæc non tam ad vocem quàm ad conceptus pertinet: nam vox externa, quâ dico *ens*, loquendo de Deo, & quâ dico *ens*, loquendo de homine; eadem etiam numero esse potest: quoad conceptum autem egi fusè in Logicâ, vbi ostendi vniuocum esse. Vnde autem hoc nomen *Deus* deriuetur, res est Grammaticalis; hoc certum, per illud significari Dei naturam & substantiam; de cetero non sum solicitus. *An ea quæ de Deo & creaturis dicantur, vniuocè dicantur. Respondetur affirmatiuè.* *Quid nomine Deus significetur.*

De nomine autem illo, *qui est*, seu *Iehoua*, an sint idem, res etiam est parui momenti. Quidam ea distinguunt, quidam non; legat, qui rem fusè videre cupit, disp. 59. P. Vasquez, vbi 9
varias refert Auctorum sententias, concluditque non esse distincta. Quare autem dicatur Deus *qui est*, cùm etiam propriè creaturæ conueniat esse, dixi alibi, ostendens in hoc quod est *esse*, vniuocè conuenire creaturas & Deum; illas autem voces Deo tribui ad significandum Deum non posse non existere, seu necessariò esse; & quidem omnino immutabiliter, cùm creatura & mutabilis sit, & in suo esse contingens.

TRACTA

TRACTATVS DE SCIENTIA DEI, ET IDEIS DIVINIS.

IN QVÆSTIONEM 14. & 15. D. THOMÆ.

AB hac quæstione rurſus D. Thomas reuocat in diſputationem ea, quæ ad Deum ipſum intrinſecè pertinēt, cùm quæſt. 12. vt diximus, non tam de ipſo Deo, quàm de noſtris actibus erga Deum, ſeu de viſione noſtrâ Dei, diſputaſſet: vnde, vt ibidem obſeruaui, ea quæſtio non magis videbatur ſpectare ad primam partem, quàm non ſpectat agere de amore noſtro erga Deum. Quid verò in hac materiâ ſit explicandum, ſeries & ordo diſputationum docebit. Primò enim exiſtentiam eius ſcientiæ, vnde ſuadeatur, quî ſit idem cum Deo, oſtendemus. Secundò inde obiter, an in eâ ratione noſtrâ conſiſtat eſſentia diuina; Tertiò, de eius proprietatibus; Quartò, de variis ſcientiis diuinis; Quintò, de ſcientiâ Dei erga poſſibilia; Sextò, de ſcientiâ liberâ abſolutâ; Septimò, de ſcientiâ mediâ ſeu conditionatâ; Octauò & vltimò, de comparatione obiectorum ſcientiæ liberæ & neceſſariæ erga creaturas.

DISPVTATIO DECIMAQVINTA.

De exiſtentiâ ſcientiæ Dei: vnde probetur, & quî à Deo diſtinguatur.

SECTIO I.

Datur in Deo ſcientia, & vnde probetur.

1 *Duplex ſciētia acceptio: hac nō datur in Deo.*

SCIENTIA poteſt ſumi pro cognitione realiter deductâ ex præmiſſis, aut pro cognitione phyſicè ba intellectu productâ. Vtroque ſenſu de fide eſt, non dari in Deo ſcientiam; quia cognitio diuina eſt improducta realiter, ac identificata ipſi eſſentiæ: & fortè in hoc ſenſu locuti ſunt aliqui antiquiores, apud D. Thomam de Veritate, quæſt. 2. art. 1. negantes Deo ſcientiam.

Secundò, pro cognitione certâ & euidēti: hac datur in Deo.

Secundò, accipitur ſcientia pro cognitione certâ & euidenti; vt ſic autem de fide etiam eſt, eam in Deo vere & propriè dari. ita paſſim Scriptura diuina teſtatur: Roman. 11. *O altitudo diuitiarum ſapientiæ & ſcientiæ Dei!* & ad Coloſſ. 2. *In quo ſunt omnes theſauri ſapientiæ & ſcientiæ abſconditi.* Pro quo innumera alia ſunt in Scripturis loca. In Conciliis vix de hac re aliquid definitum eſt, quia nullus hæreticus eam negauit. Ratio prætereà naturalis illam oſtendit euidenter: quia Deo debemus tribuere perfectiſſimum modum eſſendi, qui poteſt excogitari, nullam inuoluens repugnantiam: talis autem eſt habere cognitionem claram, certam & euidentem: ergo hæc datur in Deo. Confirmatur Primò. Niſi Deus haberet cognitionem, non poſſet eſſe beatus: quæ enim beatitudo poteſt eſſe, ſi nihil cognoſcat, aut non fruatur ſuâ pulchritudine & bonitate? Secundò, Deus eſt ſupremus mundi gubernator, peccatores puniens, iuſtis præmia retribuens; hæc autem omnia eſſentialiter in ipſo requirunt cognitionem, vt perſonas, & peccata, & bona eorum opera ſerutetur; & quid puniendum, quid præmio ſit afficiendum dignoſcat.

Ratione id demōſtratur. 2

Confirmatur Primò.

Confirmatur Secundò.

SVB

SVBSECTIO I.

Spiritualitas non probat vim cognoscitiuam.

D. Thomas probat hoc ex spiritualitate:

DIVVS Thomas hîc art. 1. contendit probare tamquam per rationem à priori, ex immaterialitate seu spiritualitate Dei, eius vim cognoscitiuam; quia omnis substantia immaterialis necessariò est cognoscitiua: ergo benè infertur, *Deus est substantia immaterialis, ergo cognoscitiuus*. Antecedens, in quo est difficultas, probatur Primò, quia omnis forma, quò
3 immaterialior est, eò magis est cognoscitiua; vt patet in animâ rationali, quæ quia magis immaterialis quàm forma bruti, ideò meliùs cognoscitiua. Secundò, Angelus, quia adhuc immaterialior quàm anima rationalis, eâ etiam magis cognoscitiuus. Tandem Deus, quia immaterialior Angelo, meliùs cognoscitiuus: ergo immaterialitas infert vim cognoscitiuam, aliàs nulla esset ratio, cur ex augmento immaterialitatis vis cognoscitiua cresceret.

nam cum immaterialitate crescit vis cognoscitiua.

Expositio hæc reiicitur.

Ratio hæc non videtur conuincere intentum: nam maior vis cognoscitiua non prouenit ex maiori immaterialitate: etenim immaterialitas, prout hîc sumitur, id est pro negatione materiæ seu quantitatis, tam est in Angelo quàm in Deo: ergo maior vis cognoscitiua Dei non prouenit ex maiori immaterialitate. Secundò, stante æquali materialitate, potest vna res esse cognoscitiua, alia non: ergo materialitas non impedit vim cognoscitiuam; & consequenter non infertur benè ex defectu materialitatis, seu ex immaterialitate maiori, prouenire maiorem
4 vim cognoscitiuam. Consequentia vtraque est certa, & certius ipsum antecedens: nam forma cæli non est magis materialis quàm forma vermis, & tamen hæc est cognoscitiua, illa non.

Materialitas non obest vi cognoscitiuæ.

Opinio quorundam reiicitur.

Respondent aliqui, animam vermis esse minùs materialem, quia efficit cognitiones quæ sunt magis spirituales. hæc tamen responsio facit circulum: nam dicit, ideò vermem esse magis cognoscitiuum, quia est magis immaterialis, explicat autem maiorem immaterialitatem per hoc quòd sit cognoscitiuus. Deinde absolutè malè dicit esse minùs materialem: nam licet actus illi perfectiores sint, tam sunt tamen à materiâ dependentes, aut habentes partes, quàm reliqua entia materialia, sicut lux, licèt sit perfectior frigore, non tamen minùs est materialis. vel explicent mihi maiorem lucis materialitatem præ sensatione.

Tertiò, ea ratio displicet: nam in confirmatione, quam ex Deo desumit, supponit quod debet probari, scilicet Deum esse cognoscitiuum, & inde infert eius immaterialitatem, cùm potiùs hîc eius vis cognoscitiua debeat ex immaterialitate probari: quærimus enim vnde sua-
5 deatur Deum esse cognoscitiuum, non vnde suadeatur esse immaterialem; seu clariùs, quærimus vtrùm immaterialitas inferat vim cognoscitiuam, non autem quærimus vtrùm vis cognoscitiua inferat immaterialitatem: vnde non debet in præsenti supponi, ideò Deum esse magis cognoscitiuum, quia est magis immaterialis.

Ex propriâ rei naturâ oritur maior vis cognoscendi.

Iam autem ei argumento quâ parte videtur esse contra ea quæ dicemus, respondeo, in eis exemplis maiorem vim cognoscitiuam non prouenire ex immaterialitate, sed ex propriâ & specificâ perfectione illarum rerum. P. Herize tractatu 1. disp. 1. cap. 3. conatur fusè hanc D. Thomæ rationem defendere: pro quo supponit, se nomine immaterialis non intelligere præcisè negationem, sed quamdam perfectionem, quâ res cognoscitiuæ superant res non cognoscitiuas, & quæ fundat in eis virtutem
6 recipiendi species intentionales. Addit, hanc perfectionem posse dupliciter explicari, vel quatenus negat materialitatem, & vt sic dicit esse priorem; vel quatenus dat virtutem recipiendi species, & sic docet esse posteriorem, ac prouenire ex primâ: sic enim fundatur in immaterialitate ea vis cognoscitiua. quod confirmat exemplis à D. Thomâ allatis de Angelis & animâ rationali. Addit etiam, inter res materiales, quia bruta exigunt accidentia minùs crassa, subtiliora, tenuiora, ideò habere maiorem vim cognoscendi quàm plantas, &c.

P. Herize tuetur rationem hanc Diui Thomæ.

Reiicitur hæc doctrina ob petitionem principij.

Placet affectus defendendi hanc rationem, non tamen doctrina placet; & in primis in eâ suppositione videtur manifestè petere principium: si enim nomine immaterialitatis significat ipse perfectionem fundantem vim cognoscendi, quis dubitat, quò maior est immaterialitas, eò maiorem esse vim cognoscendi? Certè in hoc sensu esset in præsenti exigua difficultas; ideò notandum est, nos quærere, an statutâ materialitate in communi (quæ vel per impenetrabilitatem, vel per compositionem extensiuam, iuxta varios Auctores explicatur)
7 maior aut minor negatio huius materialitatis fundet eam perfectionem, cui sit annexa vis cognoscitiua. Huic autem non respondetur per eam suppositionem, in quâ ponitur quod probandum erat.

Status quæstionis notandus.

Reiicitur opinio quorundam recentiorum.

Magis ad rem videtur accedere, dum ponit ea accidentia, quæ tenuiora, subtiliora, magis spiritualia aut minùs materialia vocat. Sed & hoc reiicitur manifestè, Primò, quia in hoc sensu, aër est minùs materialis quàm elephas: habet enim tenuius subtiliúsque corpus, recipit lucem, species, &c. & tamen nihil habet aër de vi cognoscitiuâ, elephas autem multum, & ferè maximum inter bruta, vbi ergo iam ea crassities maior? Idem posset etiam de igne dici, imò de aquâ, quæ est delicatior sue, boue. imò nec ipsa animalis pupilla ad illam tenuitatem accedit. Secundò: nam etsi vulgus eam maiorem crassitiem vocet maiorem materialitatem, constat tamen philosophicè loquendo, non esse
8 maiorem: nam (vt notaui paulò antè) vel materialitas in communi consistit in impenetrabilitate, & vt sic tam impenetrabilis est in eodem loco vnus homo siccus & tenuis cum altero, quàm vnus pinguis cum altero; & tam impenetrabilis elephas quàm musca, si non plus, & tamen plus cognoscit elephas: vel, vt volunt alij, materialitas consistit in exigentiâ compositionis extensiuæ, & vt sic quis neget, elephantem esse magis materialem quàm muscam? & ea corpora, quæ à te vocantur tenuia, possunt esse tam extensa, quàm quæ vocantur crassa: aër enim est tenuis, & est magis extensus quàm saxum, aut quàm pinguedo bouis. Ideò sæpè dixi, non rectè has quæstiones Scholasticas explicari per modos loquendi vulgares. quod in præsenti maximè notatum velim.

Reiicitur Secundò hæc doctrina.

Obiectio vincitur.

Non rectè quæstiones Scholasticæ modo loquendi vulgari saluantur.

Constet ergo, non rectè in maiori negatione materialitatis vt sic fundari maiorem vim cognoscitiuam.

Non rectè in maiori nega-

tione materialitatis vt sic fundatur maior vis cognoscitiua.

noscitiuam. Adde, contra hanc rationem militare, quæ contra secundam & tertiam dicemus, ostendentes, possibilem esse substantiam spiritualem non cognoscitiuam. Respondet Herize, eam habituram aliam immaterialitatem,

9 *Responsio P. Herize reiicitur.*

diuersam ab hac quæ de facto datur, ideóque non rectè ex illâ trahi argumentum ad præsentem. Sed contrà euidenter, quia in illâ substantiâ spirituali considerare oportet carentiam materialitatis, seu positiuum in quo ea carentia fundatur, & in quo conuenit cum rebus spiritualibus quæ nunc sunt; & præscindendum est ab aliis propriis eius substantiæ differentiis, perfectionibus aut imperfectionibus. quo posito sic argumentor: Vt fundat carentiam materialitatis ea substantia, & vt est similis nostris substantiis spiritualibus quà talibus, non fundat vim cognoscitiuam, ergo immaterialitas vt sic non eam fundat, ergo ex immaterialitate vt sic non rectè suadetur vis cognoscitiua: quod ego intendo. Fateor ex tali in particulari immaterialitate posse id probari. At tunc, eo ipso argumentum, de quo agimus, corruit: nam in subiecto particulari; nempe Deo, volebat arguens probare vim cognoscitiuam ex ratione communi immaterialitatis: quod enim ex particulari Dei immaterialitate, seu ex perfectione

Omnes spiritus æqualiter & necessariò negant materialitatem. Specialis immaterialitas inferre posset vim cognoscitiuam.

10 particulari adiunctâ ei immaterialitati vt sic, id proueniat, sine dubio potest probari: est enim inter omnes certum, Deum esse cognoscitiuum. sicut è contrario, ex particulari spiritualitate, id est, ex imperfectione particulari illius substantiæ spiritualis possibilis, suaderi potest illam non esse intellectiuam.

SVBSECTIO II.

Noua pro eodem intento argumenta.

Alia pro spiritualitate fundante vim cognoscitiuam argumenta.

SECVNDÒ ergo posset probari, spiritualitatem fundare vim cognoscitiuam, quia omnis substantia spiritualis est perfectior omni materiali, ergo est etiam cognoscitiua, aliàs non posset esse perfectior bruto cognoscente. Fortè aliquis negaret consequentiam: communiter enim dicitur, gratiam in suâ entitate esse perfe-

11 ctiorem non solùm bruto, sed & Angelo; & tamen gratia non est cognoscitiua; ergo aliquod non cognoscitiuum potest esse perfectius cognoscitiuo; ergo, licet aliqua substantia spiritualis non esset cognoscitiua, posset esse perfectior bruto cognoscente, aliunde compensato excessu illo cognitionis. Solutio hæc sufficientissima est, ego tamen independenter ab eâ respondeo negando antecedens: neque enim est necessum, vt, si genus rei spiritualis ex conceptu suo est perfectius genere materiali, ideò omnis species rei spiritualis sit perfectior omni specie rei materialis: sicut, licet incorruptibile ex genere suo perfectius sit corruptibili; cælum tamen, quod est species incorruptibilis, est imperfectius equo corruptibili: ergo licet ex genere suo res spiritualis sit perfectior materiali, potest aliqua res materialis esse perfectior aliâ spirituali. imò non puto ab aduersariis docendum, vbicationem Angeli esse essentialiter perfectiorem formâ solis, aut formâ equi, etiamsi hæc materialis sit, & illa spiritualis. Vrgebis, Illa substantia spiritualis debet esse operatiua: sed nihil est aliud quod possit operari quàm cognitio: ergo debet esse cognoscitiua. Respondeo, minorem esse falsam, & fortè maiorem;

Diluuntur. Maior perfectio generis non infert maiorem perfectionem in omni specie.

Vrgens, & rursus reiiciuntur.

minorem, quia posset illa producere motum localem in se vel in alio, posset esse operatiua lucis alicuius, aut aliorum accidentium spiritualium, tam in se quàm in aliis; sicut substantiæ materiales non cognoscitiuæ, sunt operatiuæ aliorum accidentium materialium à cognitione distinctorum. maior item falsa: non enim repugnat vna substantia non operatiua. de quo alibi. Talis ergo posset esse illa spiritualis. 12

Arguitur item ex eo, quòd quantitas impediat cognitionem.

Tertiò argui potest pro eodem intento: quia quantitas impedit cognitionem, ergo vbi non est quantitas, poterit esse cognitio. Respondeo Primò, antecedens esse falsum: nam res materiales sunt cognoscitiuæ de facto, licet non obiecti spiritualis; & superiùs diximus, non repugnare substantiam materialem, cognoscitiuam obiecti spiritualis: ergo quantitas non impedit vim cognoscitiuam. Respondeo Secundò, consequentiam non esse bonam: quia, licet quantitas impediat cognitionem, possunt tamen esse alia impedimenta præter illam; vnde & eâ ablatâ, potest manere impedimentum: sicut si diceremus, *Quantitas me impedit ne sim Deus, ergo Angelus carens quantitate erit Deus*: non concedent aduersarij consequentiam: deberet enim pro ea consequentia antecedens sic proponi, *Quantitas est vnicum impedimentum ad intelligendum vt sim Deus*. 13 tunc autem negarem ego antecedens, nec video vnde illud probari possit.

Reiicitur hoc fundamentum.

Sola quantitas non impedit cognitionem.

Potest spiritus ex conceptu specifico limitari, ne sit intellectiuus.

Dico ergo, rem spiritualem posse ex proprio conceptu specifico limitari, ne sit intellectiua; licet non limitetur à quantitate: sicut gratia non est cognoscitiua, & tamen hoc non illi prouenit à quantitate; & sicut Angelus non est productiuus alterius personæ spiritualis, quæ tamen limitatio non illi prouenit ex spiritualitate: nam persona diuina est spiritualis, & est productiua alterius; sed ex propria essentia Angeli. ita ergo ex propria essentia particulari potest alicui rei spirituali conuenire, non esse cognoscitiuam, etiamsi ex ratione generica id non proueniat.

Reiicitur principium Thomistarum.

Vnde reiicitur principium illud Thomisticum, scilicet, limitationem rei prouenire adæquatè à quantitate; è quo vlteriùs ipsi inferunt, res spirituales non dicentes ordinem ad quantitatem, non posse solo numero distingui. Quæ doctrina planè falsa est; & licet, quoad distinctionem numericam vera esset, tamen in præsenti inde nihil inferretur: nam incapacitas intelligendi non est prædicatum numericum, sed specificum: benè ergo potest aliunde prouenire quàm à quantitate.

Arguitur Quartò ex receptione specierum.

Ideò Quartò probari potest illud antecedens, 14 quia res cognoscentes participant perfectiones aliarum rerum, quatenus illas in se recipiunt dum cognoscunt; sed hoc prouenit ab immaterialitate, quæ est quasi quædam amplitudo, dans subiecto capacitatem recipiendi eas formas, id est, species intentionales: nam quantitas sola impediebat eam capacitatem.

Refutatur: nam etiam quanta recipiant species.

Hæc probatio videtur coincidere aliis terminis cum præcedente, cui similiter respondetur Primò, res quantas habere in se formas aliarum rerum, quia eas etiam possunt cognoscere, vt patet in brutis. Secundò, licet quantitas impediat eam amplitudinem; non tamen inde inferri, nihil aliud esse, quod illam impediat, vt paulò antè dixi. Tertiò, de facto eam recipiuntur species in aëre, aqua, & aliis non cognoscitiuis, quàm in bruto cognoscitiuo: ergo

ex capacitate recipiendi species nihil infertur de vi cognoscitiuâ.

15 Respondebis, in aëre recipi vt in medio, per quod transeunt ad subiectum cognoscitiuum. Sed contrà, ea differentia non consistit in receptione, sed in eo quòd brutum præter virtutem recipiendi illas species, habeat etiam virtutem cognoscendi per illas, quam virtutem non habet aër: at hoc non debet ex receptione probari, sed aliunde: ergo probatio virtutis cognoscitiuæ ex virtute receptiuâ, manca est, vt contendo. Tâdem circa hoc argumentum addo, non vti eo consequenter Thomistas: nam licet materia sit in eorum principiis, quæ determinat ad indiuiduationem, at limitatio specifica non prouenit à materiâ, etiam in eorum principiis: cùm ergo incapacitas ad recipiendas intentionaliter formas rerum, seu ad intelligendum, sit quid specificum, vt dixi in præcedenti argumento, poterit etiam aliunde prouenire quàm à materiâ.

Non consequenter loquuntur Thomistæ.

Concludo ergo ex dictis immaterialitatem, vt sic, non esse caussam virtutis intellectiuæ. Quod ampliùs inde confirmo, quia non repugnat substantia spiritualis non cognoscitiua, quæ enim in his terminis includitur repugnantia?

Immaterialitas non est caussa virtutis intellectiuæ.

16 Confirmo Primò. Multa accidentia spiritualia participant veram spiritualitatem & diuersitatem à materialibus, sine ordine ad cognitionem, vt in vbicatione angelicâ, & vnione hypostaticâ animæ Christi Domini constat: ergo similiter inter duas substantias poterit esse diuersitas materialis & spiritualis, sine ordine ad cognitionem: non enim est excogitabilis ratio, cur inter duas res conuenientes in ratione accidentis, stet diuersitas materialis & spiritualis, non recurrendo ad vim intellectiuam; & inter duas res conuenientes in ratione substantiæ, non stet ea diuersitas, non recurrendo ad rationem intellectiuæ.

Confirmatur ex accidentibus spiritualibus non ordinatis ad cognitionem.

Confirmo Secundò. Res materiales aliquæ sunt cognoscitiuæ, aliquæ non; ergo materialitas non constituitur per repugnantiam cum cognitione; ergo neque è contrario spiritualitas, quæ est eius oppositum, constituetur per ordinem ad cognitionem: poterunt ergo esse aliquæ substantiæ spirituales non cognoscitiuæ; sicut inter materiales aliquæ sunt cognoscitiuæ, aliquæ non. Hinc infero, non rectè probari, Deus est spiritualis, ergo cognoscitiuus.

Res materiales alia cognoscitiua, alia non.

17 Obiicit quidam Thomista, à nemine ex antiquioribus negatum, immaterialitatem esse caussam intellectualitatis. Respondeo, ab hoc non lectos antiquos omnes: pro eâ enim sententiâ refert Aureolus multos, dist. 35. art. 2. Gabriel autem eam ibi tenet quæst. 1. art. 1. & pro eâ refertur Okam. Vt ergo probetur Deum esse intellectiuum, non spiritualitas, sed ratio entis à se, seu infiniti, assumenda est. Nam ens à se seu infinitum simpliciter debet habere omnem perfectionem simpliciter simplicem, qualis est vis cognoscitiua: ergo Deus est intellectiuus. Ex hac autem infinitate, seu ex eo quòd sit ens à se, infertur eum esse cognoscitiuum, non solùm sui ipsius, sed etiam creaturarum: quia & id pertinet ad perfectionem simpliciter simplicem. Nec reputo bonam esse rationem, quâ aliqui recentiores probant Deum seipsum cognoscere, eò

Etiam antiquiores mecum sentiunt.

Deus est cognoscitiuus sui & creaturarum.

18 quòd adæquatum intelligibile non debet excedere vel excedi in ipsâ ratione intellectualitatis à proprio intellectiuo: ergo si Deus est intellectiuus, maximè erit sui ipsius.

Hæc ratio, quæ sic proposita (vt & ab eius auctore proponitur) valde est obscura, facilè reiicitur inde, quia potentia visiua, v.g. est cognoscitiua, & ipsa est cognoscibilis; non tamen propterea ipsa est cognoscitiua sui ipsius. quod etiam in aliis sensibus locum habet: imò non video vllam repugnantiam in eo quòd detur de potentiâ absolutâ aliquis intellectus spiritualis, qui non sit cognoscitiuus sui, sed aliorum obiectorum à se; sicut multæ & ferè omnes cognitiones nostræ spirituales sunt cognitiones aliorum obiectorum, non tamen sui: ergo ex hoc capite, quòd Deus sit cognoscibilis, & ipse sit cognoscitiuus, non infertur illum esse cognoscitiuum sui.

Probatio cuiusdam reiicitur.

Dari posset intellectus impotens nosse se.

Probandum ergo id erit, vt paulò antè dixi, quia hoc maximè pertinet ad infinitam perfectionem Dei, & vim infinitam cognoscendi, vt se noscat, se fruatur, se amet. quòd verò sit etiam cognoscitiuus creaturarum, probatur eodem modo ex infinitâ perfectione ipsius, & supremâ creaturarum administratione, vt dixi suprà. An autem Deus sit obiectum suæ scientiæ, dicetur infra; vbi etiam, quomodo se & creaturas cognoscat, declarabitur.

Ex infinitâ perfectione Deus nouit se, & alia.

SECTIO II.

Scientia Dei est realiter idem cum ipso.

SCIENTIAM Dei realiter identificari cum ipso, & Ethnici Philosophi nouêre, Aristoteles 12. Metaphys. text. 36. quem Auerroës & alij Peripatetici sequuntur. Patres omnes in idem consentiunt. Concilium Rhemense apud Vasquez hîc disp. 120. cap. 2. id expressè definit contra Gilbertum Porretanum: ex Lateranensi in cap. *Firmiter*, de Summa Trinitate, vbi definitur Deum esse substantiam sine compositione, idem euidenter infertur. Ratio naturalis ei veritati suffragatur, quia Deo debet dari maxima perfectio quæ potest esse: hæc autem est, vt per suammet essentiam, & non per aliquid à se distinctum, cognoscat. 19

Scientia Dei realiter cum ipso identificatur.

Huius ratio adfertur.

Confirmo. Si Deus intelligeret per aliquid à se distinctum, iam Deus haberet se per modum subiecti perfectibilis, per eam scientiam, & consequenter esset imperfectus, quod repugnat, ergo intelligit per suam substantiam.

Confirmatur.

Hinc constat clarè, in Deo realiter neque esse potentiam radicalem, neque proximam, neque habitum, neque speciem impressam: quia hæc omnia includunt distinctionem realem inter ipsa & cognitionem. Neque item esse actum primum, aut secundum realem, propter eamdem rationem. Dicitur tamen Deus actus secundus intellectiuus, quatenus actualiter intelligit, non quia propriè sit actus secundus, proueniens à primo.

In Deo non est potentia radicalis, nec habitus, nec species impressa.

In Deo non est actus primus nec secundus realis.

Contra hæc posset obiici Primò, nullam cognitionem posse reflectere supra se: ergo cognitio de Deo distinguitur ab ipso. Verùm suprà ostensum est, antecedens esse falsum. Circa quod hîc 20

Obiectio, reiicitur.

Obseruo ab aliquibus responderi, ideò Dei cognitionem posse esse reflexam supra se, quia est spiritualis: Sola enim, inquiunt, materialitas impedit reflexionem. Quæ ratio vel inde clarè reiicitur, quia multæ sunt cognitiones spirituales, quæ ex suâ essentiâ habent, vt non possint reflectere supra se: omnes enim illæ, quæ non reflectunt de facto, nec possunt etiam diuinitus reflectere: nam cognitio non potest ampliùs cognoscere,

Circa eam quadam obseruanda.

cognoscere, quàm ea, quæ de facto cognoscit: essentia enim eius, iuxta sæpè dicta, est eius cognitio: ergo sicut non potest habere aliam essen-
21 tiam, non potest etiam habere aliam cognitionem, nec aliorum obiectorum: ergo sicut illis cognitionibus ex propriâ essentiâ prouenit, vt nequeant esse reflexæ supra se, licet id non proueniat ex materialitate; ita idem etiã posset cognitioni diuinæ prouenire, etiamsi sit spiritualis: ergo ex solâ spiritualitate id nõ rectè colligitur.

Meliùs obiectioni respondetur.

Meliùs ex dictis suprà respondetur, esse reflexam supra se, non repugnare cognitioni vt sic, etiam creatæ, ergo multò minùs repugnabit diuinæ. Secundò, etiamsi creaturæ ob limitatam virtutem, vel ob solam caussalitatem id repugnet; non tamen diuinæ, quæ infinita est in genere cognitionis: quod non haberet, si se ipsam non nosceret.

Obiectio secunda reiicitur infrà.

Secundò posset obiici, scientiam liberam posse à Deo abesse; ergo distinguitur ab ipso realiter, vel saltem pro priori naturæ, antequam Deus se determinaret ad hoc volendum, vel illud; potuit verè & realiter hoc aut illud velle; ergo habuit actum primum realem volitiuum, & eodem modo intellectiuum: nam etiam fuit realiter indifferens ad hoc vel illud cognoscendum; & nihil aliud est actus primus realis, quàm indifferentia realis ad hoc vel illud cognoscendum.

22 Vt huic argumento respondeat P. Herize fusè disputat, an cognitio libera sit per respectum rationis, an Deus ex suâ essentiâ sit actualis omnium cognitio, etiam futurorum, & quomodo. Ego tamen nunc ab his abstraho, quia pertinent ad quæstionem de voluntate; non debemus autem omnia præuertere, præsertim cùm in eodem volumine quæstionem illam habeas: si placuerit eam iam videre, vertendo aliquot folia, desiderio satisfacies; vbi quid ad totam obiectionem dicendum sit, constabit.

SECTIO III.

An detur in Deo actus primus intelligendi ratione nostrâ.

Statum quæstionis propono.

NOn quærimus, an ratione nostrâ sit in Deo actus primus realis: nam si verè non est, vt dixi sect. 2. non potest noster intellectus verè illum ibi concipere, nisi fingendo prorsus perinde, ac si diceremus, *Deus est compositus realiter.* Nec item quærimus, an possimus Deum concipere per speciem substantiæ creatæ intellectiuæ, non concipiendo illum ad similitudi-
32 nem actualis intellectionis. Hoc enim extra controuersiam est: possum enim dicere, *Deus est substantia intellectiua*, non dicendo, *Deus est actu intelligens.*

An in Deo sit prædicatum, quod sit proprium actus primi intellectus creati.

Est ergo quæstio, an in Deo sit verè & realiter aliquod prædicatum, quod sit proprium actus primi intellectiui creati, quódque non conueniat actuali intellectioni creatæ. Tunc enim ratione illius prædicati, quod in Deo realiter est, adiunctâ distinctione rationis, ex diuerso nostro conceptu, dicetur esse in Deo ratione nostrâ actus primus intelligendi: nam illi prædicato, vt sit actus primus, solùm deest distinctio ab actu secundo, & quia in Deo non est realiter illa distinctio, non est realiter actus primus: quia verò hæc distinctio est per rationem, illud prædicatum simul cum hac distinctione constituit cum Deo actum primum ratione nostrâ: sicut, quia ad vniuersale requiruntur duo, multiplicitas & vnitas, & à parte rei, licet detur multiplicitas, non datur vnitas, nisi per rationem; ideò per rationem solùm datur vniuersale.

SVBSECTIO I.

Necessaria quædam obseruatio.

Quæstionis status declaratur.

DE hac difficultate omnium, quos viderim, 24
fusissimè egit P. Herize, & quidem cùm omnino videatur esse contrarius sẽtẽtiæ quam infrà ponemus, re tamen ipsâ non discrepat ab illâ, nisi fortè solo nomine. Quod vt intelligas, & perfectè calleas quæstionis statum, aduerte, ab illo in tantum negari omne prædicatum proprium actus primi, in quantum nullum potest assignari prædicatum in Deo, quod non conueniat realiter illius actuali intellectioni: ergo nullum erit prædicatum proprium actus primi, quandoquidem omnia sunt communia, etiam actui secundo, seu actuali intellectioni diuinæ; & vt summum (inquit) potest abstrahi aliquod prædicatum logicè commune tam intellectioni actuali, quàm naturæ diuinæ. Quod non sufficere, ad ponendum in Deo prædicatum proprium actus primi, fusè probat disp. 2. cap. 3. per aliquot §§.

P. Herize verè, sed extra quæstionem discurrit.

Ego non dubito, in hoc sensu verissimam esse eam doctrinam, at quàm veram, tam extra difficultatem præsentem: quis enim, cùm ex fide supponatur, in Deo non esse actum primum realem, potest quærere, an in Deo sit prædicatum proprium actus primi, quòd prædicatum non conueniat realiter actui secundo diuino? hoc enim ipso iam poneretur actus primus & secun- 25
dus realiter distincti, cuius oppositum ex fide statutum erat. Nec in hac quæstione oportebat tam fusè laborare, & licet semper videatur hic Auctor docere, nec per rationem dari actum primum radicalem, &c. idque passim repetat, vnde (vt suprà dixi) semper videatur opponi sententiæ infrà ponendæ; re tamen, dum probat conclusionem, semper recurrit ad id, quod paulò antè dicebam de actu primo reali. Facit enim tale argumentum:

Argumentum Patris Herize.

Vt ponatur in Deo actus primus ratione nostrâ, debet poni aliquod prædicatum proprium actus primi increati, quod non sit etiam realiter commune intellectioni increatæ, seu actui secundo increato: atqui tale non potest poni, ergo, &c. Vides, vnicum fundamentum seu probationem eam esse, quòd nõ detur aliquod prædicatum realiter proprium actus primi increati, quod non sit etiam realiter cõmune actui secundo increato, vt anteà ego do-
cebam. Vnde quando ei obiicitur dari in Deo, *esse* 26
substantiam à se personatam, & hoc esse prædicatum actus primi; respondet illud prædicatum etiam realiter conuenire actuali intellectioni diuinæ, ideóque non esse proprium actus primi.

Quædam circa hanc quæstionem obseruanda.

Aliter ergo quæstio proponenda est, & in primis obseruandum, quando quærimus an in Deo realiter sit aliquod prædicatum proprium actus primi, & non commune actui secundo, non debere sumi actum primum & secundum ipsius Dei: cùm enim hi duo non distinguantur, frustrà quæritur aliquid realiter proprium vnius, & non alterius, vt paulò antè dixi:

Actus primus & secundus non debent sumi in Deo, sed in creaturis.

debent ergo sumi actus primus & secundus, vti sunt realiter distincti inter se, v. g. substantia angelica, & eius actualis intellectio; & in eâ debemus quærere, quæ sint prædicata propria realiter substantiæ intellectiuæ, vt condistinctæ ab

 actuali

vbi realiter distinguuntur.

actuali intellectione; & quæ sunt propria actualis intellectionis, vt condistinctæ à substantiâ intellectiuâ. cognitis autem eis distinctis prædicatis ascendendum ad Deum, & videndum, an aliquod ex illis prædicatis sit in Deo formaliter: si enim in Deo formaliter repetitur aliquod prædicatum, proprium substantiæ intellectiuæ angelicæ vt intellectiuæ, & quo Angelus differat ab actuali intellectione; iam eo ipso reperimus in Deo prædicatum proprium actus primi, vt condistincti ab actu secundo; condistincti, inquam, vbi hi duo actus condistinguuntur: nam vbi non distinguuntur, non potest vnus præ alio habere prædicatum vllum proprium, vt ex terminis patet; & licet illud prædicatum in Deo realiter existens non constituat actum primum realiter: nam actus primus realis creatus, præter illud prædicatum, requirit realem distinctionem, quæ in Deo non est, ideóque diximus suprà, non dari in Deo actum realem primum; at cognitum illud prædicatum solùm, siue per præcisiones formales, siue per obiectiuas (de quo iam non disputo) quia per illam cognitionem distinguitur ratione ab actuali intellectione, aduenit illi prædicato quod ei deerat, vt constitueretur adæquatè in ratione actus primi: à se enim iam habebat, esse proprium actus primi creati, deerat sola distinctio, quæ per præcisionem illi aduenit: ideò dicitur ratione nostrâ actus primus, quia per rationem in esse talis completur, vt num. 23. explicui, exemplo vniuersalis. Hic est verus & vnicus sensus quæstionis huius, si aliquis alium posuerit, quæstio fortè erit de nomine, vel, explicatis terminis, nullam prorsus habebit difficultatem, prout dixi de illa, quam proponit P. Herize.

Quomodo prædicata propria actus primi & secundi creati deprehendantur.

27 *quomodo applicentur Deo.*

Prædicatum illud in Deo realiter existens non constituit actum primum realiter.

Solum est fundamentum, vt per rationem ab actuali intellectione distinguatur, & constituatur in ratione actus primi.

28

Vtilitas huius obseruationis.

Hæc obseruatio valdè necessaria est, ad quæstionem post hanc tractandam, an formaliter ratione nostrâ essentia diuina consistat in actuali intellectione, an verò in aliquo alio prædicato ratione priori, quæ etiam ob defectum præcedentis obseruationis, non benè ab Herize deciditur.

Potest esse quæstio vel de prædicato actus primi virtualiter & obiectiuè præciso, vel de præciso solùm per rationem.

Addo tandem, duplicem hîc posse esse quæstionem; vnam, an hoc prædicatum in Deo, ratione nostrâ distingui possit, virtualiter seu obiectiuè ab ipso actu secundo, seu ab ipsâ actuali intellectione: alteram, an solùm distinguatur ratione nostrâ ratiocinante, ad modum quo in creatis alibi docui, distingui animalitatem à rationalitate. de quâ diuersitate præcisionum, suprà fusè egi, à num. 5. disp. 9. quæ omnia semper debent præ oculis haberi. Hoc posito, dico me non agere de distinctione virtuali & obiectiuâ (& fortè etiam Herize solùm in hoc sensu locutus est, ideóque minùs nobis aduersatur) sed solùm de alterâ per rationem, in ordine præcisè ad diuersos terminos, cuius rationem ampliùs infrà declarabo.

29 *His ago de distinctione tantùm rationis.*

SVBSECTIO II.

Datur in Deo prædicatum actus primi.

Aureolus negat cum aliis, & recentiores è nostrâ Societate.

AVREOLVS in 1. dist. 35. 1. p. art. 3. negat in Deo tale prædicatum: post ipsum multi abiere recentiores è nostrâ Societate. Fundamentum est, quia actus primus realis intelligendi, nullum aliud prædicatum proprium sibi vendicat, quàm ordinem realem ad actum secundum; sed hic ordo non est in Deo, vt ostendimus, ergo. Probatur maior, in quâ sola est difficultas, quia in animâ rationali, v.g. inuenitur & esse spirituale, vitale, & intellectiuum; vitalitas autem & spiritualitas conuenit etiam intellectioni creatæ, quæ est intellectiua vt *quo*. Præterea solùm habet anima vt sit productiua, seu receptiua intellectionis, & hoc est prædicatum illi proprium: hoc autem consistit formalissimè in illo reali ordine ad intellectionem; præter hunc autem realem ordinem, nullum est prædicatum actus primi proprium. Confirmant. Actualis intellectio non potest habere prædicatum proprium actus primi, aliàs iam non erit proprium, sed commune: ergo Deus qui est actualis intellectio, non potest habere prædicatum proprium actus primi. 30

Fundamentum huius sententiæ.

Confirmatur.

Hoc argumentum soluetur, ostendendo quid sit illud aliud prædicatum, de quo statim. Confirmatio laborat æquiuocatione, quam sustuli subsect. 1. arguit enim ab intellectione creatâ ad increatam: nam licet creata intellectio, quæ verè & realiter est distincta ab actu primo, non possit habere prædicatum, quod sit proprium actus primi cui opponitur; Deus tamen, qui, vt dixi, ex defectu distinctionis non est propriè actus primus neque secundus, benè potest imò debet habere prædicata propria actus primi creati, & secundi etiam creati, solâ exceptâ distinctione, ex cuius defectu diximus non dari in Deo realiter actum primum neque secundum. 31

Argumentum soluo infrà.

Confirmatio æquiuocat.

Sit ergo secunda contraria & vera sententia P. Suarij disp. 30. Metaphysic. sect. 15. P. Arrubal 1. p. disp. 18. cap. 4. Capreoli apud ipsos, & nonnullorum recentiorum, qui admittunt in Deo tale prædicatum proprium, licet quod illud sit, non omnes æqualiter explicent. Capreolus ait, illud esse perfectionem intellectualitatis fixam & permanentem, quæ non conuenit intellectioni creatæ, quæ est transiens & citò desinens. Sed hoc facile reiicitur: nam visio beata est creata intellectio, & tamen perpetua: ergo ista perpetuitas non est propria actus primi creati. Confirmo ex communiori sententiâ docente, cognitionem Angeli de seipso perpetuò in illo durare. ita omnes ferè Thomistæ: ergo non est proprium actus primi creati, habere perfectionem intellectualitatis fixam & permanentem.

Contraria & vera sententia affirmat.

Datur in Deo tale prædicatum.

Explicatio aliquorum refutatur.

P. Suarius ait illud esse vim intellectiuam, vt præscindit à principio reali intellectionis: sed neque hoc satisfacit, quia hæc vis intellectiua, præscindens à principio productiuo intellectionis, etiam conuenit ipsi actuali intellectioni creatæ, quæ habet vim intellectiuam, præscindentem à principio reali intellectionis. Secundò quis argueret, A parte rei non datur ea præcisio, ergo nec datur prædicatum in eâ consistens. Quòd si dicas, prædicatum consistere in fundamento præcisionis eius, deberes ostendere quale illud esset. Hoc tamen secundum argumentum non vrget, quia respondere potest P. Suarius, fundamentum illud esse conuenientiam cum re intellectiuâ, quæ vt sic non est realiter principium intellectionis: ideò ergo sufficiat contra Suarium argumentum primum. 32

P. Suarius ait esse intellectiuum præscindens à productiuo realiter.

Hæc ratio est communis intellectioni creatæ.

P. Arrubal distinguit virtualiter actum primum ab actu secundo; & hinc explicat illud prædicatum, quòd sit virtualis productio intellectionis: hoc enim non conuenit intellectioni creatæ, quæ nec virtualiter nec realiter se producit.

P. Arrubal ait esse virtualem productionem intellectionis.

Modus hic explicandi reiicitur à nonnullis, eò quòd productio virtualis in Deo dicit imperfectionem; ergo non est admittenda. hæc tamen

Putant aliqui productionem virtualem

dicere imperfectionem in Deo.

tamen impugnatio non videtur bona: admittunt enim eius Auctores intellectionem, sine vllâ imperfectione, præcedere virtualiter volitionem. vnde argumentor, Ergo ex hac parte

33 *Contra Primò: Saltem processio virtualis posset poni.*

etiam sine imperfectione, posset præcedere in Deo actus primus ipsam actualem intellectionem: hoc autem admisso, benè Arrubal explicaret suam sententiam, etiam negatâ virtuali productione, si diceret præcessionem virtualem: nam ipsum præcedere virtualiter intellectionem, est proprium actus primi creati: actus enim secundus non solùm se non producit, sed neque præcedit se virtualiter. Adde, neque productionem virtualem benè negari: nam sicut hi admittunt, per volitionem virtualiter subsequentem reddi Deum volentem, ita posset Arrubal dicere, per intellectionem virtualiter subsequentem illud prædicatum, reddi Deum intelligentem; positâ autem virtuali præcedentiâ eius prædicati, non esse rationem cur negetur virtualis productio, vt paulò pòst ampliùs declaro.

Contrà Secundò: Admissâ virtuali præcedentiâ, non benè negatur virtualis productio.

34 *Replica: Virtualis productio consistit in eo, si possibilis esset realis distinctio: quæ ea, ut eam productionem destruit.*

Diceret fortè quis, virtualem hanc productionem inintelligibilem esse: si enim dicas, eam in hoc consistere, quòd si per impossibile realiter distingueretur actus primus ab actu secundo, realiter iste produceretur ab illo. Contrà, quia hoc est prædicatum chimæricum: nam in primis absolutè de facto nihil potest operari, neque item sub conditione impossibili: nam si illa conditio poneretur, destrueretur hoc prædicatum: ergo nec tunc posset aliquid efficere. Quòd verò destrueretur, patet: nam si daretur hæc distinctio realis in Deo, non esset hic Deus, & consequenter omnia prædicata, quæ nunc habet, perirent, & in alia mutarentur: ergo etiam inter illa hoc prædicatum huius intellectionis periret, ergo tunc non existeret, ergo nec tunc esset caussa intellectionis. quale est ergo prædicatum productiuum, quod petit ad operandum conditionem, quâ ipsum destruitur?

35 *Datâ semel distinctione virtuali, facilè concipitur vnum esse principium.*

Nihilominùs tamen puto, hoc argumentum non esse efficax, quia semel positâ distinctione virtuali vnius prædicati ab alio, non repugnat concipere vnum esse principium virtualiter alterius: eo enim modo, quo duo distinguuntur inter se, poterit benè vnum alterius esse principium, vt infrà dicemus de intellectione respectu volitionis: intellectio enim est prior volitione, vt dicam infrà disp. 46. à num. 61. perinde enim se habet ad multa, ac si realiter esset prior. præterea exigit volitionem, & hæc ab eâ quasi promanat: nam cognitio obiecti præsupponitur ad amorem, non è contrario amor ad cognitionem; ideò arguitur benè à priori, *Ideò amat Deus se ipsum, quia se cognoscit*: falsè autem dicitur, *Ideò se cognoscit, quia se amat*: omne enim volitum est præcognitum: ergo potest rectè admitti virtualis ea productio seu emanatio, ergo ex hoc capite non repugnat prædicatum illud quod P. Arrubal posuerat.

Exemplum in intellectione, & volitione.

Amor supponit necessariò cognitionem.

36

Reiicitur Arrubal, negando distinctionem virtualem.

Reiiciendus ergo tantùm erit argumento à nobis sæpè superiùs facto, & infrà repetendo, hanc scilicet distinctionem virtualem non ponendam, nisi vbi dantur prædicata realia contradictoria; nullum autem esse fundamentum ad ea ponenda inter intellectionem & prædicata præcedentia ratione (vt fusiùs infrà ostendam) ergo nec poni debet ea productio virtualis, quæ sine distinctione virtuali intelligi non potest.

SVBSECTIO III.

Quale sit hoc prædicatum.

NON solùm vnum, sed & tria huiusmodi prædicata in Deo reperio, & quartum fortè addi poterit. Primum sit, quia in actu primo radicali intelligendi creato reperitur esse intellectiuum vt quod: in quo differt ab actu secundo, qui non est intellectiuus vt quod, seu non est id quod intelligit, sed quo intelligitur: Deus autem verè ac realiter est intellectiuus vt quod; ergo datur realiter in Deo prædicatum proprium actus primi creati radicalis.

Quatuor talia prædicata in Deo. Primum prædicatum, intellectiuum vt quod.

Obiicies: Denominatio intelligentis vt quod prouenit ab ipsâ actuali intellectione, ergo non est prædicatum ab ipsâ intellectione, seu ab actu ipso secundo distinctum. Respondeo *esse intellectiuum vt quod*, duo dicere, vnum in recto, aliud in obliquo. In recto dicit subiectum capax huius effectus formalis intelligentis; in obliquo dicit ipsam intellectionem: illa ergo capacitas, quæ dicitur in recto, non prouenit formaliter ab actuali intellectione, sed subiectum eam habet à semetipso. Vnde licet intellectio vniatur lapidi, non faciet illum intelligentem vt quod, quia non reperit in illo capacitatem. Deus ergo non solùm habet intellectionem, sed verè & realiter est capax, vt sic dicam, effectus formalis intelligendi, & consequenter intellectiuus vt quod.

Obiectioni respondetur.

37 *Intellectiuum vt quod dicit in obliquo intellectionem, in recto capacitatem.*

Obiicies Secundò: Hæc capacitas non dicit antecessionem respectu intellectionis; ergo non constituit actum primum in Deo, quia hic vt talis debet antecedere. Respondeo, eam capacitatem in Deo non antecedere realiter, ratione tamen nostrâ constitui antecedentem, vnde dixi suprà, totum actum primum non esse in Deo realiter, quia non est realis antecessio; at prædicatum hoc vt tale non requirit antecessionem, ideò in Deo tale prædicatum datur realiter, licet non sub denominatione actus primi realis. 38

Satisfit obiectioni secundæ.

Illa capacitas ratione antecedit intellectionem.

Secundum prædicatum est esse substantiam intellectiuam: nam actus secundus creatus non est substantia intellectiua, sic verò actus primus radicalis: Deus autem verè & realiter est substantia intellectiua: ergo in hoc conuenit cum actu primo reali creato, seu cum naturâ rationali vt condistinctâ ab actuali intellectione.

Secundum prædicatum; substantia intellectiua.

Tertium est, vt sit substantia personata: nam hoc etiam est proprium actus primi radicalis intellectiui, qui naturâ suâ petit terminari personalitate, quo differt ab actu primo radicali non intellectiuo, qui non petit personalitatem, sed suppositalitatem: hoc autem prædicatum procul dubio non conuenit actuali intellectioni creatæ, quia hæc non est personata, nec petens personalitate terminari. Hoc tertium prædicatum displicet nonnullis, eò quòd in illo explicatur in Deo diuersitas naturæ intellectiuæ à non intellectiuâ per ordinem ad personalitatem; cùm tamen è contrario differentia personalitatis à suppositalitate explicetur per ordinem ad naturam rationalem. vnde videmur nos committere circulum in hoc prædicato. Admitto libenter his auctoribus, nos non habere modum alium explicandi personalitatem, quàm per ordinem ad naturam rationalem, quia personalitas per se est nobis incognita. Hinc tamen non infertur, ipsam personalitatem solùm differre quasi denominatiuè à solo subiecto: habet enim ipsa in se

Tertium prædicatum; substantia personata.

39 *Personalitas per ordinem ad naturam rationalem explicatur.*

Personalitas & suppositalitas in se differunt.

 prædicata

prædicata formalia intrinseca & essentialia, per quæ differt à suppositalitate irrationalis naturæ: ergo in Deo verè & realiter datur prædicatum hoc naturæ rationalis, scilicet, exigentia personalitatis, provt distinctæ à suppositalitate, licet nos non possimus explicare in quo consistat illud prædicatum diuersum, quia non videmus in ipsamet personalitatem, aut effectus illius in se.

40 *Confirmatur explicationis ratio.*

Confirmatur. Non solùm personalitas & suppositalitas differunt inter se, eò quòd vna respiciat naturam rationalem, alia irrationalem; sed etiam ipsæ naturæ differunt inter se, quia vna respicit personalitatem, alia suppositalitatem; illa, quæ respicit personalitatem, est natura rationalis, altera verò irrationalis: ergo Deus præcisè per hoc quòd petit personalitatem, differt ab omni naturâ irrationali, & conuenit cum omni rationali: hoc autem habet verè & realiter, ergo habet verè & realiter prædicatum proprium naturæ rationalis vt condistinctæ, & ab irrationali & actuali intellectione; licet non possimus, vt dixi, explicare propriam differentiam personalitatis in se ipsa. Possumus tamen, vt magis circulum vitemus, hoc modo explicare illud prædicatum: *Deus est substantia petens terminari subsistentiâ diuersâ à suppositalitate:* per hoc enim rectè explicatur differentia ipsius à naturâ irrationali, & non committitur circulus in explicatione personalitatis.

Deus est substan ia petens terminari subsistentiâ diuersâ à suppositalitate.

41 *Quartum prædicatum, intellectiuum subsistens.*

Quartum prædicatum proprium actus primi creati est, quod nonnulli recentiores posuere in Deo, esse substantiam intellectiuam subsistentem. vbi licet *τὸ subsistens* conueniat etiam naturæ irrationali, esse tamen substantiam intellectiuam, proprium est naturæ rationalis; hoc autem datur in Deo verè & realiter; ergo datur in Deo proprium prædicatum naturæ rationalis.

Obiectio prima contra hæc prædicata dissoluitur.

Contra hæc quatuor prædicata obiicies Primò: Hæc omnia conueniunt diuinæ intellectioni, ergo non sunt propria actus primi. Distinguo consequens: non sunt propria actus primi creati vt distincti à secundo, nego consequentiam, & hoc solùm in præsenti intendimus: non sunt propria actus primi creati vt comparati cum Deo, concedo consequentiam: imò hoc est quod nos volumus, scilicet realiter in Deo esse idem ea duo prædicata, per quæ actus primus creatus ab actu secundo creato distinguitur. Vide quæ dixi in obseruatione subsectionis primæ contra Patrem Herize.

42 *Obiectio secunda refutatur.*

Obiicies Secundò: Intellectio diuina etiam ratione nostrâ est substantia intellectiua vt quod; ergo neque ratione nostrâ distinguuntur in Deo illa prædicata ab actuali intellectione; ergo nec potest etiam esse actus primus ratione nostrâ.

Responsio prima: intellectio diuina non est formaliter substantia intellectiua.

Primò respondeo, negando antecedens: possum enim concipere intellectionem Dei etiam diuinam, si præcisè illam concipiam à se, licet nullo modo concipiam illam in ordine ad subsistentiam aut personalitatem, aut vt naturam, vel substantiam intellectiuam vt quod.

Circa nomen substantiæ notanda. *Substantia vel accipitur provt dicit negationem subiecti inhæsionis, vel pro primo constitutiuo rei:*

Pro quo aduerte, nomen *substantia* dupliciter posse accipi, vel provt dicit negationem subiecti inhæsionis, & sic est necessum, in omni conceptu prædicati diuini, includi rationem substantiæ; vel pro naturâ seu primo constitutiuo rei, & vt sic, non est necessum vt omnia prædicata diuina concipiantur sub ratione substantiæ seu naturæ. In præsenti autem dum hoc prædicatum proprium actus primi in Deo ponimus, loquimur de substantiâ, provt est idem cum naturâ. Quo sensu omnino nego, non posse intellectionem Dei concipi, nisi sub conceptu substantiæ aut naturæ: sicut enim alia attributa possunt concipi, non sub conceptu naturæ; ita necessum non est vt concipiatur ratione nostrâ per conceptum concreti substantialis intelligentis, miserentis, sed in abstracto, intellectio, misericordia: tunc autem non concipitur vt intelligens vt quod, miserens vt quod, &c. licet re ipsâ sit natura, & intelligens, miserens, &c.

& sic idem est cum naturâ.

43 *Exemplum in attributis.*

Secundò respondeo, etsi intellectio diuina ratione nostrâ includeret ea prædicata, adhuc conclusionem nostram saluam esse. quia solùm intendimus, in Deo dari realiter prædicata aliqua actus primi creati, provt condistincti ab actu secundo creato; hoc autem clarè ostensum est: nam licet ea prædicata includantur in conceptu intellectionis diuinæ quà diuinæ, non tamen ideò non erunt in Deo. Præterea, cùm ea prædicata possint concipi ante actualem intellectionem, licet è contrario hæc non possit concipi sine illis, datur sufficiens distinctio, vt ratione nostrâ possint ea prædicata actum primum in Deo constituere: nam ad hoc non est necessaria distinctio rationis mutua, seu adæquata ab actu secundo. quod manifestè declaro exemplo entis: vt enim hoc sit superius ad differentias, sufficit quòd possit concipi sine illis, licet hæ nequeant sine ente. & magis ad nostrum propositum, eo ipso quòd anima (idem est de quacumque formâ substantiali) non includat hominem, licet è contrario homo includat animam; sufficit tamen hæc quasi distinctio, seu separabilitas non mutua, vt anima dicatur caussans hominem, si suam vnionem caussaret, vt de facto eam caussat in nutritione. eodem ergo modo, quia ea prædicata non includunt ratione nostrâ actualem intellectionem, licet è contrario includantur in eâ, poterunt concipi ratione nostrâ per modum principij, aut actus primi, respectu intellectionis.

Responsio secunda. *Dat intellectionem includere ea prædicata.* *Licet intellectio non possit concipi sine illis, hæc tamen possunt concipi sine intellectione.*

44 *Præcisio inadæquata potest constituere actum primum.* *Exemplum entis.* *Item exemplum animæ.*

45 *Quid de possibili creaturâ, quæ per seipsam esset intelligens.*

Obiicies Tertiò: Potest aliqua creatura per suam substantiam esse actu intelligens, ergo illa prædicata suprà enumerata possunt conuenire actuali intellectioni, etiam creatæ: talis enim substantia esset intellectio, & consequenter haberet ea intellectio prædicata omnia substantiæ, ideòque ea prædicata non erunt propria actus primi etiam creati.

Concedo antecedens, & nego consequentiam, si de actu primo, vt condistincto ab actu secundo, loquamur: nam exemplum positum est in casu, quo non esset verè & realiter actus primus & secundus; sed illa substantia quoad hoc esset perinde ac Deus; nos autem loquimur in casu, quo intellectio distinguatur à substantiâ: tunc enim omnino repugnat vt ea prædicata suprà enumerata conueniant actuali intellectioni. vide obseruationem subsect. primæ.

Circa distinctionem inter actum primum & secundum aduertenda: eam esse rationis ratiocinata.

Aduerte Primò, distinctionem hanc rationis in Deo, inter actum primum & secundum, non esse præcisè ex diuersitate conceptuum, sicut est inter hominem & animal rationale, vbi ad nulla connotata comparatur homo, ad quæ non comparetur animal rationale; sed esse distinctionem, qualis est inter misericordiam & iustitiam, inter animal & rationale: licet enim per vtrumque conceptum eadem entitas omnino cognoscatur (vt diximus agentes de præcisionibus) per vnum tamen comparatur ad connotata realiter diuersa ab his ad quæ per alium. Ita in præsenti

46

Totus Deus alio conceptu comparatur ad actum primum, alio ad secundum creatum.

præsenti per vnum conceptum comparatur Deus cum actu primo creato, & per alium cum actu secundo etiam creato: qui termini realiter numero, specie, fortè etiam genere, distinguuntur; sicut etiam punitio & subleuatio miseriæ, cum quibus comparantur iustitia & misericordiæ, realiter specie differunt.

Actus primus in Deo non cognoscitur, sed fit per conceptum.

Aduerte Secundò, actum, quo concipio in Deo illud prædicatum primò & directè, non cognoscere in Deo actum primum, sed illum constituere. Nam cùm actus primus, vt talis, vltra illud prædicatum includat distinctionem rationis, quæ fit formaliter per meum actum concipientem illud prædicatum sine alio; hic autem actus non sit reflexus supra se; inde fit vt non cognoscat illud prædicatum vt condistinctum; sed in actu exercito illud distinguat, ideóque nec concipiat actum primum in Deo,

47 *Exemplum actus facientis vniuersale.*

sed constituat: sicut actus, quo concipio confusè animal, non concipit genus, sed illud constituit formaliter seipso, id est, suo modo confuso cognoscendi: supra quem modum ille actus non reflectitur, sed alter posteà superueniens, de quo egi fusiùs in materia de Vniuersalibus.

Obiectioni contra iam dicta respondetur.

Obiicies: Vita intellectiua diuiditur per actum primum & secundum: ergo non possum concipere vitam intellectiuam determinatam, qualis est Dei, nisi illam concipiam per modum actus primi, vel per modum actus secundi: ergo ille ipsemet conceptus debet prædicatum illud noscere vt actum primum.

Vita intellectiua vt sic, varia diuisiones.

Respondeo, vitam intellectiuam vt sic habere multas diuisiones adæquatas: vna est in vitam in actu primo, & vitam in actu secundo: altera, in vitam à se, & vitam ab alio. vt ergo concipiam vitam intellectiuam determinatam, sufficit si illam concipiam per secundam diuisionem in Deo, vt à se: in creaturis, vt ab alio:

48 *Deus concipitur, vt vita intellectiua, à se præcisè.*

licet tunc nihil cogitem de priori diuisione vitæ in actu primo, & in actu secundo: sicut è contrario, has duas vitas in actu primo & actu secundo, possum concipere non conceptâ secundâ diuisione in vitam à se, & vitam ab alio, quod fieri potest, vbicumque aliqua ratio superior habet multas diuisiones adæquatas, vt in ente: quia enim adæquatè potest diuidi, vel in ens à se, & in ens ab alio: vel in substantiam & accidens: possum iuxta vnam diuisionem concipere ens determinatum, v.g. substantiam, præscindendo ab vtroque membro alterius diuisionis *à se*, & *ab alio*, non cogitando an ea substantia sit creata, an increata, seu an à se, an ab alio.

SVBSECTIO IV.

An detur in Deo actus primus proximus intelligendi.

EGIMVS de actu radicali, seu substantiali, iam ad proximum seu accidentalem venia-
49 mus: hic autem potest esse triplex: potentia ipsa, si hæ distinguantur in creaturis, species impressa, & habitus. Qui substantialem actum primum Deo denegant, à fortiori & proximum: alij verò illum ponentes, hunc tamen negant.

Aliqui substantialem actum primum Deo dant, proximum autem negant.

Fundamentum horum est, quia intellectus distinctus ab animâ solùm potest habere vt prædicatum proprium, supplere defectum ipsius animæ: sed in Deo non suppletur realiter talis defectus: ergo nec est realiter tale prædicatum proprium intellectus creati distincti. Similiter species impressa solùm habet substitui loco obiecti improportionati: at respectu Dei nulla talis est substitutio realiter, quia nullum est obiectum ipsi improportionatum, ergo nec prædicatum proprium speciei. Tandem habitus nec distinguitur à speciebus, nec aliud dat quàm posse operari facilè. quod non est proprium habitus: nam lapis est facilis ad descensum ad centrum: ergo non est in Deo prædicatum proprium habitus intellectualis.

Mali putant, prædicatum intellectus & speciei supponere impotentiam: item habitum facilitare vt sic, facilitate etiam communi grauitati aut leuitati.

Hæc tamen doctrina quoad omnes suas partes displicet; & quidem, quoad vltimam de habitu; videtur duo in vnum confudisse, scilicet & esse facile vt sic, & esse facile ad intelligendum; nullus tam stultè discurrit, vt dicat proprium prædicatum habitus esse, facilitare vt sic, abstrahendo ab eo quòd facilitet sursum vel deorsum, sed facilitare ad intelligendum: hoc autem, vt credo, non tribuetur lapidi ab arguente. Nec video in hoc specialius mysterium, quàm in prædicato actus primi radicalis, scilicet, esse *intelligens vt quod*, quod ab his Auctoribus Deo conceditur: nam etiam in illo possumus dicere, *denominari vt quod* absolutè conuenire lapidi, & aliis rebus: ergo sicut ipsi dicent, prædicatum illud proprium non esse denominari vtcumque, sed denominari intelligens, ita in præsenti dico, prædicatum proprium habitus non esse reddere facile vtcumque, sed facile ad intelligendum. 50

Prædicatum habitus est facilitare ad intelligendum; vel amandum.

Instantia ad hominem.

Notanda pro quæstione.

Vt ergo ostendamus, quo pacto Deo conueniant prædicata actus primi proximi; aduerte, potentiam intellectiuam, si ab anima distinguatur, hoc habere, vt scilicet fundet proximam capacitatem ad intelligendum, ex parte ipsius intelligentis, per quod prædicatum differt ab animâ, seu actu primo radicali: hic enim non fundat proximam non repugnantiam, quia tamen per hoc prædicatum præcisè sumptum non differt potentia ab ipsâ intellectione, nam & hæc communicat proximam non repugnantiam ad intelligendum, debet illud prædicatum, vt sit proprium actus primi, vt condistincti ab intellectione, sic explicari, ***Proxima non repugnantia ad intelligendum potens expressè concipi ante actualis intellectionis conceptum:*** quo iam differt ab ipsâ intellectione, quæ expressè non potest concipi, nisi sub conceptu intellectionis. 51

Prædicatum intellectus in eo consistit, quòd sit non repugnantia proxima ad intelligendum, potens expressè concipi ante actualem intellectionem.

Datur in Deo prædicatum potentiæ proximæ intellectiuæ.

Hoc prædicatum realiter esse in Deo, patet: nam in primis est proximè capax ad intelligendum, seu proximè non repugnans intelligere, vt ex terminis patet; aliunde autem realiter est conceptibilis, sine conceptu expresso intellectionis: nam licet ipsa cognitio, quâ illum expressè concipio vt intellectiuum, antequam eum concipiam vt actu intelligentem, non sit realiter in Deo: capacitas tamen vt possit sic cognosci sine conceptu expresso intellectionis, realiter est in ipso Deo: ergo habet realiter prædicatum proprium potentiæ intellectiuæ distinctæ. Porrò posse Deum concipi, vt non repugnantem proximè intelligere, sine conceptu expresso intellectionis, ostendimus subsect. præcedenti: & nunc breuiter ita confirmatur. Nam eo ipso quòd concipiam hanc proximam non repugnantiam vt à se, & non ab alio, concipio illam vt propriam Dei: ibi autem non fit conceptus actualis intellectionis, ergo. 52

Potest Deus concipi vt non repugnans proximè intelligere, sine expresso conceptu intellectionis.

Prædicatum proprium speciei impressæ ponitur in Deo.

Pari ratione in Deo ponitur prædicatum proprium speciei impressæ, scilicet proxima non repugnantia ad intelligendum ex parte obiecti

præscindibilis in conceptu expresso ab actuali intellectione: per illam particulam *ex parte obiecti*, fit illud prædicatum proprium speciei, & distinctum à potentiâ, quæ non complet ex parte obiecti; hanc autem non repugnantiam dari in Deo, est certo certius.

53 *Circa hoc prædicatum notandum.* Circa quod aduerte, non sumi in hoc prædicato speciem impressam, provt distinctam ab ipso obiecto: nam vt sic, prædicatum paulò antè immediatè positum, non est proprium illius; conuenit enim & ipsi obiecto, quando per se immediatè concurrit; est ergo prædicatum commune tam obiecto quàm speciei, vt condistinctis à potentiâ; an verò detur aliquod proprium speciei vt condistinctæ ab obiecto, dubium. Fortasse aliquis id negaret, eò quòd species vt condistincta ab obiecto, solùm habet concurrere loco obiecti, respectu autem Dei nihil supplet defectum obiecti: omnia enim illi sunt proportionata.

Est in Deo prædicatum speciei, vt distinguitur ab obiecto. Nihilominùs tamen non dubium, quin etiam detur tale prædicatum: nam species, vt condistincta ab obiecto, habet hoc, vt fundet non repugnantiam ex parte obiecti, ad cognoscendum tamen aliquid à se distinctum: obiectum enim 54 complet è contrario ad sui cognitionem: atqui Deus non solùm est ex parte obiecti completus ad cognitionem sui, sed & ad cognoscenda alia à se: ergo habet prædicatum proprium speciei etiam vt condistinctæ ab obiecto.

Habet Deus prædicatum proprium obiecti. Vnde etiam concluditur habere prædicatum proprium obiecti, tum quia Deus est completus ex parte obiecti ad cognitionem sui, tum quia ad sui & creaturarum cognitionem ex parte obiecti est proximè completus, sine specie intermediâ; complere autem ad cognitionem ex parte obiecti sine specie intermediâ, est proprium obiecti prædicatum, quo ab ipsâ specie differt & à potentiâ. *Replica resoluitur.* Replicabis, Etiam species complet ex parte obiecti sine specie intermediâ; ergo id non est proprium prædicatum obiecti. Distinguo antecedens: complet sine aliâ specie à se distinctâ, concedo antecedens; simpliciter sine specie intermediâ, nego antecedens: ipsa enim est species, vnde nego consequentiam, scilicet non esse proprium prædicatum obiecti, complere sine specie intermediâ.

Prædicatum habitus habet Deus. Tandem de habitu idem suadetur (siue distinguatur à speciebus impressis, siue non) quia 55 prædicatum proprium habitus, est dare ad intelligendum sine vllâ difficultate proximam non repugnantiam præscindibilem ab actuali intellectione per conceptum expressum; hoc autem totum est in Deo: nam sine vllâ difficultate proximè habet non repugnantiam ad intelligendum, vt per se patet; & in eo conceptu non est necessarium concipere actualem intellectionem expressè: ergo datur in Deo prædicatum proprium habitus.

Obiectionibus respondendum vt suprà. Hic possunt obiici quæ contra actum primum radicalem suprà obiecta sunt; scilicet, hæc prædicata conuenire realiter intellectioni diuinæ; item, posse esse substantiam quæ non indigeat specie impressâ distinctâ. Quibus eodem modo respondendum est, quo suprà ex notatis subsect. primâ; scilicet, hoc prædicatum, quod proprium dicimus obiecti, speciei, habitus, potentiæ vt condistinctæ ab intellectione, debere comparari cum his creaturis, in quibus ea omnia distinguuntur: vbicumque autem potentia distinguitur ab animâ, proprium est potentiæ illud *Prædicata hæc debent comparari cum creaturis.* prædicatum, non verò animæ, & sic de aliis prædicatis in obiecto, specie & habitu assignatis: 56 non enim intendimus in præsenti, talia prædicata non conuenire realiter ipsi intellectioni diuinæ, sed solùm ratione nostrâ, quà intellectio est, ea non habere formaliter, sed supponere. Aliud autem speciale argumentum non video.

Sunt in Deo hæc tria prædicata respectu scientiæ liberæ. Ex dictis infertur à fortiori, dari in Deo eiusmodi tria prædicata respectu scientiæ liberæ, quia hæc potest virtualiter præscindi, & subsequi essentiam Dei, eò quòd potuerit à Deo abesse; antecessio autem hæc essentiæ Dei ad scientiam liberam proculdubio non est propria scientiæ actualis creatæ, quia hæc non præcedit virtualiter se ipsam, nec potuit realiter esse sine se ipsâ.

Aduerte, hæc tria prædicata non posse in Deo poni, per hoc quòd fundent proximam non repugnantiam ad intelligendum *vt quod*, sicut diximus de actu radicali: nam ipsa potentia, & habitus, & species, non intelligunt *vt quod*, sed solùm complent principium intellectiuum 57 *vt quod*; hoc autem etiam habet ipsa intellectio, nam per illam anima constituitur intelligens *vt quod*. Standum ergo superiori explicationi, de proximâ non repugnantiâ ad intelligendum, cum capacitate vt expressè concipiatur ante actualem intellectionem. & de existentiâ horum prædicatorum satis.

SVBSECTIO V.

Quomodo isti actus inter se, & ab actuali intellectione distinguantur.

ANum. 29. ostendi, actum primum distingui in Deo ab actu secundo ratione nostrâ per ordinem ad diuersa connotata, ad eum modum quo animal distinguitur à rationali. Iam potest quæri, an maior detur distinctio, virtualis scilicet, sæpè explicata in ordine ad prædicata contradictoria, qualia inter essentiam & relationes diuinas admittuntur, de quibus infrà fusè. *Quæritur an plus quàm rationis sit inter iam dicta distinctio.*

Prima Conclvsio. Hi actus primi suprà explicati non distinguuntur virtualiter ab actu secundo necessario, id est, ab actuali intellectione Dei de seipso, & creaturis possibilibus. Pauci sunt qui hanc conclusionem negent, non tamen omnes solidè eam probant: sectione seq. aliorum argumenta, quia & communia sunt difficultati ibi explicandæ, refellentur. Nos iam hoc vnico vtimur consequenter ad omnia ea quæ in disp. 9. de visione Dei diximus. *Illi actus primi non distinguuntur virtualiter à secundo.* 58

Fundamentum vnicum distinctionis huius virtualis est capacitas prædicatorum contradictoriorum, quia verò hæc capacitas non intelligitur, nisi captiuando intellectum in obsequium fidei, non debemus illam admittere, nisi vbi fides nos cogit, vel aliqua euidens ratio naturalis: at neque fides neque aliqua ratio naturalis potest afferri, ad probandum, ante intellectionem dari in Deo aliquam entitatem vel formalitatem, cui possint realiter conuenire prædicata contradictoria, quæ intellectioni realiter conueniunt: ergo non est admittenda talis capacitas; & consequenter nec distinctio virtualis in eâ consistens. *Fundamentum huius distinctionis.*

Contrarium videtur sentire P. Granadus tract. 8. disp. 2. docens paternitatem ratione nostrâ emanare ab intellectu, non ab intellectione. Pro quo necessariò debet poni distinctio inter intellectum & intellectionem: eam verò esse virtualem, videtur insinuare quod subdit, intellectionem scilicet non esse principium *quo* in diuinis, *Opinio contraria P. Granadi declaratur.* 59

diuinis, sed ipsam actualem productionem. Circa quæ dico: Si in hac sententiâ contendat Granadus distinctionem virtualem inter intellectum & intellectionem, & in eo secundo sensu cetera intelligat, reiiciendus erit ex dictis, & negandæ ei propositiones quas assumit: quia ostendam in materiâ de Trinitate, intellectionem esse principium *quo*, non verò actionem; hoc enim paternitati conuenit. si verò de distinctione solùm per rationem ad similitudinem rerum creatarum, potest ei concedi, paternitatem ab essentiâ oriri, quia in creatis personalitas non oritur ab intellectione, sed ab essentiâ, seu radicali virtute intellectiuâ. Quod autem addit vltimò, scilicet, intellectionem esse productionem actiuam respectu Filij, nec quidem ratione nostrâ debet admitti: vt enim paulò antè dixi, 60 ostendam infrà disp. 44. num. 24. intellectionem esse principium, solam verò paternitatem esse quasi actionem.

Paternitas oritur ab essentiâ Dei solùm per rationem.

Dices Primò, Processiones diuinæ non sunt per naturam immediatè, sunt autem immediatè per intellectionem & volitionem, vt suppono ex materiâ de Trinitate, vbi ab omnibus reputatur temeraria Durandi opinio, aientis, processiones diuinas esse per naturam, & non per intellectionem: ergo conueniunt prædicata contradictoria naturæ, & intellectioni; illi, non esse immediatum principium processionis, huic antem, esse; ergo actus primus, seu natura diuina distinguitur virtualiter ab intellectione. Respondent nonnulli, dum docetur communiter, processiones diuinas non esse per naturam, sed per intellectionem, solùm intendi, non quidem eas realiter non esse per naturam, sed solùm ratione nostrâ, id est, non esse per formalitatem intellectionis, vt conceptam à nobis ad similitudinem naturæ, sed vt conceptam per similitudinem intellectionis creatæ.

Obiectio. Quomodo in processionibus diuinis per intellectionē & volitionem, non per naturam, euitatur virtualis distinctio, vel sententia Durandi dicentis, processiones esse per naturam.

Respondent aliqui,

61 Hæc solutio omnino displicet, quia per eam eneruatur tota doctrina Catholica de processione Filij & Spiritus sancti: posset enim etiam dici, Concilia & Patres aientes, Filium prodire non per volitionem, sed per intellectionem, voluisse, non quidem realem productionem per volitionem excludere, sed solùm ratione nostrâ. quod falsum esse, fusè ostendam in materiâ de Trinitate. Adde, Patres non cogitasse de istis nostris præcisionibus, sed realiter eas propositiones vt sonant intellexisse. Vide quæ infrà disp. 41. per totam fusiùs circa hoc dicam.

refutantur.

Aliter ergo respondendum est, in doctrinâ Durandi, quæ vt temeraria à Theologis reiicitur, duo contineri; vnum, processiones diuinas non esse immediatè per intellectionem & volitionem. & hoc dico esse temerarium; opponitur enim Patribus aientibus, Filium esse ex sapientiâ Patris, Spiritum sanctum verò ex amore. Aliud, processiones diuinas esse per naturam diuinam; hoc autem dico non damnari vllo modo vt temerarium: nam communis Theologorum & probabilis sententia est, naturam seu essentiam diuinam, etiam ratione nostrâ, consistere in intellectione & volitione; & consequenter processiones diuinas esse per naturam. Præterea alij Theologi, licet naturam à volitione distinguant virtualiter, non tamen ab intellectione. Neque in Patribus vmquam reperitur illa propositio negatiua, scilicet, *Processiones diuinæ non sunt per naturam*; vnde respondetur argumento, falsum esse, processionem saltem Filij non esse per naturam, & consequenter nego naturæ & intellectioni conuenire prædicata contradictoria, provt obiectio suprà posita concludebat.

Ostenditur in quo Durandus fuit temerarius: quia docuit non esse immediatè per intellectionem & volitionem: non autem quia docuit esse per naturam.

62 Ostenditur in sententiâ dicentium, essentiam diuinam formaliter consistere in intellectione & volitione

Dices Secundò, Deus est obiectum suæ intellectionis, ergo debet præcedere intellectionem. Distinguo consequens, debet præcedere realiter aut virtualiter, nego consequentiam; ideò superiùs dixi, etiam cognitionem creatam in quâ non sunt formalitates virtualiter distinctæ, posse esse reflexam supra se. *Debet præcedere ratione nostrâ*, transeat consequens pro præsenti; 63 inde enim solùm infertur nostra tertia conclusio statim ponenda, scilicet actum primum ratione nostrâ præcedere intellectionem. Dixi *transeat*, nam suprà ostendi, absolutè non opus esse, vt vel ratione distinguatur obiectum ab actu, per quem noscitur.

Obiectio secunda resoluitur.

Secunda Conclusio. Neque inter se distinguuntur virtualiter illi actus primi. Probatur ex præcedentibus, quia identificantur omnes ipsi intellectioni, ergo inter se. Probo consequentiam, quia si inter se distinguerentur virtualiter, necessariò vni ex illis deberet conuenire aliquod prædicatum quod non conueniret alteri: in hoc enim (vt dixi sæpè) consistit ea distinctio virtualis: hoc autem est impossibile, si ambo sunt idem virtualiter cum intellectione, quia ob hanc virtualem identitatem quidquid vtrique conuenit, deberet etiam conuenire intellectioni; aliunde autem cuilibet ex illis conueniret ob distinctionem virtualem inter se vnum prædicatum quod alteri non conueniret: ergo iam plura conuenirent intellectioni, quàm cuilibet; ergo iam distinguerentur virtualiter ab intellectione, cuius oppositum supponimus; ergo si intellectioni non plura prædicata conueniunt quàm cuilibet, necessum est vt eadem illis inter se etiam conueniant; ergo suppositâ identitate virtuali eorum cum intellectione, necessum est vt inter se virtualiter identificentur. Absolutè autem nullâ factâ suppositione idem suadetur, quia nullum est fundamentum ad tribuenda illis ea prædicata contradictoria, ergo.

Neque virtualiter inter se distinguuntur illi actus primi.

Dices, Illi actus primi dicunt aptitudinem vt intelligant: sed hanc non habet intellectio: ergo malè supponitur in hac probatione, eos actus non distingui virtualiter ab intellectione: ergo ex hoc capite etiam poterunt inter se distingui. Respondeo, distinguo maiorem, *Illi actus dicunt seu habent aptitudinem* cum virtute producendi, aut carendi realiter intellectione, nego maiorem; *habent aptitudinem logicam*, seu non repugnantiam, qualem homo, v.g. habet vt sit animal rationale, concedo maiorem. At hæc aptitudo nullam 64 arguit distinctionem: nam & ipsi intellectioni realiter conuenit aptitudo vt intelligat.

Tertia Conclusio. Inter se distinguuntur hi actus primi tantùm ratione nostrâ, per comparationem ad diuersos terminos quibus sunt similes; actus primus radicalis est similis animæ; actus primus proximus intellectui distincto, vbi fuerit; species speciei impressæ; prædicatum obiecti speciei seu obiecto; habitus habitui distincto, si dentur distincti à speciebus, alioquin prædicatum illud erit simile ipsis speciebus intensis, quatenus vocantur habitus.

Distinguuntur hi actus rationis per comparationē ad diuersos terminos.

Quia verò est aliud fundamentum distinguendi duo ratione nostrâ, scilicet per ordinem ad diuersos effectus, addo etiam eo modo distingui actum primum à secundo: nam ille comparatur cum subsistentiâ, vt dictum est; fundat enim illam;

Fundamentum aliud distinguendi duo ratione nostrâ.

illam; intellectio verò ratione nostrâ solùm cum obiecto quod immediatè exprimit.

65 Circa quod etiam vltimò quæri potest, an hi actus primi non solùm à secundo, sed etiam inter se distinguantur. Negant aliqui, eò quòd actus primus radicalis debet esse perfectissimus, ergo etiam ratione nostrâ debet includere actum primum proximum: hic verò debet includere alterum, scilicet speciem, quia debet habere quidquid antecedenter concipitur vt necessarium ad intelligendum: ergo hi actus primi non distinguuntur inter se.

Etiam inter se hi actus ratione distinguuntur. Ego tamen contrarium puto, quia non est necessarium, vt quilibet ex his actibus includat, nisi ea quæ in suo genere sunt perfectissima; sicut ob eamdem rationem etiam aduersarij dicunt, non includi in eo actu primo ipsam actualem intellectionem, seu actum secundum. & ratio facta de comparatione eorum actuum cum diuersis terminis creatis realibus, manifestè probat, eos inter se ratione distingui, & non solùm ab actuali intellectione.

Omnes hi actus virtualiter à scientiâ liberâ distinguuntur. VLTIMA CONCLVSIO. Omnes hi actus distinguuntur virtualiter à scientiâ liberâ, quia hæc habet prædicata contradictoria illis, scilicet, potuisse habesse à Deo, quod non habent illi. de quo fusiùs alibi, dum de actibus liberis egerimus.

DISPVTATIO DECIMASEXTA.

In quo consistat essentia seu natura diuina ratione nostrâ.

1 *Ex dictis quæritur essentia Dei.* EXPLICVIMVS, quo pacto inter se distinguantur actus primus & secundus intelligendi; iam oportet explicare, in quo ex illis essentia Dei, seu natura diuina ratione nostrâ consistat: & licet hæc quæstio videatur pertinere ad quæstionem de simplicitate Dei, commodiùs tamen hîc discutitur, propter connexionem cum actibus his primis & secundis paulò antè explicatis.

SECTIO I.

Prima sententia.

Prima sententia putat omnia quæ sunt realiter eadem cum Deo, esse de ipsius essentiâ. QVIDAM non aliter constituit essentiam diuinam ratione nostrâ, quàm realiter constituatur; vnde scientiam, volitionem, & omnia attributa dicit esse de constitutiuo essentiæ, etiam ratione nostrâ, quandoquidem hæc omnia à parte rei sunt de constitutiuo illius. Pro hac refertur P. Suarius disp. 30. Metaphysices sect. 6. 15. & 1. p. lib. 1. cap. 11. num. 6. fortè autem ibi solùm intendit, negare in Deo formalitates obiectiuas inter actum primum & secundum, nec loquitur de conceptibus formalibus.

2 Sunt pro hac sententiâ multi recentiores, qui ita eam explicant, vt essentia Dei sit ens illimitatum comprehendens omnes perfectiones simpliciter simplices. quorum præcipua argumenta hæc sunt.

Primum argumentum ex auctoritate. Primum, auctoritas Patrum aientium, essentiam Dei esse idem cum suâ sententiâ. Verùm hoc non vrget, quia Patres solùm contendunt probare, realiter essentiam Dei esse idem cum scientiâ & aliis attributis, contra aliquos hæreticos, malè de simplicitate Dei sentientes. De distinctione rationis nihil Patres dixere.

Vrgebis: Eo modo Patres dicunt attributa Deo conuenire, quo conuenit suum esse; sed hoc conuenit ei etiam ratione nostrâ; ergo etiam ratione nostrâ cõueniunt illi attributa. Respondeo

Patres de reali tantùm identitate loquuntur. facilè ex proximè dictis, Patres fuisse solicitos de identitate reali attributorum & essentiæ; ideò, dum identitatem affirmant, intelligendos solùm

3 de reali identitate, non verò quoad considerationem nostram, & per comparationem Dei ad res creatas. de quâ speculatione non egerunt Patres. Adde, non proferri ab aduersariis locum vllum, vbi ea comparatio expressè reperiatur. Quòd autem D. Thomas, quem sæpè hi pro se citant, asserat Deum esse suam omnipotentiâ, parum vrget: *Explico D. Thomam.* ea enim propositio verissima est, nam ad illam sufficit identitas realis: sicut est verum dicere, *Iustitia Dei est eius omnipotentia & misericordia*; & tamen nec ipsi aduersarij negant, distingui ratione iustitiam à misericordiâ aut omnipotentiâ.

Ad illud de identitate Dei cum suo esse, facilè respondeo, etiam tunc à Patribus non asseri nisi identitatem realem. An autem esse Dei seu existere, ab ipso distinguatur, aliis rationibus est discutiendum, quàm Patrum auctoritate; & quidquid de existentiâ dicitur, est extra rem, quoad punctum præsens: nam & in creaturis, vbi realiter distinguitur intellectio à naturâ, existentia tamen nec ratione distinguitur ab essentiâ.

Secundum argumentum ex ratione. Secundum argumentum fit, quia essentia Dei est infinita, seu illimitata in omni genere entis: ergo debet includere omnes perfectiones simpliciter simplices, quales sunt, scientia, volitio, &c.

4 *Replica prima.* Quòd si respondeas, hoc solum esse verum de inclusione reali, non verò per rationem; contrà insurgunt Primò, quia etiam ratione nostrâ essentia Dei est infinita in omni genere: ergo etiam ratione nostrâ debet includere omnia ea attributa: si enim ea non includat, erit imperfecta, saltem ratione nostrâ, quandoquidem caret multis perfectionibus. *Quomodo essentia diuina est infinita etiam ratione, & non includit omnes perfectiones.* Secundò, quia ex iis, quæ sunt à parte rei, rectè arguitur ad nostrum modum concipiendi: *Replica secunda.* nos enim concipimus essentiam prout est à parte rei, non verò aliam fictam & chimæricam: ergo si à parte rei essentia diuina includit omnia attributa, etiam debet illa includere per rationem.

Solutio. Hoc argumentum cum confirmationibus aut replicis non tam probat essentiam Dei ratione nostrâ constitui omnibus his prædicatis & attributis, quàm ea attributa non distingui inter se ratione, siue cõstituant essentiam, siue non; quod tamen hi nobiscum affirmant. *Argumentum probat essentiam non tantùm constitui attributis, sed nec attributa inter se distingui ratione.* Patet sequela Primò, quia ille conceptus esset imperfectus. Secundò, quia si benè valet, *Essentia à parte rei includit ea omnia prædicata, ergo etiam ratione nostrâ illa includit*; etiam valebit, 5 *Quodlibet ex illis prædicatis à parte rei est idem cum alius, & includit ea; ergo etiam ratione nostrâ ea includit*: quod tamẽ ab his, vt dixi, negatur. Sicut ergo hi meritò dicunt, non omnia quæ à parte rei sunt idem, vel se includunt, etiam

se

se includere ratione; ideóque benè docent, ratione nostrâ non debere eum actum includere omnem perfectionem in omni genere entis, sed solùm in genere actus primi: vnde non est necessum, vt includatur perfectio actus secundi: ita ego dico, in conceptu essentiæ diuinæ, ratione nostrâ non debere includi omnem perfectionem in omni genere entis, sed solùm in genere essentiæ. Quod vlteriùs manifestè suadetur ex relationibus diuinis; quæ licet sint perfectæ infinitè, non tamen includuntur in conceptu essentiæ: quia non sunt perfectiones in genere essentiæ, sed in genere relationum & personalitatum; ita similiter, quia actualis intellectio, volitio, &c. licet sint perfectiones simpliciter simplices, non tamen ratione nostrâ in genere essentiæ: solùm enim conueniunt, vt suprà diximus, cum perfectionibus creatis, quæ sunt extra conceptum essentiæ, inde est vt ratione nostrâ non includantur in conceptu essentiæ diuinæ.

Infinitas essentia non debet habere omnem perfectionem omnis, sed essentia.

Relationes diuina non includuntur in conceptu essentia Dei.

6 Hinc in formâ ad vtramque replicam dico, essentiam infinitam in genere essentiæ, non debere includere omnem perfectionem in omni genere; sed solùm in genere essentiæ: hanc autem iam includit eo ipso quòd concipiatur, vt radix omnium perfectionum in omni genere: tunc enim concipitur vt nobilissima radix quæ potest excogitari. Ad secundam replicam Respondeo, nos non concipere aliam essentiam, quàm quæ est in Deo à parte rei; dico tamen, illam eamdem non concipi adæquatè ex parte modi, sed inadæquatè, quia comparamus illam præcisè cum essentiâ creatâ, & vt sic dicitur essentia ratione nostrâ; posteà verò comparatur cum actu secundo creato, & vt sic vocatur attributum, intellectio, volitio, &c.

Responsio ad primam replicam.

Secunda replica satisfit.

7 Tertium argumentum, quia ex actu primo, & aliis attributis diuinis, ratione nostrâ fit vnum per se: sed hoc non est aliud quàm Deus: ergo ratione nostrâ Deus, siue essentia diuina, includit omnia ea attributa.

Tertium argumentum diluitur.

Contra hoc argumentum instatur etiam in relationibus: nam ex illis & aliis prædicatis diuinis fit vnum per se, & quoad hoc nó minùs quàm ex attributis; & tamé relationes non constituunt essentiam, ergo. Respondeo, ex actu primo & attributis fieri vnum per se, non substantialiter ratione nostrâ, sed quasi accidentaliter, sicut ex animâ & cognitione fit cognoscens; quod concretum in vno sensu est *ens per se*, quatenus habet rigorosam vnionem; quatenus verò cognitio non est substantia, solet etiam vocari *ens per accidens:* ita similiter, quia ratione nostrâ attributa non sunt ipsa essentia, aut substantia Dei, ratione nostrâ non fit *ens per se*, in omni rigore, sed præcisè prout *ens per se* significat intrinsecam communicationem, & vnionem vnius cum altero, & prout opponitur aggregato per accidens.

Ex actu primo & attributis fit vnum per se quasi accidentaliter.

Sed hinc sumitur quartum argumentum contra nos, quia si ratione nostrâ essentia distingueretur ab attributis, essent in Deo accidentia metaphysica ratione nostrâ: hoc autem repugnat simplicitati & perfectioni diuinæ, ergo. Respon-

Quartum argumentum retorquetur.

8 deo, argumentum nimiùm probare, & contra aduersarios: nam siue essentia includat attributa, siue non, omnes admittunt ratione nostrâ omnipotentiam distingui à iustitiâ, & hanc à misericordiâ; & hæc omnia ab omnibus vocantur attributa, etiam ab ipsis SS. Patribus: iam ergo explicent hi, quo modo ea, etsi inter se ratione nostrâ distincta ab eo cui dicuntur attribui, non sint accidentia metaphysica, & eodem modo, ego id explicabo. Quòd si ea dixerint accidentia, & in hoc non inuenerint repugnantiam, etiam ego id ipsum dicam. Respondeo ergo absolutè, accidentia metaphysica nullam dicere imperfectionem: sicut enim ratione nostrâ vnum esse extra conceptum alterius, non dicit imperfectionem, ita nec esse accidens metaphysicum. quod nihil aliud dicit, quàm ratione nostrâ esse extra conceptum illius, in quo est.

Accidentia metaphysica nullam inuoluunt imperfectionem.

Quintò arguunt, Non saluatur vnitas formalis omnium diuinarum perfectionum, nisi ratione nostrâ omnes sint vnum: si enim vna perfectio ex naturâ rei excludit aliam; ergo ex naturâ rei non est idem cum illa. Hoc argumétum mutat terminos: saltat enim à distinctione rationis ad distinctionem Scotisticam, aut modalem ex natura rei: 9
vnde vno verbo ei respondetur, negando eam à nobis poni. Secundò dico argumentum esse contra ipsos. Ponunt enim in Deo multas perfectiones & attributa, licet (vt aiunt) numero finita; vnde sic arguo, Eo modo quo sunt multæ perfectiones & attributa, necessarium est vt sit vna & alia, & consequenter vt vna non sit alia: atqui non sunt in Deo attributa realiter multa: ergo saltem ratione erunt multa, ergo ratione distincta, ergo contra seipsos arguunt, dum ea omnia etiam ratione confundunt in vnum.

Quintum aduersariorum argumentum.

SECTIO II.

Noua explicatio eiusdem sententiæ reiicitur.

HINC reiiciuntur nonnulli, qui vitioso circulo hanc sententiam probant: dicunt enim vnum attributum esse de essentiâ alterius, quia non datur in Deo compositio per rationem; iterùm verò probant, non dari compositionem per rationem, quia vnum attributum est de essentiâ alterius, inter quos est P. Granadus, qui hîc disp. 3. hanc distinctionem & compositionem rationis negat. Videtur autem propriis armis reiiciendus; infrà enim tract. 7. disp. 3. fusè probat, essentiam diuinam non solùm ratione ratiocinante, sed etiam ratiocinatâ non consistere in actuali intellectione. Respondétque argumentis Aureoli, prout nos 10
paulò pòst respondebimus. Præterea expressè affirmat, existentiam etiam distingui in Deo ratione nostra, ab eius essentia: iam enim eo ipso illa duo debent facere compositionem rationis; sunt enim ambo in Deo, & non vt quid ratione indiuisibili, ergo vt componentia: ergo vel nolentes eam compositionem per rationem admittunt.

Granadus negat distinctionem attributorum inter se, nec admittat compositionem, & hanc non admittit, vt neget distinctionem. Refutatur. Ipse distinguit essentiam ab intellectione: secundò, existentiam ab essentiâ.

Dupliciter videtur posse responderi ex ipsius Granadi doctrina meo huic discursui, retorquenti aduersariorum argumenta. Primò, vnum attributum saltem implicitè in alio includi, eò quòd si intimiùs penetraretur illud attributum, ibi alterum cognosceretur. quæ videtur etiam aliorum explicatio. Verùm in hoc sensu re ipsa nobiscum conuenit Granadus, & quotquot ita dicunt, vnum attributum esse de essentia alterius ratione nostra, ac cum omnibus illis, qui distinctionem in Deo admittunt: omnes enim fatentur, vnum attributum realiter esse

Prima solutio, ideò non distingui, quia vnum est idem cum altero, & non potest comprehendi sine eo.

idem

idem cum alio, vnde eo ipso quòd vnum omnino comprehendatur, debere etiam alia ibi cognosci; hoc autem non impedit vllo modo
11 distinctionem rationis, de quâ hîc agimus. Displicet tamen hæc solutio, licet in re verum dicat: quia abutitur voce *distinctio per rationem:* in creatis enim inter animalitatem hominis & eius rationalitatem, omnes admittunt distinctionem rationis: & tamen eadem planè est ibi inclusio: nam licet quis imperfectè cognoscendo animalitatem hominis non cognoscat rationalitatem, at si penetratiuè eam cognoscat, non potest non rationalitatem eo ipso noscere, non minùs quàm in diuinis noscendo penetratiuè iustitiam, noscere debet misericordiam. Propterea ipse Granadus & omnes communiter docent, per cognitionem intuitiuam & quidditatiuam hominis, non posse præscindi animalitatem à rationalitate illius, licet animalitas bruti præscindatur à rationalitate hominis: sicut iustitia Dei non potest præscindi ab eius misericordia, etiamsi iustitia nostra rectè possit cognosci intuitiuè sine misericordiâ Dei: ergo etiam animalitas intimiùs penetrata ducit in cognitionem rationalitatis; & tamen distinguitur ab eâ ratione nostrâ; ergo distinctio rationis non impeditur per eam inclusionem
12 intimam. Et quoad hoc punctum (vt sæpè dixi) eadem penitus est ratio de eis attributis Dei, inter quæ non datur distinctio virtualis, ac de animalitate & rationalitate, & aliis prædicatis creatis identificatis inter se realiter, distinctis tamen ratione.

Abutitur distinctione rationis.

Exemplum in animali & rationali.

Secundò responderi potest ex eodem Granado, etiamsi vnum attributum distinguatur ratione nostrâ ab alio; non tamen facere compositionem rationis, quia vnum est de essentiâ alterius. Sed hæc solutio vel relabitur in præcedentem, vel contradictoriam inuoluit: si enim per hoc, quòd vnum sit de essentiâ alterius, intelligit realiter vnum esse idem cum alio, omnino verum dicit; & hoc est quod paulò antè de inclusione implicitâ diximus, patiturque instantiam in creatis; vbi tamen admittit compositionem rationis. si verò dicat vnum etiam ratione nostrâ esse de essentiâ alterius, videtur sibi contrarius: quomodo enim potest intelligi, ratione vnum ab altero distingui, & tamen ratione esse de essentiâ illius? eo enim modo
13 quo distinguuntur, vnum non est aliud; eo modo quo vnum non est aliud, eo modo non est essentia alterius: nihil enim minùs est ab alio distinctum, quàm ipsa eius essentia; ergo non cohærent duo hæc, & distingui ratione ea attributa, & tamen ratione vnum esse de essentiâ alterius.

Secunda solutio, distingui ratione, & tamen vnum esse de essentiâ alterius.

Implicatoria docet.

Aliter posset Tertiò ex quorumdam doctrinâ responderi, essentiam includere omnia attributa in conceptu implicito, eo modo quo animal includit gradus superiores, v.g. ens, substantiam, qui sunt formalissimè de essentiâ animalis, licet in conceptu explicito animalis non dicantur: non enim ibi dico formaliter & expressè *Ens, viuens*, &c. ita similiter dicunt hi, etiamsi qui cognoscit essentiam Dei, non dicat expressè intellectionem, volitionem, iustitiam, misericordiam: hæc tamen omnia ibi includuntur implicitè. Verùm neque hæc ratio meliùs subsistit: nam si ea quæ nos suprà probantes dari actum primum & secundum ratione nostrâ diximus, quidquam suadent, vt verè suadent, certè illud est, dari distinctionem rationis adæquatam inter ea prædicata: vnde non possunt se ratione nostrâ includere, sed vnum planè est extra aliud, non minùs quàm sit animalitas
extra conceptum rationalitatis in creaturis, & 14
è contrario: sicut enim rationalitas comparatur cum effectu realiter diuerso (nempe discursu) ab eo cum quo comparatur animalitas, scilicet sensatione, & sicut animalitas est in bruto, rationalitas verò non: eodem planè modo iustitia Dei comparatur cum punitione, quæ est diuersa realiter operatio, à subleuatione miseriæ, cum quâ comparatur misericordia: item iustitia potest esse in hominibus sine misericordia, & è contrario: quòd autem iustitia Dei nequeat esse realiter sine misericordia ipsius, nihil obest: nam etiam animalitas hominis nequit esse sine eius rationalitate: animalitas enim quæ est in bruto, est alia diuersa ab animalitate hominis, etiamsi eodem nomine vocata: imò ipsæ sensationes cum quibus comparantur, sunt specie diuersæ: ergo eadem est omnino ratio de vno attributo respectu alterius, ac de animalitate respectu rationalitatis. quod ipsum de attributis respectu essentiæ suo modo explicari potest. 15

Tertia solutio, essentiam includere attributa implicitè.

In conceptu explicito animalis includitur implicitè conceptus entis.

Contrà: In illis prædicatis est distinctio rationis adæquata.

Probatur exemplo generis & differentiæ.

Exemplum quod hi afferunt, probat quidem, posse aliqua esse de essentia alterius ratione nostra, etiamsi expressè omnino in ea non declarentur, sicut animal rationale est de hominis essentia, licet ille qui dicit *homo*, non dicat expressè *animal rationale*. quod locum habet in omnibus definitionibus respectu definiti: at id contingere in nostro casu, non probat: sed nec potest: nam in conceptu expresso essentiæ diuinæ (vt ipsi fatentur) non includitur intellectio. Deinde, neque hæc in definitione metaphysica essentiæ diuinæ includitur: essentia enim sic definitur, *Est natura à se intellectiua*; ibi autem non ponitur actualis aut intellectio, aut volitio, multò minùs omnipotentia ipsa, ergo hæc attributa nec implicitè sunt de essentia naturæ diuinæ ratione nostrâ. Quòd si hi auctores solùm velint, non præscindi obiectiuè naturam diuinam ab intellectione, & hoc dicant esse includi implicitè, verum omnino dicunt, vt nos 16
etiam statim dicemus, & solùm in eo videntur errare, quòd in creatis, inter prædicata realiter identificata non arbitrentur reperiri eamdem inclusionem. de quo alibi, & satis immediatè antè.

Possunt aliqua includi in essentiâ, non tamen clarè exprimi.

In nostro casu attributa nullo modo includuntur in definitione essentiæ.

SECTIO III.

Sententia Aureoli.

SECVNDA sententia fit Aureoli in 1. dist. 35. art. 3. Gabriel ibid. & Herize ea disp. 3. cap. 3. vbi pro ea refert P. Suarium: sed immeritò: ille enim solùm negat obiectiuè & virtualiter nihil præcedere ante actualem intellectionem, quod sit natura diuina: quidquid verò de Suario sit, horum sententia est, intellectionem constituere ratione nostra naturam. Fundamentum præcipuum desumitur ex his, quæ superiùs docuerant, nósque fusè refellimus: scilicet non dari in Deo prædicatum vllum actus primi ante actualem intellectionem, nec quidem ratione nostra: inde enim rectè colligitur, non posse esse aliquid ante actualem intellectionem,

Quidam docent essentiam diuinam constitui per intellectionem.

Fundamentum horum: negant in Deo actum primum respectu intellectionis.

17 nem, in quo essentia diuina consistat:ergo debet in intellectione consistere. Quòd autem in eâ solâ,& non in volitione & aliis attributis consistat,probari potest ex eo, quòd intellectio est prior ratione nostrâ quàm volitio, imò (vt nos etiam inferiùs dicemus (etiam virtualiter est prior, ergo in eâ consistet essentia diuina, & non in volitione,quæ est ratione posterior.

Volitionem excludunt, quia est posterior.

Quòd si obiicias Patri Herize, Si intellectio est prior, ergo habebit se per modum actus primi, saltem ratione nostrâ respectu volitionis; quod videtur contra ipsum, qui semper docet, talem actum primum etiam ratione nostrâ dicere imperfectionem indignam Deo: Respondebit, volitionem connecti cum intellectione per modum actus purissimi, non verò per modum actus secundi intellectionis. Si autem hinc rursus arguas, Ergo pari ratione poterit esse ante ipsam intellectionem vnum aliud prædicatum prius,cum quo connectatur intellectio,non per modum actus secundi,sed per modum actus purissimi, & in eo prædicato priore

Responsiones P. Herizæ.

Intellectionem dicunt esse actum primum purissimum respectu volitionis.

18 consistet ratione nostrâ essentia diuina,sicut ipse dicit consistere in intellectione,& non in volitione;si hoc ei obiicias, negat consequentiam: nam cùm intellectio non reddatur volens, non censetur actuari per volitionem, ideóque nec comparatur vt actus primus ad secundum; nam hic essentialiter se debet habere per modum actuantis & perficientis actum primum. quod Deo repugnat. Si autem præcederet ante intellectionem aliquod prædicatum,deberet esse per modum naturæ quæ denominaretur intelligens, & consequenter esset per modum actus primi. quod ille dicit repugnare.

Intellectio nec est natura respectu volitionis,nec potest supponere naturam.

Verùm hæc solutio euidenter reiicitur, Primò, quia in diuinis non repugnat ratione nostrâ talis actus secundus: nam relationes hoc modo sunt actus secundus essentiæ,eam denominantes subsistentem, & illam ratione nostra complentes in ratione personæ:ergo etiam eodem modo poterit intellectio perficere,seu complere ratione nostra,illud prædicatum sine imperfectione: hæc enim solùm prouenit ex complemento per aliquid realiter distinctum,non verò ex complemento ratione tantùm aut virtualiter distincto.

Reiicitur solutio.

Potest dari aliquod prædicatum antecedens quod intellectio actuet.

Secundò reiicitur: nam licet intellectio,quâ talis,non denominetur ratione nostrâ à volitione,quia intellectio non solet dici volens;at ea in-

19 tellectio quâ parte est natura, necessariò debet denominari à volitione: nã natura diuina etiam ratione nostrâ denominatur volens & amans,vt per se est certum; ergo saltem ex hoc capite admitti debet illud prædicatum actus secundi:ergo pari ratione posset admitti,intellectionem ratione nostrâ constituere intelligentiam naturam diuinam, ideoque ante intellectionem aliquid præcedere,quod sit ratione nostrâ natura diuina.

Reiicitur Secundò.

Intellectio quâ natura actuatur à volitione.

Tertiò denique reiicitur ea solutio, quia per illam non ostenditur non præcedere ratione nostrâ in Deo prædicatum aliquod ante intellectionem, sed solùm illud non posse considerari per modum actus primi.quod longe aliud est. Patet autem manifeste hoc, nam siue dicatur actus primus,siue non, possum ego considerare ens à se personatum, in quo conceptu non includo actualem intellectionem, sed aliquid ad illam prius, & ex quo rectè infertur, debere esse ibi actualem intellectionem; ergo concipitur aliquid priùs: hæc autem prioritas non tollitur ex eo quòd illud prædicatum non sit per modum actus primi, quia iam aliunde habeo, posse esse eam prioritatem sine ratione actus primi(vt ipse fatetur in intellectione respectu volitionis:) posito autem eo prædicato priori,sine dubio in eo debebit ratione nostrâ consistere essentia Dei, quia(vt admittit Herize) natura non requirit rationem actus primi,sed prædicati prioris, è quo ceterâ sequantur; nec video quid clariùs in hac materiâ dici possit.vnde satisfactũ manet primo argumento,imò apertè retortum in aduersarios.

Reiicitur Tertiò.

Solutio. Non probat nil esse prius intellectione, solùm non esse illud actũ primum.

Non omni quod prædicatis, est actus primus.

Illud ergo præcedens erit natura Dei.

20 Addo, fortè illos non negare, nisi solam aliquam formalitatem virtualiter præcedentem, quæ constituat rationem naturæ, vt non semel insinuat Herize, præsertim num. 16. explicans Chrysostomi testimonium; & item num. vltimo. Et reuerâ res est tam clara, prout à nobis infra explicabitur, vt vix videatur posse ab aliquo negari.

Sit tamen pro hac secundâ sententiâ secundum argumentum ex Aureolo: Nulla creatura est magis cognitio quàm essentia Dei: sed actus nostri sunt essentialiter cognitio, etiam ratione nostrâ:ergo & essentia Dei,etiam ratione nostrâ, erit actualis cognitio. Hoc argumentum, si quid probat,illud sanè quod dicebat prima sententia, scilicet, essentiam diuinam ratione nostrâ consistere in omnibus attributis & perfectionibus: nam similiter dici poterit,Nulla creatura est magis volitio,misericordia,potentia,&c.quàm id sit essentia Dei, &c. sed noster actus volitionis est etiam ratione nostra volitio: ergo & id habebit natura diuina. nec videtur quoad hoc aliqua specialis esse ratio de cognitione,præ volitione. 21

Secundum argumentum Aureoli pro hac sententiâ.

Absolutè ergo nego maiorem:nam cùm Deus æquiualeat & substantiæ nostræ, & ipsi nostræ actuali cognitioni, necessum est, quando consideratur ratione nostrâ æquiualens substantiæ, non sit ratione nostrâ tam intellectiuus actu, quàm sit ipsa actualis nostra intellectio, quæ numquam concipitur nisi vt actualis intellectio: realiter autem dico, tam esse essentiam Dei actualem cognitionem, quàm nostram,nec amplius requirit perfectio Dei.

Diluitur argumentum.

Tertium ex eodem Aureolo:Omnis ratio vitalis est melior quàm non vitalis: ergo essentia diuina melior erit,si consistat in actuali intellectione vitali, quàm in radice ipsius. Respondeo, consequentiam esse malam : nam etiam ipse actus primus,seu substantia creata,est vitalis,& quidem nobiliori modo quàm actualis cognitio;ergo eò quòd essentia diuina, etiam ratione nostrâ, sit vitalis, non sequitur illam futuram, etiam ratione nostrâ,actualem intellectionem.

Tertium ex Aureolo argumentum soluitur.

SECTIO IV.

Vera sententia.

EX dictis disp. 15. sect. 3. manifestè deducitur resolutio huius quæstionis:ostendi enim ibi, dari in Deo ratione nostrâ actum primum intelligendi radicalem, qui eo ipso ratione nostrâ constituet essentiam Dei.Pro cuius maiori intelligentiâ aduerte, essentiam seu naturam in communi definiri, ***Id quod est primum distinctiuum rei, radixque omnium quæ in eâ re sunt.*** Vnde fit, vt essentia realis illa sit, quæ est primum distinctiuum rei, & radix prima aliorum omnium quæ in tali re reperiuntur; essentia verò ratione nostrâ illa sit, quæ ratione nostrâ est primum distinctiuum rei, & radix aliorum omnium,quæ in tali re reperiuntur. Cùm ergo ante 22

Actu primo intelligendi radicali constituit essentiam Dei.

Essentia debet esse distinctiua rei; & radix omnium prædicatorum.

actualem intellectionem ratione nostrâ concipiamus aliquid in Deo quod sit distinctiuum ipsius ab omni alio, & sit etiã ratione nostrâ radix omnium eorum quæ sunt in Deo; non poterit negari quin illud prædicatum solùm sit ratione nostrâ essentia Dei; nisi velis facere quæstionem de nomine circa vocem *essentia*; illud

23 autem prædicatum est, *Ens spirituale à se subsistens*, quod, vt suprà ostendi, concipitur ratione nostrâ ante intellectionem, insuper est radix aliorum attributorum: ergo necessum est, illud esse ratione nostrâ essentiam Dei. Et in hanc sententiam tandem consentit P. Herize, vt notaui suprà num. 18. licet priùs eã videatur negare: legatur numerus vltimus disp. tertiæ illius.

P. Herize tandem mecum sentit.

Obiectio Prima.

Contra hunc tamen discursum possunt aliqua satis difficilia obiici. Primò, essentia seu natura adæquata rei, non est præcisè id per quod res aliqua primò distinguitur ab omni eo quod non est ipsa; ergo non quia per actum primum Deus distinguatur ratione nostrâ ab omni alio quod non est ipse, infertur, illud prædicatum esse ratione nostrâ adæquatam naturam Dei; sed summùm infertur, esse partialem. Consequentia est bona, antecedens patet, quia si daretur vna materia (vt non repugnat de potentiâ absolutâ, & talem de facto esse materiam cælestem, probabile est) de se naturaliter alligata vni formæ in specie, proculdubio illa materia esset primum distinctiuum illius compositi; & tamen illa materia non esset adæquata natura, sed forma posteà subsecuta esset pars naturæ seu essentiæ, ergo.

Esse primum distinctiuum rei non constituit adæquatam naturam.

Exemplum in materia naturaliter affixâ vni formæ.

24 Huic obiectioni respondet Herize disp. 12. num. 32. omnem naturam debere esse completam substantiam in genere naturæ, siue indiuisibilem, si natura sit indiuisibilis; siue diuisibilem, vbi natura diuisibilis est; materiam autem cælorum non esse completã substantiam, ideóque non esse completã naturam; at intellectionem esse completam substantiam, ideóque etiam esse completam naturam. Porrò intellectionem esse completam substantiam, inde probauerat eadem disput. num. 18. quia omnis intellectio est forma cõpleta ex propriâ ratione: neque enim est vt materia & forma, quæ sunt entia ex se incompleta, ergo à fortiori id habebit intellectio diuina. Secundò, quia omne esse incompletum, vtpote dicens imperfectionem, Deo repugnat; ergo intellectio est completa. Tertiò, quia intellectio præcedit volitionem, vt gradus ex se perfectior, & vt radix logica volitionis; ergo est quid completum in ratione naturæ. Quartò denique, quia intellectio & volitio sunt duæ differentiæ adæquatæ, quæ non possunt conuenire ad constituendam vnam naturam.

Patris Herize ad hanc obiectionem responsio.

Natura, ait, in genere naturæ debet esse completa.

Non placet mihi vllo modo hæc solutio, & quidem in primâ parte videtur peti manifestè principium: nam argumentum vult probare, non magis intellectionem esse substantiam

25 completam seu naturam (quod idem est) quam materia cæli, aut alia essentialiter alligata vni formæ, sit natura seu completa substantia: vnde, dum respondetur, intellectionem esse completam, materiam verò non; respondetur idem per idem. Aliæ verò responsiones è numero 18. non sunt solidæ; & quidem primam, quæ dicit omnem intellectionem esse formam completam, ego vix intelligo: si enim dicat, esse completam absolutè, falsum dicit: nam intellectio creata est accidens, nullum autem accidens est ens completum; vnde displicet quod addit, non se habere vt materiam & formam: nam intellectio creata essentialiter est forma accidentalis, ergo habet se vt forma. Dices, Intellectio non facit vnum per se cum subiecto, ergo quia est forma completa. Respondeo facere vnum per se, licet non substantiale. Secundò, nego consequentiam, quia quòd non faciat ens per se, non prouenit ex eo, quòd sit completa, sed quia non est substantia, qualis debet esse omnis pars entis per se, accepto ente per se in eo rigore; & vno verbo, non magis est intellectio ens completum, quàm omnis forma accidentalis. Si verò nomine entis completi intelligat in suo genere, id est in genere intellectionis, libenter id admitto; inde autem quo modo infert, non posse cum volitione constituere naturam, numquid non materia in genere materiæ est completa, & forma in genere formæ? Ergo ex eo capite nihil probatur. 26

Displicet solutio, quia petit principium.

Non benè ostenditur intellectionem esse completam, & non illam materiam.

Quæuis res in suâ entitate est completa.

Quod secundo loco affert, scilicet, omne esse incompletum Deo repugnare, iam est sæpè à me explicatum, de esse incompleto realiter, non de incompleto virtualiter; multò minùs ratione: quod nec ab ipso negari potest; cùm enim distinguatur intellectio à volitione virtualiter, necessum est eam esse virtualiter incompletam in genere volendi, cuius tamen effectus capax est natura. Tertia responsio etiam clarè reiicitur: nam quòd præcedat intellectio vt gradus perfectior, non impedit quo minùs simul cum volitione constituat naturam. Illud de radice logicâ fortè habere potest bonum sensum, non tamen in principiis ipsius, qui negare videtur, volitionem oriri ab intellectione. Quartum & vltimum, quòd intellectio & volitio sint duæ differentiæ vltimæ, minùs adhuc probat: nam semper in totis heterogeneis vtraque pars, ex quâ natura componitur, debet esse differentia vltima in suo genere: nam materia prima est differentia vltima in genere subiecti, & forma differentia vltima in genere formæ; & tamen componunt vnam naturam: ergo ob eam rationem non ostenditur, cur intellectio & volitio non possint eam etiam constituere; nec assignatur disparitas, quam argumentum petebat, inter materiam ex se alligatam vni formæ, & intellectionem diuinam.

Esse incompletum realiter, Deo repugnat, non verò esse incompletum ratione.

Heterogenei partes semper sunt vltima differentia.

27 Meliùs ergo respondetur, concedendo argumento totum intentum, scilicet, ex eo quòd aliquod prædicatum sit primum distinctiuum rei, nõ rectè inferri, illud esse adæquatam essentiam: addendum tamen, nos ex hoc præcisè non intulisse, in Deo essentiam consistere ratione nostrâ in eo prædicato; sed vlteriùs requisiuisse, vt illud sit radix præcontinens omnia alia quæ in tali composito reperiuntur. Materia autem illa cælestis, de quâ in obiectione num. 23. etsi sit primum distinctiuum, non tamen præcontinet formam substantialem, & alias passiones illius; ideóque non est adæquata essentia: at in Deo, si ponimus aliquod primum distinctiuum, illud est tale, vt etiam ratione nostrâ sit radix præcontinens omnia alia quæ in Deo sunt, ideóque ratione nostrâ tale prædicatum erit adæquata essentia Dei.

Solutio vera.

Primum distinctiuum rei non constituit essentiam adæquatam.

Requiritur vt sit etiam prima radix prædicatorum rei.

28 Vrgebis: Etiã illa materia est radix formæ: nam ex se exigit illam formam, & consequenter cetera quæ ex illâ promanant, & tamen non est adæquatè essentia, ergo. Respondeo, negando illam materiam esse radicem formæ: licet enim ipsa determinata sit ad habendam illam formam, non

Materia cæli non est radix formæ:

vt sit prima radix, debet ea continere vel formaliter vel eminenter.

non tamen quia præcontinet illam in se formaliter vel eminenter, in hoc autem sensu vsurpamus in præsenti vocem *prima radix*: sicut licet actioni productiuæ Angeli debeatur Angelus, & tam essentialiter, vt nec diuinitus possit esse sine Angelo, actio tamen illa non præcontinet perfectiones Angeli, & consequenter non dicitur prima illius radix.

Obiectio secunda. Quomodo possit res eadem quæ formaliter est in Deo, contineri eminenter in illo.

Obiicies Secundò: Non possunt in diuinis præcontineri ratione, aut virtualiter in aliquo prædicato ea quæ sunt in Deo: nam eadem res non potest esse formaliter & eminenter in aliquo: ergo non potest poni in Deo aliquod prædicatum, quod sit radix ceterorum. Hoc argumentum Primò patitur instantiam in relationibus diuinis, quas etiam aduersarij dicunt esse extra conceptum essentiæ. & quidem tenentur id dicere; aliàs nulla persona diuina haberet adæquatam essentiam, quia nulla habet omnes tres relationes; ergo iam potest ipsa relatio, quæ formaliter est in Deo, eminenter præcontineri

Instantia in relationibus diuinis.

29 in ipsâ essentiâ. Cur ergo etiam ex hoc capite non poterunt alia attributa præcontineri in aliquo prædicato diuino, etiam realiter, si daretur virtualis distinctio, qualis datur inter essentiam & relationes?

Solutio.

Idem prædicatum solùm est ratione nostrâ eminenter in radice, formaliter in attributis.

Respondeo Secundò, nos non ponere realem radicem, quia nec ponimus realiter actum primum, sed solùm radicem ratione nostrâ; tunc autem non est ratione nostrâ in eadem radice idem prædicatum duplici modo, formaliter & eminenter; sed eminēter tantùm in radice, formaliter autem in ipsis attributis, quæ eo modo, quo sunt attributa, non sunt ipsa radix, perinde ac in homine, licet realiter sit idem admiratiuum radicale cum radicali rationali; ratione tamen nostrâ essentia hominis non constituitur admiratiuo, sed rationali radicali; & in hoc dicimus ratione nostrâ præcontineri eminenter ipsum admiratiuum. in quo non video vnde isti Auctores specialem difficultatem magis in Deo quàm in creaturis inuenerint.

Obiectio tertia. Datur prædicatum prius ente à se distinctiuum, & radix aliorum.

Tertiò difficulter obiici potest, Ergo essentia diuina consistet, non in prædicato à nobis assignato, sed in alio adhuc priori, scilicet, in *ente à se*: per hoc enim, & distinguitur Deus ab omni alio quod non est ipse, & ex eo prædicato promanant cetera quæ in Deo sunt: benè enim arguitur, *Deus est ens à se, ergo intellectiuus, ergo volitiuus, ergo omnipotens*, &c.

Solutio aliquorum, illud prædicatum esse transcendens & commune attributis.

30 Si respondeas, prædicatum illud, *ens à se*, non posse esse essentiam, quia non est vnum quid singulare, sed potiùs ratio generica, transcendēs omnia prædicata diuina, etiam ea quæ non sunt de constitutiuo naturæ: nam & misericordia est ens à se, & iustitia, imò & relatio ipsa paternitatis: debet ergo illud prædicatum determinari per aliud singulare non transcendens, quale est *subsistere*: id enim non conuenit ratione nostrâ attributis & relationibus, quæ vt sic, non sunt ratione nostrâ subsistentes. Si hæc, inquam, respondeas, replicabitur Etiam attributa, iustitia v. g. intellectio misericordia, paternitas, non sunt entia à se ratione nostrâ: nam si ratione nostrâ (vt dictum est) oriuntur ab essentiâ, ergo ratione nostrâ sunt ab alio, & non à se; ergo iam illud prædicatum *à se* non est transcendens, ergo ex hoc capite constituere optimè poterit essentiam diuinam ratione nostrâ.

Contrà: Attributa ratione nostrâ non sunt entia à se, cùm oriantur ab essentiâ.

Solutio prima.

Respondeo tamen Primò huic replicæ, τὸ *à se* prout ponitur prædicatum proprium Dei, nullo modo exigere negationem productionis aut emanationis vtcumque: nam Filius diuinus est realiter ens à se, & tamen procedit realiter à

31 Patre: quod idem de Spiritu sancto dixero. vnde vlteriùs dico, etiamsi ratione nostrâ misericordia procedat ab essentiâ, nihilominùs tamen ratione nostrâ etiam esse ens à se (quod idem de attributis aliis dictum puta) in sensu, quo ens à se est proprium Dei, scilicet, quatenus dicit negationem creationis rigorosæ, id est, quòd non producantur ex nihilo.

Ens à se dicit solùm negationem productionis ex nihilo,

Sed vrgebis: In hoc sensu omnes modi sunt ens à se, quia ex subiecto essentialiter producuntur, & non ex nihilo; respondeo, eos saltem mediatè ex nihilo produci, quatenus subiectum ex nihilo producitur: Deus autem & eius attributa nec mediatè nec immediatè ex nihilo producuntur, ideò sunt entia à se.

seu mediatè, seu immediatè.

Solutio secunda.

Respondeo Secundò, etiamsi ratione nostrâ intellectio, volitio, aliaque attributa non essent ens à se, adhuc tamen non posse constitui per ens à se naturam diuinam: nam si ratione nostrâ intellectio, & volitio, & omnia attributa sunt ab alio; ergo debet determinari inter illa vnum aliquod, quod sit quasi principium illorum, & quod denominetur à se eo ipso *ens à se*: hoc autem fieri non potest, nisi determinetur prædicatum aliquod particulare. Confirmo &

Non potest prædicatum ens à se adæquatè constituere essentiam diuinam.

32 explico vim responsionis; *Ens à se* in hoc sensu, est idem ac ens primum ratione nostrâ in Deo, hoc est ens, quod nec ratione nostrâ est ab alio, sed à se. At per hoc non dicimus explicite quale sit illud, an volitio, an intellectio, an aliquid aliud; sed solùm declaramus essentiam Dei hoc modo: *Illud est essentia Dei ratione nostrâ, quod est ens primum in Deo ratione nostrâ.* quæ propositio licet vera sit, non tamen satisfacit interrogationi, quia quærimus quale aut quod sit illud *ens primum*, seu *à se*: oportet ergo semper addere prædicatum aliquod determinatum, vt sic acquiescat intellectus, ideò illud assignaui suprà *ens à se subsistens*: τὸ enim *subsistens*, seu perfectio fundans subsistentiam, est iam prædicatum particulare, declarans quod sit illud *ens primum*; seu illud *à se*, etiam ratione nostrâ, & per illud excluditur intellectio, & volitio, & alia attributa diuina.

Vis responsionis declaratur & confirmatur.

Ens à se, determinandum per τὸ subsistens.

Videbatur iam hîc vlteriùs disputari debere, in quo virtualiter essentia diuina consistat; sed quia quæstio hæc ad declarandam Verbi diuini generationem valdè necessaria est; illam differo in eum locum, vbi de eâ generatione disputandum erit: qui post præcedentem voluerit illam legere, aliquot folia vertat vsque ad disputationem 46. à num. 61.

DISPVTATIO DECIMASEPTIMA.

De proprietatibus diuinæ scientiæ in communi.

1 *Quæ sint scientiæ creatæ & increatæ communia.*

ALIQVÆ sunt minùs rigorosæ proprietates diuinæ scientiæ, eò quòd sint quomodammodò communes scientiæ creatæ: inter quas est veritas, certitudo, euidentia, quas in Dei scientiâ reperiri, est certo certius; sunt enim perfectiones simpliciter simplices, & consequenter debent in Deo reperiri. Quomodo autem de futuris contingentibus liberis Deus habeat certitudinem, & quidem summam, dicemus suo loco. Aliquæ verò soli Deo conueniunt.

Proprietates scientiæ diuinæ.

SECTIO, I.

Prima proprietas.

Prima, vt sit æquè certa & euidens de quouis obiecto.

INTER rigorosas proprietates scientiæ diuinæ vt talis, prima est, vt sit æquè certa & euidens de vno ac de altero obiecto. Hoc probatur à nonnullis ex eo, quòd omnes scientiæ Dei realiter identificantur inter se, & consequenter habent eamdem certitudinem. Verùm hæc est insufficiens probatio, quæ summùm euincit, eamdem certitudinem habere vnam scientiam ac alteram, si comparentur respectu eiusdem obiecti; vt sic enim non est distinctus respectus in vnâ ab alterius respectu; non tamen probat, vtramque scientiam non posse esse certiorem de vno obiecto quàm de altero: duo enim hæc sunt valdè diuersa. Vnde licet ego simul non possim certus esse vt octo v. g. de Petri existentia, & de eâdem non esse æquè certus vt octo; possum tamen simul & semel esse certus vt octo de existentiâ Petri, de Pauli verò existentiâ solùm vt quatuor, vel etiam omnino dubius. & ex hac parte, actum vnum eumdemque creatum, posse esse scientiam de vno obiecto, & opinionem de alio, alibi docui: nec in hoc puncto potest esse difficultas: ergo licet cognitio de Petro in Deo identificetur cum cognitione de Paulo; non inde infertur, quòd, si vtraque est certa de Petro, sit etiam vtraque certa de Paulo: ergo multò minùs, quòd sit æqualiter de vtroque certa. sicut etiam non sequitur, ex eo quòd actus voluntatis diuinæ de Petro identificetur cum actu de Iudâ, quòd si respectu Petri est amor, sit etiam amor respectu Iudæ; sed solùm infertur, odium de Iudâ esse etiam amorem; non tamen de Iudâ, sed de Petro; & amorem de Petro, esse odium, de Iudâ tamen.

Æqualitas illa non benè probatur ex identitate cognitionum.

2 *Potest idem actus esse scientia vnius obiecti, & opinio alterius.*

Exemplum de actu amoris & odij in Deo.

Aliter ergo probanda est conclusio, quia scilicet Deus habet de quocumque obiecto omnem certitudinem & euidentiam possibilem. hæc enim est perfectio simpliciter simplex, vt de se constat: ergo de omnibus debet habere summam, ergo æqualem de omnibus: omnia enim sunt æqualiter clarè cognoscibilia, quia possibilia omnia æqualiter in se cognoscit, futura autem omnia in se ipsis; in se autem ipsis & in Deo æqualiter clarè sunt cognoscibilia, vt ampliùs ex solutione obiectionis sequentis constabit.

Melior probatio ex capacitate æqualis certitudinis & euidentiæ circa omnia obiecta.

3

Obiectio.

An inæqualia obiecta arguant inæquales actus in Deo.

Obiicies: Inæqualia obiecta arguunt inæquales actus, etiam in Deo; ergo non potest esse æqualis certitudo & euidentia in omni cognitione diuinâ. Nonnulli respondent, omnes actus diuinos, etiam ratione nostrâ, æqualis esse perfectionis, licet inæqualia respiciant obiecta: nam quilibet habet ex parte modi omnem perfectionem possibilem, eò quòd petit identificari cum Deo, & cum altero actu de obiecto nobiliori. quâ doctrinâ vtuntur ad explicandum, quare Deus non teneatur nobilius obiectum amare: displicet tamen: nam sumendo duos actus Dei circa obiecta inæqualia, sic contrarium ostendo: Si actus de obiecto imperfectiori habet omnem perfectionem possibilem ex parte modi, totam etiam eam habet alter actus de obiecto nobiliori, ergo ex hoc capite pares sunt; aliunde autem, qui est de obiecto nobiliori, habet conceptum nobilioris respectus: nam ceteris paribus perfectius est, nobilius obiectum respicere quàm ignobilius; ergo absolutè erit perfectior actus Dei circa nobilius obiectum. Patet consequentia, quia si duobus conceptibus æqualibus inæqualia addantur, inæquales reddantur necessum est: sed illi duo actus, vt ostendi, in modo tendendi sunt æquales, inæquales verò in respectu ad obiectum, ergo simpliciter inæquales. Confirmatur & explicatur. Ex genere suo respectus ad nobilius obiectum nobilior est quàm respect s ad imperfectius, etiam ex genere suo, quod per se patet: ergo si ista duo genera contrahantur per easdem differentias inter se omnino æquales, etiamsi quælibet sit infinita, adhuc manebūt inæqualia. Patet consequentia, quia res inæquales non possunt reddi æquales per additionem æqualem cuilibet, ergo quantumcumque cognitio de Angelo, & cognitio de formicâ, in Deo contrahantur per æquales differentias *entis à se*, & idētitatis realis in se; adhuc manebit inæqualitas generum, & consequenter absolutè erunt inter se inæquales: nam inæqualitas vel ex vno solo capite potest prouenire. Ratio à priori huius doctrinæ est: nam quando aliqua prædicata diuina ratione nostrâ considerantur, vt præcisa inter se, non consideratur quodlibet vt quid infinitum absolutè & simpliciter in omni genere, sed in aliquo determinato (vt diximus suprà de essentiâ diuinâ ratione nostrâ) eo autem ipso quòd non concipiuntur infinita in omni genere, sed in vno particulari, non repugnat, imò necessum est, concipere inter ea aliquam inæqualitatem ratione nostrâ, iuxta inæqualitatem generum; eo modo quo realiter essent inæqualia, si realiter distinguerentur. nec est inconueniens, vnam & eamdem rem cōparatam cum vno obiecto, concipi perfectiorem semetipsâ, vt comparatâ cum altero: sicut animalitas hominis, licet petat identificari cum homine, & ex hac parte realiter sit æqualis rationalitati; si tamen ratione nostrâ præscindatur à rationalitate, hæc erit perfectior, illa imperfectior, quatenus comparatur cum imperfectioribus effectibus. neque quoad hoc maior est difficultas inter formalitates diuinas realiter identificatas, quàm inter creatas etiam realiter identificatas, si res sine præconcepto aliquo falso principio attentè consideretur.

quales actus in Deo.

Negant aliqui, quia quilibet habet omnem perfectionem possibilem ob identitatem.

Contrà, quia qui respicit obiectum nobilius, habet conceptum nobilioris respectus.

4 *Respectus ad obiectum nobilius, & ignobilius, cum sint inæquales, contracti in Deo per æquales differentias, manent inæquales.*

Ratio huius doctrinæ.

Prædicata Dei inter se ratione distincta non sunt in omni genere, sed in aliquo certo infinita:

5 *ex quo potest oriri aliqua inæqualitas.*

Ex his, argumēti à recentioribus allati solutio constat:

Solutio argumenti.

Identitas realis actuum non tollit inæqualitatem eorundem per rationem.

constat: ostensum est enim, infinitatem ex parte modi, & identitatem realem, non facere actus Dei æquales ratione nostrâ absolutè, sed solùm secundùm quid; nec repugnat ratione nostrâ, actui diuino imperfectio aliqua præcisiua seu negatiua; id est, quòd non concipiatur tam
6 perfectus, ac alter actus Dei: nam hæc imperfectio tollitur per identitatem cum altero actu.

Imperfectio præcisiua cùm tollatur per identitatem, non repugnat Deo. Imperfectio positiua repugnat.

Repugnat verò actui diuino aliqua imperfectio positiua, quia illa non tollitur per identitatem cum aliis, & consequenter necessum est vt realiter in Deo sit, si aliunde verè in Deo ratione nostrâ concipiatur: eiusmodi sunt error, dubitatio, indecentia aliqua moralis; cur autem Deus possit, non obstante maiori perfectione actus, elicere amorem circa obiectum minùs bonum, dicemus quæst. 19.

Non sumitur euidentia & certitudo nisi ex intellectus claritate.

Obiectioni ergo præcipuæ è num. 3. respondendum est, euidentiam & certitudinem cognitionis, non desumi ex obiecti nobilitate, sed ex intellectus claritate; vnde Angelus intuens formicam & alium Angelum, tam certus & euidens est de existentiâ formicæ, quàm de alterius Angeli existentiâ, licet cognitiones illæ propter inæqualitatem obiectorum quoad perfectionem inæquales sint. Idem est in nobis, dum habemus duas cognitiones de duobus obiectis inæqualibus æquè claras, v. g. intueor hominem, intueor saxum, sine dubio nobilior est intuitio hominis intuitione saxi ob nobilius obiectum; at quoad certitudinem & claritatem, possum esse certior de existentiâ saxi quàm de existentiâ
7 hominis. Quoad certitudinem ampliùs declaratur: nam ea consistit in eo, quòd obiectum non possit aliter esse quàm cognoscitur; Deus autem tam non potest errare in cognitione bouis, quam in cognitione Angeli; ergo æquè est de vtroque certus: item euidenter & æquè clarè, quia æquè immediatè in se, aut in suâ caussâ vtrúque nouit.

Aliorum ratio:

Recentiores aliqui haud ita rem considerantes, dixere ideò Dei scientiam esse æquè certam de vno ac de altero obiecto, quia Deus non cognoscit nisi obiecta certa & clara: semper enim hi requirunt ad scientiæ certitudinem & claritatem vt versetur circa obiecta certa & clara.

eorundem instantia.

Quod sibi inde videntur manifestè euincere, quòd hæc consequentia, *Omnis mater amat suum filium, ergo Maria amat suum*, quia in se est incerta, non potest ab vllo intellectu, quantumuis perfecto, certò cognosci, ergo cognitio semper requirit ex parte obiecti certitudinem.

Contrà Primò.

Dixi hæc non esse sufficienter considerata. Primò, nam ex ratione à priori à me datâ constat, certitudinem & claritatem non conuenire obiecto vt tali, seu rei in seipsâ. Rogo enim hos auctores, an murus in se sit clarus & certus; & materia prima in se sit clara; & an odor qui percipitur sit in se clarus & certus. malè ergo in obiecto vt tali requirunt claritatem & certitudinem.

Ad instantiam.

Neque eos iuuat vel in minimo instantia allata de eâ consequentiâ: nam si maior illa; *Omnis*
8 *mater amat suum filium*, esset certa, consequentia certissima esset: tota ergo difficultas est in maiori propositione, vnde illis non fuit necessarium ad consequentiâ recurrere: nam illa vt talis, certa est & euidens, quia est ab vniuersali ad particulare affirmatiuè. Sed hoc omisso, dico eos ibi confundere actum intellectus cum re seu obiecto illius: quia ergo ea propositio, *Omnis mater amat suum filium*, est actus intellectus cognoscens & affirmans amorem, potest esse certa aut dubia, tunc autem agitur de illâ non vt in se est aliquod ens, sed vt est cognitio & affirmatio. At hinc quomodo hi potuere inferre, alia obiecta primæ intentionis esse in se clara, certa, &c. vt in exemplis positis à me paulò antè manifestè constat.

Contrà Secundò.

Secundò ea doctrina displicet: nam si certitudo actus eiúsque claritas desumuntur saltem inadæquatè ex obiecto; ergo cùm non omnia obiecta sint in se æquè clara, vt hi supponunt, non poterunt omnes actus Dei esse æquè clari & certi (licet omnes sint simpliciter certi) hoc autem ipsum est absurdum dicere, Deum esse magis certum de vno obiecto quàm de alio. Vides ergò & falsam & insufficientem esse eam doctrinam; standum ergo datæ à me solutioni.

SECTIO II.

Ceteræ proprietates.

Secunda proprietas est, extensio ad omnia obiecta.

Secunda proprietas diuinæ scientiæ, est extensio ad omnia obiecta, alias Deus esset imperfectus realiter, si aliquid, quod esset scibile, ignoraret.

Tertia, vt sit realiter simplex.

Tertia, quam suprà tetigimus, est, vt sit realiter simplex, id est, vt cognitio de vno obiecto, sit eadem realiter cum omnibus aliis; vnde suprà dixi, non posse Deum habere discursum realem, virtualiter autem, non obstante identitate reali, ostendi etiam suprà, posse esse discursiuum. Circa quod vlteriùs aduerte, cognitionem quâ Deus 9

Circa hanc proprietatem nota.

dicit, *Homo est risiuus, quia est admiratiuus*, posse etiam dici discursum virtualem, quatenus cognoscit effectum & rationem ipsius à priori; ideóque hæc scientia dici potest *propter quid*, nisi fiat quæstio de nomine cum P. Suario, & requiratur ad scientiam *propter quid* caussalitas vera præmissarum in conclusionem: in hoc enim sensu, de fide est, non dari in Deo scientiam *propter quid*;

Dici potest hæc scientia propterquid.

gratis tamē id videtur requiri, quia τὸ *propter quid* non cadit supra cognitiones ipsas, sed supra obiectum illarum; id est, vt cognoscatur, propter quid est tale obiectum. Sicut etiam contrà, *scientia quia*, quæ est à posteriori, non denotat præmissas caussari à conclusione, hoc enim repugnat; sed præcisè denotat existentiam obiecti probari ex ipso effectu: hoc autem rectè potest fieri vnico actu indiuisibili, ergo potest esse in Deo scientia *propter quid*.

Est scientia propter quid in Deo.

Propter quid non cadit supra præmissas, sed suprà obiectum.

Scientia quia videtur esse abstractiua.

Rogabis, an etiam in Deo sit scientia *quia*. Suppono, vt dixi, eam posse haberi vnico actu, aliàs non est quæstio; negant nonnulli, putantes cognitionem caussæ in effectu, præsertim imper- 10 fectiori, esse imperfectam & abstractiuam respectu caussæ: atqui Deo repugnat omnis cognitio abstractiua & imperfecta, ergo. Non vrget argumentum: nam, vt dixi suprà, non est necessum vt omnis cognitio diuina ratione nostrâ sit perfectissima in omni genere, sed sufficit, vt sit in suo genere; illa autem, quæ cognoscit caussam in effectu, vt in medio, licet non sit perfectissima, quæ de caussa potest haberi, est tamen perfectissima, quæ per tale medium haberi potest. Nec repugnat Deo aliqua cognitio abstractiua respectu alicuius obiecti, quando etiam illud obiectum aliunde comprehensiuè cognoscit. de quo infrà fusiùs.

Non repugnat Deo cognitio abstractiua. Datur in Deo scientia quia.

Dicendum ergo est, dari in Deo talem scientiam *quia*: impossibile enim est, vt Deus cognoscat comprehensiuè creaturam v. g. & non cognoscat illam esse dependentem ab alio, id est à seipso; tunc autē necessariò seipsum cognoscit. quod verum est, etiamsi priùs seipsum cognouisset: numquam enim per aliquam cognitio-

nem potest dicere: *Hoc pendet ab*, nisi dicat terminum *à quo*, saltem in confuso, siue prius fuerit cognitus ille terminus, siue tunc primò noscatur.

Replica quorumdam.

11 Dices, hoc verum esse, quando effectus cognoscitur in seipso: non verò, quando cognoscitur in causâ. ita nonnulli apud Herize disp. 4. num. 15. qui conclusionem nostram solùm putant habere vim, casu quo Deus in seipso non possit cognoscere creaturas. Meritò autem eos refellit idē P. Herize num. 17. Videamus tamen, quo argumēto moueātur. Possunt enim dicere, si ex effectu reditur ad caussam, iterùm redibitur ex causâ ad effectum, & sic in infinitum. quod repugnat.

Resoluitur replica Primò.

Respondeo Primò, infrà me ostensurū, posse creaturas in seipsis à Deo cognosci; ergo tunc habebit cognitionē sui in illis: arguens enim supponit, debere in effectu cognosci caussam, quando effectus directè noscitur in se, & tunc non putat abiri in circulum infinitum; ergo statutâ cognitione Dei de creaturis in seipsis, necessariò per illam Deus, qui est illatum caussa, cognosceretur in ipsis, & habebit Deus scientiam *quia*.

Resoluitur Secundò.

Secundò respōdeo, etiamsi creaturam in seipso cognoscat, adhuc ex creaturâ debere ad se redire: non enim potest dicere, *Ego sum productiuus Petri essentialiter pendentis*, nisi eādem cognitione dicat *à me*, & consequenter seipsum per hanc cognitionem quasi bis cognoscat, & in recto, & in obliquo.

12 *Ratio à priori, nam Deus nosse debet essentialiter dependere creaturam à Deo.*

Ratio à priori est, quia non solùm Deus potest producere Petrum, sed hic etiam essentialiter pendet à Deo: debet ergo Deus cognoscere essentialiter Petrum pendere à Deo: hoc autem est cognoscere seipsum vt terminum illius dependentiæ. Neque hinc sequitur infinitus processus, quia non est necessum vt rursus seipsum cognoscat vt caussam ipsius creaturæ; quia iam cognouit hoc per hanc formalissimā cognitionem, vnde non est necessum, vt per hanc idem repetatur: cessat ergo omnis processus. Sed de hac scientiâ fusiùs infrà.

Quarta proprietas, vt non sit apprehensiua realiter.

Duplex apprehensio.

Quarta proprietas est, vt scientia Dei non sit apprehensiua realiter. Vbi aduerte, duplicem esse apprehensionem; aliam simplicem, quâ ita proponitur obiectum, vt se non determinet intellectus ad vllam partem contradictionis. Et hæc apprehensio non datur in Deo, quia Deus non manet per aliquem actum suspensus, aut dubius circa obiectum: hoc enim dicit non penetrasse perfectissimè, quæ sit illius essentia. Dico, *realiter non habere talem apprehensionem*: nam benè possum concipere cognitionem diuinam, eam comparando cum apprehensione creatâ, quantū ad hoc, quod est proponere obiectum, non comparando eam cum iudicio creato, aut cum apprehensione: quâ parte non solùm proponit obiectum, sed ita claré, vt determinet ad iudicium; hoc tamen non est dari in Deo verè hanc apprehensionem sic diminutam, sed me inadæquatè concipere eam diuinam cognitionem instar apprehensionis nostræ imperfectæ.

Apprehensio non iudicans, est in Deo ratione nostra.

13 *Apprehensio perfecta est in Deo.*

Altera apprehensio est perfecta, percipiens obiectum sicut est in se, & determinans intellectum ad illud, reddensque certum de obiecto: quæ aliter solet vocari iudicium. hæc autem propriè datur in Deo; verum tamen est, hoc iudicium non esse quale nostrum, per compositionem, sed instar cognitionis sensus v.g. visionis, quæ perfectè percipit albedinem, non tamen faciendo compositionem vllam, seu distinctionem inter subiectum & prædicatum; sed indiuisibiliter repræsentando obiectum, prout est in se. Ad hunc modum datur in Deo apprehensio iudicatiua, seu iudicium apprehensiuum, perfectissimè rem, prout est in se, cognoscens.

Quinta proprietas est, inuariabilitas.

Quinta diuinæ scientiæ proprietas est inuariabilitas. Hæc posset probari, quia si Deus aliquando aliud de nouo sciret, mutaretur, hoc autem illi repugnat. Argumentum hoc non conuincit: nam scientia libera nullam nouam entitatem realem dicit: ergo, non quia illi de nouo ea scientia adueniret, adueniret etiam mutatio aliqua intrinseca, nisi ad summum 14 quoad denominationem, quæ non repugnaret Deo in tempore, etiamsi sit intrinseca: nam Verbum diuinum in tempore sine vllâ imperfectione accepit denominationem intrinsecam incarnati. Omitto ergo hoc argumentum, quia tangit difficultatem insuperabilem de actibus liberis.

Fundamentum huius proprietatis.

Aliunde ergo hæc inuariabilitas probanda est, ex eo scilicet quòd intellectus diuinus, quia infinitè perfectus, semper debet ea cognoscere quæ cognoscibilia sunt; si autem de nouo acquireret cognitionem, non cognouisset anteà omnia cognoscibilia. Pro quo

Obiecta vt cognoscibilia, non pendent ab actuali existentiâ.

Aduerte, obiecta, vt cognoscibilia sint, non pendere ab actuali existentiâ, vnde & ab æterno antequam res sit, & postquam fuit in æternum, est cognoscibilis: ergo Deus ad omnia cognoscibilia se extēdens ab æterno, & in æternum, omnia cognoscat necessum est. sed de hoc puncto inferiùs fusè.

Nihil Deus scit in tempore.

Hinc inferes, Deum, si aliquid in tempore sciret, non futurum Deum, eò quòd anteà fuisset imperfectus, & consequenter nec Deus.

Secundò inferes, Deum semper scire quæ sciuit, & sciuisse quæ scit. Pro quo obserua, Deū non cognoscere res sub conceptibus præteriti, præsentis & futuri; siue sub his, *fuit*, *est*, *erit*; sed solùm cognoscere rem coëxistentem 15 suæ differentiæ temporis siue veri, siue imaginarij, hoc autem eodem modo cognoscit Deus, & antequam res sit, & cùm est, & postquam fuit. Potest tamen per denominationem extrinsecam ea scientia Dei, dici de futuro, antequam res sit; de præsenti, cùm est; & de præterito, cùm fuit; per quod nulla in scientiâ significatur mutatio, sed in ipso obiecto.

Scientia diuina omnia præsentia.

Scientia de futuro & præterito denominatur à tempore extrinseco.

Ad obiectionem ex D. Thomâ.

Obijcies, D. Thomam hìc artic. 15. ad 3. aientem, non esse verum, Deum scire quidquid sciuit, & contrà. Respondeo, D. Thomam seipsum explicuisse, non quidem quòd vellet scientiam, quam semel Deus habet, non fuisse semper in Deo; sed præcisè illum non affirmare pro omni tempore id, quod affirmat pro aliquo; id est, non quia dicat, *Petrus in instanti A peccat*, ideò dicit illum in omnibus peccare, licet in omnibus dicat, Petrum peccare pro eo instanti A. quod longè diuersum est: constat autem manifestè ex ipso textu S. Doctoris, hoc fuisse illius intentum. cùm enim sibi obiecisset, Ergo scientia Dei est variabilis; negat consequentiam, quia Deum scire, hoc quandoque esse verum, & hoc quandoque esse falsum, nō denotat varietatem in scientiâ, sed in obiecto. Hæc ferè ibi D. Thomas, quæ ex se sunt satis clara. Fateor tamen verba illa, *Deus non semper scit, quæ sciuit*, plus videre denotare, scilicet variationem in ipsâ scientiâ; ideò ille modus loquendi non nisi cum explicatione tenendus est.

Explicat seipsum D. Thomas.

DISPV

DISPVTATIO DECIMAOCTAVA.

Variæ ſcientiæ Dei in particulari declarantur.

SECTIO I.

Diuiſiones aliquæ ſcientiæ diuinæ.

1 *Omnes diuiſiones ſubiiciendæ ſunt adæquatæ.*

ADVERTE, omnes diuiſiones ſubiiciendas eſſe adæquatas, id eſt, per cuiuſlibet membra comprehendi omnem ſcientiam Dei, ſunt tamen diuerſæ propter diuerſas differẽtias contractiuas.

SVBSECTIO I.

Diuiſio in ſcientiam & præſcientiam.

Diuiditur Primò, ſcientia diuina in ſcientiam & præſcientiam.

PRIMA diuiſio fit, in ſcientiam & præſcientiam. Aduertè τὸ *ſcientiam* non ſumi in communi acceptione, aliàs genus ipſum eſſet, non membrum; ſed rationem ipſam genericam accipi prout ſignificat oppoſitum præſcientiæ: ex defectu enim nominis pro alterâ ſpecie retinetur nomen commune.

Præſcientia debet eſſe prior, vel tempore, vel naturâ, vel ratione. Scientia eſt quæ conſequitur.

Præſcientia eſt, quæ antecedit obiectum ſiue tempore, ſiue naturâ, ſiue ratione noſtrâ; *ſcientia* verò, quæ non antecedit: vnde eademmet cognitio reſpectu eiuſdem obiecti, poteſt eſſe ſcientia & præſcientia, in diuerſâ tamen ſignificatione. v. g. cognitio de peccato futuro, eſt præſcientia realiter, ſeu quoad tempus, quatenus prior eſt tempore ipſo peccato: naturâ tamen non eſt præſcientia: nam (vt dicetur infrà) ſcientia futurorum eſt poſterior naturâ ad ipſa futura. Deinde eademmet cognitio poteſt eſſe ſucceſſiuè præſcientia & ſcientia, ſine vllâ mutatione ſui: nam ſcientia Dei de hodiernâ lectione heri dicebatur tempore præſcientia, hodie eſt ſcientia, ſicut dixi num. vlt. diſp. 17. in cognitione de futuro & præterito, cognitionem, reſpectu cuius heri obiectum erat futurum, hodie eſſe poteſt ipſum obiectum.

2 Video hîc à quodam negari, præſcientiam tempore poſſe vnquam fieri ſcientiam, quia præſcientia ſemper eſſentialiter repræſentat futuritionem, ergo ſemper erit præſcientia. Verùm non arbitror ab vllo, niſi faciendo quæſtionem de nomine, poſſe explicatis terminis noſtram doctrinam negari. Nam ſcientia Dei, quam habuit de hodiernâ die, ſine dubio heri fuit ſcientia, id eſt antè exiſtens quàm ipſius obiectum, & repræſentabat etiam illud vt futurum reſpectu heſterni temporis. At eadem ſcientia in Deo manens vt hodie exiſtens, non eſt prior, ſed ſimul cum hodiernâ die, & cras erit iam poſt hodiernam diem, diceturquè hodierna dies præterita reſpectu eius ſcientiæ, vt cras durantis: ergo poteſt fieri ea mutatio. Quomodo autem ſcientia Dei ſemper maneat immutata, ſemperquè repræſentans hodiernam diem, vt futuram reſpectu æternitatis, præſentem reſpectu tẽporis imaginarij hodierni, &c. eſt independens à puncto præſenti, & dixi diſput. præcedenti, num. vlt.

Cognitio ſimplicis intelligentiæ eſt præſcientia naturâ, reſpectu creaturarum exiſtentium;

Sub eâ ſcientiâ, quæ naturâ dicitur præſcientia, includitur omnis cognitio ſimplicis intelligentiæ reſpectu creaturarum exiſtentium, etiamſi ab æterno extitiſſent: nam ea ſcientia eſt cauſſa creaturarum exiſtentium, de quo infrà, ergo eſt prior naturâ illis, vt exiſtentibus.

non verò poſſibilium.

Dixi, *reſpectu exiſtentium*: nam reſpectu earum vt poſſibilium non eſt præſcientia, quia non eſt prior naturâ ſcientiâ Dei, quàm poſſibilitas creaturæ, ſed eodem ſigno, aut fortè prior ratione poſſibilitas creaturæ, quàm ſcientia Dei de illâ. E contrario verò ſcientia viſionis, quia eſt poſterior naturâ reſpectu obiecti, non dicitur præſcientia, ſed ſcientia, aut (ſi ita licet loqui) poſtſcientia, quoad ordinem cauſſalitatis, ſeu naturæ prioritatem: nam tempore præſcientia eſt: præcedit enim tempore ipſa futura. quo ſenſu communiter ſcientia Dei de futuris appellatur præſcientia.

Scientia viſionis non eſt præſcientia naturâ, ſed ſolùm tempore.

3 Rogabis, an ſcientia conditionata ſit præſcientia. Loquendo de præſcientiâ naturâ, certum eſt, eam eſſe ſcientiam, quia eſt poſterior naturâ ad ſuum obiectum; ſi verò tempore loquamur, ea erit præſcientia reſpectu effectuum abſolutè futurorum, quia eos præceſſit tempore ab æterno; reſpectu verò illorum, qui abſolutè numquam futuri ſunt, erit pura ſcientia, quatenus eos non antecedit tempore: non enim eſt propria anteceſſio, niſi vtrumque extremum extiturum ſit.

Scientia conditionata eſt ſolùm præſcientia tempore, & tantùm reſpectu effectuum abſolutè futurorum.

Cognitio Dei de ſeipſo realiter non eſt præſcientia, quia realiter non eſt prior ſuo obiecto, ſolùm ergo erit ſcientia: virtualiter verò eſt præſcientia, ſi comparetur cum voluntate & relationibus, quia eas (vt ſuprà inſinuaui, & fuſiùs infrà oſtendam) virtualiter præcedit; ſi verò cum actu primo intelligendi, quia ab eo non diſtinguitur virtualiter, non eſt præſcientia, ſed ſcientia virtualiter; ratione verò noſtrâ etiam eſt poſterior, vt dixi, ideò non præſcientia, ſed poſtſciẽtia erit ratione noſtrâ reſpectu illius.

Cognitio diuinâ virtualiter ſolùm eſt præſcientia reſpectu relationum: 4 *reſpectu eſſentiæ eſt merè ſcientia:*

Poſſet quæri, ad quam ſcientiam ſpectet cognitio diuina de ſuis actibus liberis. Reſpondeo, ſi loquamur de ſcientiâ, quâ eos vt poſſibiles cognoſcit, eam eſſe præſcientiam, quia virtualiter eos præcedit; ſi verò de ſcientiâ viſionis reſpectu illorum, dico eſſe purè ſcientiam, quia nec tempore eos præcedit, nec virtualiter; ratione autem noſtrâ eos ſubſequitur, nam ideò eos cognoſcit quia exiſtunt; non è contrario, ideò exiſtunt quia eos cognoſcit. de quo fuſiùs infrà.

reſpectu ſuorum actuum liberorum vt poſſibilium, eſt præſcientia; reſpectu futurorum, ſcientia.

SVBSECTIO II.

Sex aliæ diuiſiones.

Secundò, diuiditur ſcientia Dei in contingentem & neceſſariam.

SECVNDA diuiſio ſcientiæ Dei eſt in contingentem & neceſſariam: hæc eſt quæ non potuit à Deo abeſſe, eò quòd obiectum illius ſcientiæ prout tale neceſſariò exiſtit; illa verò potuit à Deo abeſſe, quatenus obiecta priùs prout talia potuerunt mutari.

5 *Aliis terminis hæc diuiſio accipitur.*

Hæc diuiſio ſolet aliis terminis tradi, in liberam & neceſſariam; ſed aduerte, τὸ *liberam* non ſumi rigoroſè reſpectu Dei, nam ſcientia media non pendet ab vllo actu libero ipſius Dei; ſumitur ergo *libera* pro eodẽ ac contingens, quatenus vel ex libertate Dei, vel ex libertate creaturæ potuit ea ſcientia in Deo non eſſe: ſi au-

tem sumatur *τὸ libera* propriè, etiam respectu Dei; tunc adhuc potest ea diuisio sustineri vt adæquata, quia tunc *necessaria* debebit etiam sumi respectiuè ad Deum, & non significabit præcisè id quod non potuit non esse in Deo, sed id quod Deo non fuit liberum, seu quod non fuit in potestate Dei. Quo sensu sine dubio scientia media est necessaria: & hinc possunt conciliari P. Herize disp. 9. num. 10. negans eam diuisionem esse adæquatam, & alius doctus modernus, quem ibi citat, affirmans esse adæquatam: duo enim hi solo nomine differunt: nam modernus accipit necessariam pro non liberâ respectu Dei, quo sensu iam dixi esse diuisionem adæquatam; Pater verò Herize accipit *τὸ necessariam*, pro eo quod non potuit abesse, neque ex libertate Dei, neque aliunde. Quo sensu iam dixi, scientiam mediam non esse necessariam, simpliciter enim potuit abesse. Ecce facilè composita lis.

P. Herize & modernus conciliantur.

6

Tertia diuisio, in scientiam de Deo, & scientiam de creaturis. Hæc est ex se satis clara, & ex obiectorum distinctione constat vtriusque membri distinctio.

Tertia diuisio, in scientiam de Deo, & scientiam de creaturis.

Quarta, in scientiam approbationis, & scientiam simplicis notitiæ. Approbationis est illa, quâ Deus determinatur ad aliquid operandum; simplex verò, quâ ad nihil determinatur de facto. Vnde cognitio de creaturis purè possibilibus erit simplicis notitiæ, approbationis verò de existentibus. Aliter potest & meliùs hæc diuisio explicari, vt approbationis sit ea, quæ Deo obiectum amabile proponit; simplex verò, quæ non proponit obiectum amabile. Quo sensu scientia de peccato erit simplicis notitiæ, omnis verò alia erit approbationis, quia solum peccatum non est amabile respectu Dei.

Quarta, in scientiam approbationis, & scientiam simplicis notitiæ.

7

Quinta, in naturalem & supernaturalem; non supernaturalem in se: Deo enim nulla cognitio est supernaturalis, aut excedens ipsius naturalem capacitatem: nam & virtus faciendi miracula est Deo connaturalis, inde Deo nihil propriè est supernaturale, licet contineat eminenter res supernaturales. Solùm ergo ea scientia dicitur supernaturalis, quæ ad obiecta supernaturalia extenditur: vnde scientia de rebus naturalibus, dicitur naturalis; de supernaturalibus, quæcumque illæ sint, supernaturalis. In hoc vltimo membro includitur scientia Dei de potentiâ nostrâ obedientiali, vt tali; quia licet in se hæc potentia sit naturalis (vt alibi dixi) est tamen in ordine ad effectus supernaturales, & vt talis, non potest cognosci, nisi per eam scientiam, quâ res supernaturales cognoscuntur.

Quinta, in naturalem & supernaturalem.

Aduerte, licet realiter in se respectu Dei, nulla scientia sit supernaturalis propter dicta; posse tamen in eâ scientiâ concipi aliquod prædicatum reale, proprium scientiæ nostræ supernaturali, scilicet, proponere Deo sufficienter obiectum aliquod supernaturale, vt proportionatè ab ipso ametur.

8

Sexta diuisio, in reflexam & directam. Hæc est, quâ alia à se Deus cognoscit; illa, quâ seipsum: & magis propriè, ea est reflexa, quâ suammet cognitionem attingit; directa verò, quâ cetera, quæ non sunt cognitio virtualiter. In Deo non ponendas infinitas cognitiones reflexas vnam supra alteram, ostendi suprà: solùm enim ex parte modi loquendi, distinguitur ea cognitio, vt est obiectum, à seipsâ, vt est reflexa; quatenus ea formalitas potest concipi præcisè, ad similitudinem obiecti creati, & vt sic vocatur obiectum; & præterea ad similitudinem cognitionis reflexæ, & sic vocatur reflexa. Neque hinc ratione nostrâ sequitur infinitus processus, nam quando concipio ipsam vt reflectentem, non concipio aliquid quod non cognoscatur, & consequenter non concipio aliquid quod indigeat nouâ reflexione; sed illud idem quod cognoscitur, concipio per species duorum actuum, directi & reflexi, siue per species actus & obiecti creati: & vt sic cessat totus processus, etiam ratione nostrâ, nec necessum est aliquid ampliùs ex parte modi cognoscere.

Sexta, in reflexam & directam.

Non sunt in Deo infinitæ reflexiones.

Septima diuisio, in scientiam simplicis intelligentiæ, & scientiam visionis. Hæc ad res existentes, siue futuras, illa ad purè possibiles terminatur. Aduerte, possibilitatem dupliciter vsurpari, vel vt dicit non repugnantiam ad existendum, & vt sic etiam res existentes retinent possibilitatem: quo sensu etiam scientia visionis terminatur ad res possibiles. Aliter vsurpari solet possibilitas pro non repugnantiâ ad existendum, cum carentiâ tamen actualis existentiæ; seu pro purâ possibilitate: & in vtroque sensu in præsenti vsurpatur, quia semper scientia de possibilitate est ratione distincta à scientiâ visionis, vt infrà constabit, siue res purè sint possibiles, siue actu existentes. 9

Septima, in scientiam simplicis intelligentiæ, & scientiam visionis.

Possibilitas duplex est.

Rogabis, vtrùm Deus de se ipso habeat cognitionem, quâ se vt non repugnantem existere cognoscat, abstrahendo ab eo quòd existat. Respondeo, Deum in se ipso non habere talem cognitionem realiter: nam essentia Dei includit essentialiter actualem existentiam, vnde non potest perfectè essentia Dei cognosci, nisi cognoscatur existens. Possumus tamen ratione nostrâ, scientiam Dei comparare cum nostrâ creatâ, quâ de Deo dicimus, & concipimus præcisè, *non repugnare*: & vt sic, ista scientia Dei præcisa poterit vocari ratione nostrâ, scientia possibilitatis.

Datur in Deo ratione nostrâ scientia de se vt possibili.

Dices, neque nos posse cognoscere Deum vt Deum, nisi eum cognoscamus existentem: ergo nulla est cognitio creata de purâ possibilitate Dei, cui diuinam possimus comparare. Respondeo, negando antecedens: nam licet eo ipso, quo dicimus Deum, debemus dicere actualem existentiam ex parte subiecti; non tamen est necessum vt ex parte prædicati illam affirmem. Explico: possum dicere hoc modo, *Ens petens necessariò existere non repugnat*: ecce ibi non affirmo actualem existentiam, sed possibilitatem; licet ex parte subiecti dicam exigentiam eius actualis existentiæ; cum hac ergo cognitione nostrâ potest diuina comparari. Dixi, *Deum non habere talem cognitionem in se*: nam in actu nostro, quo præcisè dicimus, *Deus est possibilis*, etiam ipse Deus cognoscit præcisè de se possibilitatem, quia ampliùs non potest per illud medium cognosci quatenus actus est repræsentatiuus: nam vt ille actus est creatura, etiam habet connexionem cum Deo existente. sed de hoc modo cognoscendi se in creaturis, redibit sermo sect. 2.

Replica diluitur. 10

SVBSECTIO III.

Diuisio scientiæ Dei in practicam & speculatiuam: vbi, an scientia visionis sit caussa rerum.

Divisio vltima est in practicam & speculatiuam, quæ tota est de nomine, circa significa- 11

Diuiditur scientia Dei

vltimo in practicam & ſpeculatiuâ. ſignificationem ſcilicet *practica & ſpeculatiua:* ideò miror eam aliquibus videri magni momenti, & longâ conſideratione dignam. quid enim difficultatis eſſe poteſt, ſi ſemel intelligatur, quid quilibet ſignificet eis vocibus, *practica, ſpeculatiua?*

De ſcientiâ practicâ & ſpeculatiuâ aduertenda. Breuiſſimè ex his quæ de ſcientiâ practicâ & ſpeculatiuâ dixi in Logicâ, ſtatuendum eſt, ſic communiter definiri practicam; *Practica eſt quæ ordinatur ad effectionem ſui obiecti*; ſpeculatiuam verò, *quæ in eius contemplatione ſiſtit.* E quibus acceptionibus communibus intuli, ad ſcientiam practicam requiri, Primò, vt conducat ad productionem, non quidem qualiſcumque rei; aliàs omnis ſcientia eſſet practica in nobis, quia omnis eſt productiua ſpecierum amoris aut odij, circa ſuum obiectum, in quo malè Scotus locutus eſt. Debet ergo eſſe productiua ipſius obiecti quod cognoſcit; productiua, inquam, mediatè vel immediatè; vnde infertur, talem ſcientiam non poſſe per ſe ſupponere obiectum exiſtens: nam cauſſa vt talis, non ſupponit effectum exiſtentem, ſed potiùs ipſa ad illum præſupponitur naturâ. ex quo fit, vt in nobis illa ſola cognitio, quæ abſtrahit ab exiſtentiâ obiecti, poſſit eſſe practica. *Practica eſt effectiua ſui obiecti:*

12 Intuli Secundò, non eſſe contra rationem ſcientiæ practicæ, vt non ſit operatiua actionis externæ: poſſunt enim etiam actus voluntatis & intellectus eſſe praxes, quia poſſunt effici ex cognitione de ipſis. *imò, etiam effectiua actionis externa.*

Tertiò, cognitionem practicam poſſe eſſe ſcientificam, aliàs fruſtrà diuideretur ſcientia in practicam & ſpeculatiuam, ſi practica non eſſet ſcientia; vnde differentia practicæ ab ſpeculatiuâ non conſiſtit in eo, quòd illa non ſcientificè, hæc verò ſcientificè verſetur circa obiectum: vtrique enim eſt commune verſari ſcientificè; ſed in hoc, quod practica ſit operatiua ſui obiecti, ſpeculatiua verò non; vnde repugnat, vnam eamdemque ſcientiam reſpectu eiuſdem obiecti practicam eſſe & ſpeculatiuam, quia repugnat eſſe operatiuam, & non eſſe operatiuam eiuſdem obiecti. *Practica differt à ſpeculatiuâ, quia non hæc, ſed illa efficit ſuū obiectum.*

Quartò, practicam ſcientiam non requirere actualem operationem obiecti, ſed aptitudinem ad efficiendum.

Quintò & vltimò, non eſſe de ratione practicæ ſcientiæ, vt operans per illam poſſet aliàs errare, aut vt, poſitâ eâ ſcientiâ, adhuc ſit liber ad operandum, vel non operandum, vt non benè conatur probare Herize cap. 3. diſp. 9. Vt enim cognitio ſit operatiua ſui obiecti, & non ſiſtat in contemplatione illius, ſufficit quòd ipſa conducat ad producendum illud obiectum, ſiue agens aliunde poſſit errare, ſiue non. Quod præcipuè verum eſt, quando talis eſt ea ſcientia, vt ſine illâ nihil poſſit agens facere, licet eâ poſitâ non poſſit errare. quod eodem modo locum habet, etiamſi agens poſitâ eâ ſcientiâ, neceſſitatum ſit ad operandum: cùm enim definitio ſcientiæ ſpeculatiuæ ſit, quòd ſiſtat in contemplatione ſui obiecti, & non ordinetur ad illius effectionem; non video, quomodo ſcientia, eò quòd cogat ad operandum, magis ſiſtat in contemplatione, aut minùs ordinetur ad effectionem illius, vt proptereà dicenda ſit vel ſimpliciter ſpeculatiua, vel plus habens de ſpeculatiuâ, vt vult Herize, quàm ſi non cogeret; imò potiùs contrarium quilibet diceret, quia quò magis cogit ad operandum, magis ordinatur ad opus, & minùs ſiſtit in contemplatione. Sed ſatis de quæſtione de nomine, quæ fuſiùs proſecutus ſum diſp. 1. Logicæ à num. 53. Ex quibus facilè infertur, quid iam dicendum ſit de ſcientiâ Dei. *Opinio Patris Herizæ reiicitur.* 13 *Practica nec impotentiam errandi, nec neceſſitatem agendi excludit.*

Primò ergo infertur, ſcientiam Dei de eſſentiâ diuinâ & paternitate, non eſſe practicam, quia hæc non ſunt producibilia: eam verò quam Pater æternus habet de Verbo, eſſe practicam: quia per illam producitur ipſum Verbum cognitum. nec obeſt quòd illa conſideret Verbum exiſtens: nam ſicut hoc non obſtante, productiua eſt ipſius Verbi, ita & erit practica. de quo fuſiùs in materiâ de Trinitate. Item eam, quam habent Pater & Filius de Spiritu ſancto, etiam eſſe practicam: licet enim non procedat Spiritus ſanctus immediatè per eam cognitionem; procedit tamen mediatè, quatenus eam ſcientiam virtualiter conſequitur amor, per quem procedit Spiritus ſanctus. Dixi autem in Logicâ, in nobis non aliter, maiori ex parte, ſcientiam practicam influere in ſuum obiectum, quàm determinando medio voluntatis actu, ad exequendum illud. Aduerte, hanc ſcientiam Filij & Spiritus ſancti non eſſe practicam, prout eſt in omnibus perſonis, ſed ſolùm prout eſt in producentibus; nam vt ſic præcisè, habet eſſe principium productiuum ſui obiecti; in Spiritu verò ſancto non denominatur practica, quia ipſe non eſt productiuus ſui. *Pater de Filio; vterque de Spiritu ſancto practicam ſcientiam habet.* 14

Secundò infertur, ſcientiam viſionis de creaturis exiſtentibus, non eſſe practicam in Deo. Hæc eſt contra Thomiſtas, non tamen contra D. Thomam, qui numquam docuit quod ei Thomiſtæ tribuunt: ſolùm enim art. 16. huius quæſtionis docuit, ſcientiam Dei de poſſibilibus, non eſſe practicam, niſi reſpectu earum quæ exiſtunt de facto. quod longè aliud eſt. Difficiliùs loquitur artic. 8. vbi videtur abſolutè docere, ſcientiam futurorum eſſe cauſſam illorum. Herize diſput. 10. cap. 2. mentem D. Thomæ diſcutit, ac benè ex verbis ipſius D. Thomæ, illum de ſolâ ſcientiâ ſimplicis intelligentiæ fuiſſe locutum oſtendit; ſemper enim affert exemplum cognitionis, quæ in artifice eſt, & quæ eſt practica: at cognitio artificis non eſt ea quâ iam videt domum factam, ſed ea, quâ cognoſcit, quam poſſit facere. Id ipſum ego confirmo ex art. 16. citato, vbi agens, an omnis ſcientia Dei ſit practica, non adducit eam rationem, quòd ſcilicet non de omnibus rebus habeat Deus ſcientiam viſionis: quæ erat facillima reſponſio ad eam difficultatem, ſi ſola viſionis eſſet practica; ſed recurrens ad ſcientiam ſimplicis intelligentiæ, dicit, Etſi omnis ea ſcientia poſſit deſeruire ad productionem, ideóque quaſi aptitudine ſit practica; eam tamen ſolam eſſe practicam, quæ actu operatur mediâ volitione. ergo D. Thomas rationem ſcientiæ practicæ ſolùm applicuit ei parti ſcientiæ ſimplicis intelligentiæ, quæ cognoſcit poſſibilitatem creaturarum exiſtentium, non verò ſcientiæ viſionis, quæ iam eſt poſt eas creaturas productas. Fateor D. Thomam à nobis diſſentire ibi, in eo puncto de nomine, an ſcilicet dicenda ſit ſimpliciter ſcientiâ practica, quæ actu non producit, etſi naturâ ſuâ poſſit. Negat ille, nos cum communiori modo loquendi paulò antè affirmauimus: ſed hoc parui eſt momenti, & de ſolo nomine. Conſtet ergo D. Thomam non *Scientia viſionis de creaturis exiſtentibus, non eſt practica in Deo.* 15 *P. Herize D. Thomam exponit:* *& explicat eū de ſimplici intelligentia.* 16 *Imo D. Thomas mecum ſentit.*

poſuiſſe

posuisse scientiam visionis, vt rerum caussam, nec esse contra nostram illationem. quæ sic ratione probatur: Scientia visionis est posterior naturâ suo obiecto: ergo non potest esse caussa illius, ergo nec practica. Esse posteriorem natura ostendemus infra: cetera manifesta sunt.

Obiectio diluitur. Dices, Potest esse mutua prioritas, ergo ex hac parte, scientia Dei potest esse caussa futurorum. Respondeo Primò, antecedens esse falsum, de quo alibi. Secundò, etsi non repugnaret mutua prioritas, certè in præsenti nullam esse necessitatem eam adstruendi: nam scientia simplicis intelligentiæ adæquatissimè determinat Deum ad operandum; nec vlla est ratio cur scientia visionis deberet constitui caussa futuritionis.

Obiectio secunda refutatur. Dices Secundò, Scientia visionis de Petro, poterit esse practica respectu productionis Ioannis. Sed contrà, quia cognitio simplicis intelligentiæ de Ioanne, est sufficientissima ad productionem ipsius. Contrà Secundò, quia adhuc non sequitur, scientiam de Petro futuram practicam,
17 licet concurreret ad productionem Ioannis: non enim concurreret ad productionem sui obiecti. quod requiri ad rationem scientiæ practicæ, suprà dixi. Meliùs fortè diceres Tertiò, Deus eamdem rem potest bis producere, vel duabus actionibus totalibus in eodem instanti, vel reproducendo tempore sequenti; ergo tunc visio intuitiua illius rei poterit esse caussa sui ipsius. Quoad secundum productionem, Respondeo ex dictis, eam scientiam, quæ fuit in Deo sufficiens pro primâ productione, sufficientem esse pro secundâ, ideóque scientiam alteram visionis non esse etiam tunc practicam.

Aliqui putant scientiam visionis esse practicam: Non desunt tamen aliqui, qui eam scientiam visionis omnino dicant esse practicam. Primò, quia ad rationem scientiæ practicæ non requiritur, vt possit ex vi illius produci obiectum: etenim artifex distans mille leucis à loco vbi deberet fieri turris, etiamsi sit ligatus catenis, habet tamen scientiam practicam. *reiiciuntur.* Verùm hi confundunt impotentiam per accidens, qualis est in eo artifice (quæ sine dubio non repugnat scientiæ practicæ) cum impotentiâ per se. Nec video, quomodo possit dici scientia productiua sui obiecti, si per se & essentialiter non potest fieri obiectum per illam.

18
Secunda eorum probatio: Secundò arguunt, quia, si Deus post voluntatem de condendo mundo amitteret scientiam simplicis intelligentiæ de eo mundo, adhuc posset illum in tempore producere, quia retinuisset omnipotentiam, & per scientiam visionis posset Deus sufficienter machinam mundi cognoscere, vt eam fabricaretur: ergo ea scientia visionis potest dirigere ad productionem sui obiecti.

reiicitur Primò. Verùm, quis non admiretur tale argumentum? ac si quis assereret, me absolutè esse productiuum rugitus, quia si per impossibile essem leo, possem rugire: certè non posset vllus hanc doctrinam non reiicere: ergo eodem modo non benè dicitur scientiam visionis de facto esse practicam, atque ordinari ad opus ex eo quòd dato *Secundò.* vno summè repugnante casu, posset ordinari. Secundò, eo ipso quòd cessaret in Deo scientia simplicis intelligentiæ, cessare necessariò debebat *Cessante in Deo scientiâ simplici visionis non posset dirigere ad mundi productionem.* volitio de mundo creando: nam amor non solùm pendet à cognitione in fieri, sed in conseruari: vnde sicut non potuit Deus ab initio velle creare mundum, nisi cognosceret mundum esse posse à se, ita nec potuit in eâ voluntate manere, si cessauit prædicta cognitio. Vnde nec posset esse scientia visionis de mundo futuro, quia non erat futurum ex defectu volitionis, nec posset ea scientia, si esset, dirigere volitionem; nam ea 19
scientia est post futuritionem mundi: iam enim supponit illum futurum, vt & hi alibi docent; immemores eorum quæ hîc tradiderant: & tandem fatentur ingenue, scientiam visionis non esse caussam, nec dirigere ad futura producenda: ergo iam supponit caussas volitionem, & scientiam, ergo ipsa non potest esse scientia dirigens, nisi recurratur ad mutuam prioritatem, quæ omnino repugnat.

Tertiò infertur, scientiam Dei de creaturis possibilibus esse practicam, quatenus per illam potest Deus determinari ad productionem creaturarum. Imò illa necessariò requiritur in Deo, ad eam productionem. Hæc est communis inter Theologos, exceptis Scotistis, putantibus scientiam practicam solùm posse esse in agente capaci erroris. hoc tamen suprà reiectum est. *Scientia Dei de creaturis possibilibus est practica. Negant Scotistæ, & obiiciunt.*

Obiiciunt prætereà, quia, si illa scientia esset practica, vel determinaret Deum, & consequenter adimeret libertatem; vel si non determinaret, posset Deus ab illâ discordare, quod est absurdum. Respondeo, hoc argumentum non pendere ab eo, quòd ea scientia dicatur practica: licet enim dicatur purè speculatiua, potest idem argumentum fieri, vt per se patet: nam illa disiunctiua necessitandi, vel discordandi, non pendet ab eo quòd vocetur practica. Respondeo ergo, nec eam scientiam cogere Deum ad operandum, nec posse ab illâ discordare, quia illa non dicit, *teneri Deum producere creaturam*; sed explicat modum, quo debeat illam producere casu quo velit. A quo modo operandi non potest Deus discordare, siue illam non producat, quia solùm est omittere opus, non verò opponi scientiæ; siue miraculose, & contra exigentiam naturalem eam producat: nam etiam tunc, licet non operetur iuxta modum, quo cognoscit naturaliter debere fieri, operatur tamen iuxta modum supernaturalem, quem etiam cognoscit; ab eo autem modo non discordat. *Respondetur obiectioni. Deus non potest discordare à suâ scientiâ.*

Dices Tertiò; Scientia practica est regula voluntatis: sed Deus nullam habet regulam, ergo nec scientiam practicam. Respondeo, vocem *regula* posse significare, vel propositionem obiecti, & manifestationem modi quo debeat fieri. in quo sensu non potest dubitari, Deum habere regulam: nam cognitio de creaturis possibilibus proponit, & manifestat illi medium quo debeat illas producere: & in hoc sensu scientia practica est regula voluntatis. posse etiam significare prohibitionem, aut imperium superioris, quo sensu Deus caret regulâ; hinc tamen nihil contra scientiam practicam. 20 *Quomodo scientia practica est regula voluntatis.*

Hinc constat, eam scientiam respectu eiusdem creaturæ possibilis non esse speculatiuam, quia, vt paulò antè dixi, practicum, & speculatiuum sunt differentiæ contradictoriæ. Potest quidem lato modo speculatiua dici, hoc est scientificè contemplans naturam obiecti, at hoc non est constitutiuum scientiæ speculatiuæ propriè (vt suprà dixi) sed scientiæ in communi, prout est genus ad practicum, & speculatiuum. Nec obstat Primò, de facto non produci omnia obiecta possibilia, quia scientia practica (vt dictum est) non actualem, sed aptitudinalê productionem requirit. Nec obstat Secundò, quòd possibilitas non fiat, nec fieri possit. Hoc, inquam, non obstat: nam possibilitas ex parte obiecti, est ipsa creatura, *Practicum & speculatiuum sunt differentia contradictoria.* 21

ra, quæ posteà existit; & licet sub hoc nomine possibilitatis non fiat; re tamen ipsâ fit, aut fieri potest: de quo alibi, probans possibilitatem in re nihil esse actu, & nullo modo ab ipsâ re distingui.

Potest hac scientia Dei respectu peccati dici practica. Rogabis, an etiam respectu peccati hæc scientia sit practica. Respondeo cum D. Thomâ hîc art.16. in corpore, posse dici practicam, non quia Deus positiuè concurrat ad peccatum, sed quia permissiuè physicè concurrit. Quòd si aliquis ad rationem scientiæ practicæ influxum per se requirit; is dicat, eam scientiam non esse practicam, quod ad nomen pertinebit.

SECTIO II.

Scientia Dei de seipso & in se explicatur.

Deus seipsum cognoscit. DEVM seipsum cognoscere, neque hoc impediri per identitatem sui cum cognitione, suprà dictum est, éstque communis omnium consensus.

Obiectio P. Herizæ. Cùm P. Herize disput.4. cap.1. hanc communem doctrinam supposuisset, obiicit contra eam grauissimum & obscurissimum argumentum,

22 hoc modo: Essentia diuina consistit formalissimè in ipsâ actuali intellectione; ergo actualis cognitio non potest terminari ad essentiam diuinam, quia nihil formaliter terminatur ad se: ad hoc enim, vt aliquid terminet aliud, debet necessariò distingui ab illo. Nec potest dici, Deum non

Obiectum seu terminus debet distingui à suo actu. se cognoscere in seipso primâ cognitione directâ, sic verò cognitione reflexâ: hoc enim, inquit, repugnat; quia primum obiectum debet esse essentia ipsa, quæ est nobilissimum quod in Deo cognosci potest. quod aliis etiam argumentis ostendit. Addit autem, se nullum legisse, qui huic argumento neruos præciderit, cui ipse fusissimè ad num.12. respondet.

Dixi sæpè, me non esse amicum difficultatem faciendi, aut prædicandi, vbi re ipsâ nulla est, & semper quæstiones de nomine, ac si essent de re, tractandi; si autem in aliquo puncto id fieri video, maximè in hoc. Pro quo aduerte, totam

Diluitur obiectio. quantam huius argumenti difficultatem ad hoc reduci, quòd obiectum, seu terminus debet esse quid distinctum à cognitione, non quia arguens reputet nihil posse seipsum cognoscere; hoc enim concedit etiam creatæ cognitioni; sed quia reputat, si aliqua cognitio creata seipsam cognoscat, non esse tamen obiectum sui, quia omne obiectum debet distingui à cognitione cuius est obiectum; quod dicit eodem modo de termino.

Est quæstio de nomine obiecti. hanc autem quis non videat de purâ voce esse quæstionem, an scilicet vox *obiectum* & *terminus* præcisè significet id quod cognoscitur; an verò vltra hoc etiam requirat distinctionem, vel eam significet? quod idem est.

23 Hinc fit vlteriùs, vt decisâ hac quæstione de nomine, nulla restet quæstio in præsenti, & vno verbo, omnes illi fortissimi ac durissimi argumenti nerui præcidantur: qui enim dixerit, no-

datur ergo etiam nominalis responsio. mine obiecti significari aliquid distinctum, dicat cognitionem diuinam cognoscere se, & naturam diuinam; quod idem est; non tamen seipsam habere pro obiecto reali, nec terminari ad se, quia ad hoc requireretur distinctio, quæ ibi nulla est. Quòd si etiam ratione nostrâ, intellectionem dicas esse essentiam, tunc etiam ratione nostrâ, nega illi denominationem obiecti & termini; quia, vt supponis, nec ratione distinguitur à cognitione. ecce totam difficultatem iuxta eam acceptionem solutam. Qui verò non ita scrupulosè vtuntur nomine obiecti & termini intentionalis, sed dicunt significari omne id quod cognoscitur & amatur, siue distinctum sit à cognitione, siue non; hi sine vllâ difficultate respondebunt, cognitionem diuinam terminari ad se, & habere se pro obiecto formali, quia per hoc nulla denotatur distinctio; quid iam amplius? Quid

Obiectum intellectus est id quod cognoscitur. autem absolutè sit sentiendum de quæstione de voce? Respondeo, communem sententiam nomine obiecti intellectus, nihil aliud significare; 24 quàm id quod cognoscitur. standum ergo est huic acceptioni: nam in quæstione de vôce, communis acceptio vnicum est argumentum; & dicendum, Deum realiter esse obiectum suæ scientiæ, quia realiter per illam cognoscitur, etsi ab illâ nec ratione distingueretur.

Secundò quæri potest, an casu quo obiectum reale peteret distinctionem à cognitione (vt Herize contendit) possit dici tunc Deus obiectum ratione nostrâ suæ scientiæ, ad modum quo suprà diximus de actu primo. Respondeo, posse: nam datur in Deo realiter prædicatum proprium obiecti, vt condistincti à cognitione, scilicet *cognosci realiter*: hoc enim non conuenit cognitioni vt tali, sed soli obiecto. Aliunde autem ratione nostrâ, tale prædicatum distingueretur in Deo à cognitione; ergo daretur in Deo ratione nostrâ obiectum, quatenus datur realiter prædicatum proprium obiecti, distinctio autem à cognitione quæ desiderabatur, datur per rationem: possum enim considerare Deum, esse à se cognoscibilem, non considerando expressè, esse actualem sui cognitionem.

Deus est obiectum primarium suæ cognitionis. Dicendum ergo est, Deum esse obiectum primarium suæ cognitionis, quatenus se in seipso perfectissimè cognoscit.

25 Rogabis, quo pacto relationes diuinæ à Deo cognoscantur. Respondeo, & in essentiâ vt in

Quomodo relationes diuinæ à Deo cognoscantur. medio, & in seipsis immediatè: nam vtroque modo sunt cognoscibiles. Quòd in essentiâ, patet, quia essentia diuina virtualiter continet eminenter relationes, ergo sunt in illâ cognoscibiles, sicut diximus de creaturis in Deo: & adhuc maior ratio est de relationibus; nam hæ in omnium sententiâ in essentiâ continentur, & hæc habet essentialem connexionem cum ipsis. Nec obstat, essentiam non dicere respectum realem ad relationes, eò quòd ab illis non distinguatur.

Vt vnum in alio cognoscatur, non requiritur realis relatio. Non obstat, inquam: nam relatio realis non requiritur per se, vt vnum in altero cognoscatur, dummodò detur essentialis connexio, & continentia vnius in alio; hæc autem in summo gradu reperitur inter essentiam & relationes, ergo.

nec identitas impedit. Neque item obstat eas identificari realiter cum essentiâ: licet enim res creatæ inter se identificatæ non possint propriè vna in alterâ cognosci, quia cùm non detur inter illas distinctio virtualis, non potest esse propria continentia vnius in alterâ; cùm tamen relationes diuinæ, propter 26 distinctionem virtualem, propriè contineantur in essentiâ, non minùs quàm si distinguerentur realiter: deinde propter eandem distinctionem, sint capaces prædicatorum contradictoriorum, vt possint relationes in essentiâ cognosci, illa in recto tangi, hæ autem in obliquo: quod proprium est illius rei, quæ in alio cognoscitur, vt dixi suprà.

Satisfit obiectioni. Obiicies, Deus solùm habet hanc cognitionem, *Mea essentia est relatio*; in hac autem cognoscitur

scitur in recto relatio; ergo non in obliquo, & in essentiâ, vt in medio. Respondeo, in hac eâdem cognitione etiam relationes cognosci in obliquo, quia hæc cognitio posita sic explicatur: *Mea essentia virtualiter continens relationes, & ab eis virtute distincta, est realiter ipsæ relationes.* Ecce hoc actu dupliciter cognoscitur relatio; & in recto, tanquam prædicatum quod identificatur cum essentiâ; & in obliquo, quatenus cognoscitur, vt terminus, contentus virtualiter in essentiâ, & virtute ab eâ distinctus. Argumentum ergo solùm probat, relationes cognosci in recto, non verò probat, simul non cognosci in obliquo; quod intendimus.

Relatio etiam indirectè cognoscitur.

Relationes diuinæ sunt in se cognoscibiles.

Quòd verò ipsæ relationes in se sint cognoscibiles immediatè, quæ est secunda pars conclusionis nostræ, patet ex immediatè antè dictis.

27 Quod rursus ratione à priori probatur, quia in se formaliter sunt ens; ergo in se sunt immediatè cognoscibiles. quod ampliùs constabit ex dicendis infrà de cognitione immediatâ Dei de creaturis in se ipsis.

Diluitur obiectio ex eo, quòd in medio imperfectiori se cognoscere possit.

Dices Primò, Si relationes in seipsis Deus cognoscat, rursus in ipsis relationibus cognoscit essentiam; hæc autem cognitio non erit perfecta de essentiâ, quia non est in medio æquè perfecto, ac illa est. Respondeo, à me suprà ostensum, posse Deum seipsum in medio imperfectiori cognoscere, etiam in creaturis, ergo multò meliùs in relationibus diuinis.

Satisfit replicæ secundæ.

Dices Secundò, Duo hi modi cognoscendi sunt contradictorij: nam cognoscere se in se, dicit, non se cognoscere in alio; cognoscere autem in alio dicit, non cognoscere in se. Nego antecedens: cognosci enim in se, non dicit negationem cognitionis in alio, aut è contrario, sed præscindit; sicut tangi obiectum per volitionem, non dicit negationem quòd tangatur per intellectum, aut è contrario. Rectè ergo potest eadem formalitas simul & in se tangi, & in alio medio.

Potest eadem formalitas simul in se, & in alio tangi.

Hinc colligitur, neque virtualiter distingui eas duas cognitiones: nam illis non conueniunt prædicata contradictoria; non enim, vt ostendi, sunt contradictorij hi duo modi cognoscendi.

28 Dices, Scientia practica, & speculatiua circa idem obiectum distinguũtur in Deo virtualiter, vt suprà dictum est, ergo etiam hæ duæ cognitiones. Nego consequentiam hanc, quia scientia practica, & speculatiua habent ea duo prædicata contradictoria, scilicet ordinari ad efficiendum obiectum, & non ordinari, & ratione illorum debent virtualiter distingui; at hæ duæ non habent vlla contradictoria prædicata, vt ostensum est.

Reiicitur contrarium.

Per hanc scientiam de seipso Deum se comprehendere, constat ex disp. 13. quod enim ibi ad comprehensionem requiri diximus, totum in eâ scientiâ hac sectione explicatâ reperiri clarè constat: nam, & ea cognitio penetrat quidquid est formaliter, & eminenter in Deo, & est ei adæquata, hoc est à principio æquali ipsi Deo: ergo erit comprehensio illius.

SECTIO III.

An Deus se in creaturis cognoscat.

HÆc de modo, quo Deus seipsum in se cognoscit; iam verò oportet explicare, quomodo seipsum ex creaturis, & in creaturis cognoscat. Et quidem posse Deum caussam in effectu imperfectiori, imò & seipsum in creaturis cognoscere, diximus suprà, dum Deo *scientiam quia* tribuimus. quòd hîc ampliùs declarandum. 29

Deus causam in effectu imperfectiori, & se in creaturis cognoscit.

Posset ergo quis obiicere contra eam scientiam, illam futuram præcisiuam; per eam enim non cognosceret seipsum Deus, nisi quoad an est, non verò quidditatiuè, eò quòd medium eius cognitionis, sit imperfectius multò quàm ipse Deus, repugnat autem Deo cognitio præcisiua, ergo. Respondeo, eam cognitionem non futuram præcisiuam ex parte obiecti, sed ex parte modi, quatenus per eam Deus se non cognosceret omni claritate & distinctione, quâ absolutè est cognoscibilis; quia tamen per hoc medium non est cognoscibilis clariùs, ideò ea cognitio ex suo genere est perfectissima, nec Deo repugnat, licet præcisiua sit ex parte modi. Sed iam positiuè ostendo, Deum in creaturis non solùm, vt in effectibus ab ipso essentialiter pendentibus; sed & in illis, vt essentialiter Deum respicientibus, seipsum cognoscere: nam implicat, Deum comprehensiuè cognoscere nostrum actum charitatis, quo ipsum amamus; vel cognitionem, quâ ipsum cognoscimus, nisi se tamquam obiectum eius actus cognoscat. Sicut enim Thomistæ, qui hanc scientiam Deo denegãt, docent alibi, & benè, repugnare prorsus, Deum cognoscere suam voluntatem de creando mundo, nisi in eâ cognoscatur mundus, qui est obiectum illius; ita etiam repugnat omnino, cognosci à Deo comprehensiuè amorem efficacem nostrum erga ipsum Deum (idem est de cognitione) nisi in ipso amore se, tamquam obiectum illius, cognoscat. imò magis id necessarium est in nostro amore quàm in voluntate Dei de mundo; quia volitio libera Dei quoad entitatem, non habet connexionem essentialem cum suo obiecto, nostra autem volitio illam habet; ergo magis necessarium est in nostrâ volitione cognosci obiectum, quàm in diuinâ liberâ.

Ea cognitio præcisiua Dei, eum cognoscit omni claritate, quâ ex vi illius medij cognosci potest.

Duplex medium in creaturis, in quo Deus se cognoscit: Primum dependentia essentialis in ratione effectus: Secundum, respectus ad Deum, vt terminum, vel obiectum.

Applico doctrinam Thomistarum.

30

Confirmatur. Non potest Deus cognoscere discrimen inter odium suiipsius, & odium peccati, nisi quia cognoscit, illud habere pro obiecto Deum, hoc verò peccatum; ideoque cognoscit, illud esse malum, hoc verò bonum. quod necessariò dicendum est, etiamsi priùs Deus seipsum non solùm per vnam, sed per infinitas cognitiones nouisset. Quo reiicitur solutio aliquorum, qui tunc solùm admittunt, terminum in relatione aliquâ cognosci debere, quando aliàs notus non erat. Pone enim me anteà perfectè nouisse Petrum & Paulum, numquid hoc potest sufficere, vt distinguã inter duos actus amoris de ipsis, nisi rursus Petrum & Paulum, vt terminos amoris cognoscam; dicendo hoc modo, *Iste actus est amor Petri quem noui*, &, *ille est amor Pauli quem etiam noui*; ergo necessum est, siue præcesserit, siue non, scientia de illis obiectis, ea obiecta rursus tangi in obliquo, dum comprehensiuè cognoscuntur actus ea essentialiter respicientes. Hoc mihi apparet tam certum, vt nec probabilem huius argumenti solutionem videam. Ampliùs hoc ipsum argumentum alibi vsi contra Patrem Vasquez, probans Deum necessariò in nostris actibus de chimæra, apprehendere saltem chimæram, vt per eos actus affirmatam: non enim solùm noscit Deus, Iste actus est affirmatio, sed cuius rei, chimæræ scilicet, & non Dei, aut Petri, aut alterius entis positiui.

Exemplum in cognitione de odio Dei, & odio peccati.

Malè putant aliqui obiectum priùs cognitum non posse secundò cognosci in termino.

31

Exemplum in cognitione Dei de conceptu quo formamus ens rationis.

Obiicies, inde sequi, Deum habere iudicia aliqua fallibilia, quia dum Deus cognoscit iudicium

cium meum probabile de exiſtentia Petri, cognoſcit etiam ipſam exiſtentiam, & affirmat, eam dari; hoc autem iudicium eſt fallibile, quia fortè non datur talis exiſtentia. Arbitror me ſuprà huic argumento reſpondiſſe, Deum tunc non iudicare abſolutè, *Petrus exiſtit*, ſed *probabile eſt Petrum exiſtere*, ſeu *cognitio hæc creata habet probabilem connexionem cum exiſtentiâ Petri*. Quod veriſſimum eſt, quidquid poſteà ſit in re ipsâ de exiſtentiâ Petri.

Quomodo Deus iudicet de rebus probabilibus.

32 Rogabis, an ea cognitio dicenda ſit abſtractiua reſpectu Dei. Negant nonnulli, quia nulla eſt formalitas in eâ cognitione, quæ non ſit quidditatiua: nam ea formalitas, quæ ad Deum tendit, etiam ratione noſtrâ, tendit ad creaturam quidditatiuè, ergo ea formalitas eſt quidditatiua cognitio, ergo nullo modo abſtractiua. Hîc cõmittitur æquiuocatio: nam vox abſtractiua, & quidditatiua eſt reſpectiua ad obiectum, vnde eademmet formalitas, etiam ratione noſtrâ, poteſt eſſe abſtractiua & quidditatiua reſpectu diuerſorum obiectorum ad minimum: tunc enim nulla eſt repugnãtia, quia ſit comparatio cum diſtinctis rebus, & non repugnat, ab eodem actu formaliſſimè vnâ rem tangi quidditatiuè, aliam verò abſtractiuè. Fateor ergo eam formalitatem, de quâ in argumento, eſſe quidditatiuam reſpectu tamen creaturæ, è quo non infertur, eam non eſſe abſtractiuam reſpectu Dei.

Eadem formalitas cognitionis diuinæ creaturam cognoſcit quidditatiuè, abſtractiuè Deum.

Dicendum ergo eam eſſe realiter abſtractiuam reſpectu Dei: nam nomine cognitionis abſtractiuæ, ſolùm intelligitur cognitio rei, in medio imperfectiori; hæc autem realiter cognoſcit Deum in creaturâ, quæ eſt medium imperfectius: ergo realiter eſt abſtractiua reſpectu Dei.

Cognitio Dei ſui in creaturis, realiter abſtractiua eſt reſpectu Dei.

Replicabis, Ea cognitio realiter eſt etiam cognitio quidditatiua ipſius Dei in ſeipſo, ergo realiter non eſt abſtractiua. Reſpondeo, dupliciter poſſe τὸ *abſtractiua* vſurpari; vel pro purè abſtractiuâ, ſeu non quidditatiuâ; & in hoc ſenſu euidenter oſtendit obiectio, eam cognitionem realiter nõ eſſe abſtractiuam, quia realiter eſt etiam quidditatiua. aliter poteſt τὸ *abſtractiua* vſurpari pro cognitione, vt dixi paulò antè, in medio imperfectiori, abſtrahendo ab eo, quòd ſimul in ſeipſo illud idem obiectum perfectè cognoſcatur. Et in hoc ſenſu poteſt eadem cognitio, realiter & reſpectu eiuſdem obiecti, eſſe abſtractiua & quidditatiua, quia hoc nihil aliud eſt, quàm cognoſcere illud obiectum in ſeipſo, & in medio imperfectiori: hi autem duo modi tangendi obiectum ſecundum poſitiuum, quod dicunt, non ſunt vllo modo repugnantes, ſed diſparati; ſicut cognitio de Petro, & cognitio de Paulo: qui duo conceptus poſſunt realiter coincidere in vnam indiuiſibilem cognitionem, poſſunt etiam & in aliis ſeparari.

Replica reſpondetur.

33 *Dupliciter vox abſtractiua vſurpatur.*

Circa obſcuritatem verò, & confuſionẽ, dicendũ eſt, eam cognitionẽ non eſſe realiter reſpectu Dei obſcuram & cõfuſam; quia obſcuritas, vt ex ſe patet, dicit in ſuo conceptu negationem claritatis, hanc autem negationem non habet à parte rei illa cognitio diuina: licet enim prout præcisè cognoſcit Deum in creaturis, non ſit clara circa Deum; quia tamen eſt identificata realiter alteri cognitioni claræ de Deo in ſeipſo, ideò realiter non habet carentiã claritatis, & conſequenter realiter non eſt obſcura. Idem eſt de confuſione, quæ in ſuo conceptu idem eſt, ac non diſtinctio per intellectum; illa autem cognitio realiter eſt diſtinctiſſima: & hinc apparet diſcrimen inter prædicatum *abſtractiuum*, & inter *obſcurum* & *confuſum*: quia hæc duo vltima ſunt prædicata negatiua, quæ deſtruunt totum. vnde vt realiter de Deo, vel de qualibet aliâ re prædicentur, non ſufficit ſi forma, quam negant, ex vno capite ei ſubiecto non conueniat, ſed neceſſum eſt, vt ex nullo abſolutè in tali re reperiatur; ſicut vt realiter homo non dicatur intelligens, non ſufficit quòd per amorem non intelligat, ſi per alium actum intelligit. Abſtractiuum verò ſolùm ſignificat poſitiuum conceptũ cognoſcendi in imperfectiori medio: qui conceptus nõ deſtruitur realiter, per hoc quòd ſimul etiam concipiatur in ſeipſo, vel in medio perfectiori, ſeu quidditatiuè: ergo poterit abſolutè, & realiter ſcientia Dei eſſe abſtractiua, licet identificetur cognitioni quidditatiuæ; non tamen poterit realiter dici confuſa. Dico *realiter*: ratione enim noſtrâ, ſi conſideretur illa cognitio diuina de Deo in creaturis, prout diſtincta ratione ab alterâ quidditatiuâ; rectè dici poteſt vt ſic, confuſa & obſcura de Deo, quia per hoc ſolùm explicatur, eam cognitionem, ſi ſola eſſet, non diſtinctè, & clarè cognoſcituram Deum. quod benè dicitur.

Cognitio hæc non eſt realiter reſpectu Dei obſcura, nec confuſa:

34 *quia non negat, imò identificatur actui claro.*

Abſtractiuum differt à confuſo, & obſcuro.

35 *Ratione noſtrâ cognitio Dei in creaturis dici poteſt confuſa.*

SECTIO IV.

Deus creaturas ex ſe, non ſe ex creaturis cognoſcit.

IAM reſtat explicare, an Deus poſſit ex ſe creaturas, & ſe ex creaturis cognoſcere.

SVBSECTIO I.

Quid de cognitione creaturarum ex ſeipſo.

EAM abſolutè non repugnare oſtendi diſput. 10. à num. 29. vbi dixi, probabilius eſſe, eam cognitionem immediatam de creaturis (quam Deum habere infrà oſtendemus) eſſe ex ipſo Deo, non quia ipſaſmet creaturas in ſeipſo non cognouerit perfectè, ſed quia creaturæ ſunt in ſeipſis eo modo cognoſcibiles: Deus autem eo ipſo quòd continet perfectè creaturas, eſt medium, vt in ipſo, & ex ſe ipſo eas cognoſcat: cùm ergo Deus cognoſcat creaturas omni modo quo cognoſcibiles ſunt, ſine imperfectione, debet eas hoc etiam modo, & mediatè in ſeipſo, & ex ſeipſo in illis immediatè cognoſcere. Quam doctrinam & ſequentem, quòd ſcilicet non ſe ex creaturis cognoſcat, poſteà deprehendi ab Herize, ob eadem ferè fundamenta, benè propugnatam diſp. 4. cap. 3. & diſp. 5. c. 5. Neque hinc ſequitur, eam cognitionem eſſe ſuperfluam in Deo, vt loco ſuprà citato oſtendi, & clariùs ad hominem patet: quia & ipſi aduerſarij admittunt eamdem cognitionem creaturarum in ſeipſis, nec putant illam ſuperfluam, ergo abſolutè nil ſuperfluum nos ponimus in Deo. Patet: nam ego non multiplico cognitiones, ſed vnam eamdemque quam ipſi ponunt, dico eſſe ratione noſtrâ ex Deo, quia, vt dixi, ex Deo poteſt inferri cognitio perfecta creaturarum in ſeipſis; cur ergo non dicemus id ita fieri? nam in hac illatione ratione noſtrâ nullum eſt abſurdum.

Deus in ſe & ex ſe creaturas cognoſcit.

36 *Non eſt Deo ſuperflua cognitio creaturarum in ſeipſis.*

Dixi, illationem hanc ſolùm eſſe ratione noſtrâ: nam cùm realiter cognitiones diuinæ inter ſe non diſtinguantur, non poteſt realiter vna ex alterâ oriri; imò neque eſt virtualis illatio, quia inter cognitiones neceſſarias, quæ ſunt in Deo, non reperiuntur prædicata contradictoria, quæ, prout

prout sæpè dixi, ad eam distinctionem virtualem necessaria sunt.

Mens Diui Thomæ circa hanc doctrinam.

Obiicies Primò: D. Thomas hîc art. 7. in corpore, negat scientiam Dei esse discursiuam, quia videt effectus in seipso vt in caussâ; ergo sentit sanctus Doctor non esse in Deo cognitionem ex alio. Respondeo facilè, D. Thomam solùm agere de cognitione reali discursiuâ, an verò ratione nostrâ sit ex alio, non tractat ibi.

37

Obiectio contra hanc sententiam resoluitur.

Obiicies Secundò: Quando quis perfectissimè cognoscit vnum obiectum, non est locus vt intellectus quærat medium aliquod ad idem obiectum secundò cognoscendum: hæc enim inquisitio videtur esse imperfecta, & ex defectu scientiæ promanans: ergo Deus perfectissimè in seipso creaturas cognoscens, non potest easdem ex se, vt ex medio, cognoscere. Hæc obiectio non vrget: videtur enim solùm inniti verbis illis, *quærere medium.* Dico ergo (vt his respondeamus iuxta ipsorum modum intelligendi) Deum non quærere hoc medium, sed quia ex illo medio creaturæ sunt cognoscibiles sine imperfectione, ideò eas hoc modo cognoscere sine defatigatione in quærendo, aut sine defectu alterius scientiæ de creaturis; quia (vt paulò antè dixi) ego non pono plures scientias quàm ipsi, nec ipsi pauciores quàm ego: ergo ex hac parte non minùs laborat Deus in sententiâ illorum quàm in meâ. Adde, ipsos concedere Deo scientiam de seipso in creaturis, cùm tamen perfectissimè se in semetipso cognouerit. Si ergo noua scientia in medio *in quo* non repugnat, & ibi non habet locum illud *quærere medium*, &c. cur repugnabit, in medio *ex quo*? nam si ad otiositatem recurratur, eodem modo vna ac altera videtur superflua, aut æquè necessaria.

Vt Deus se in se, & in creatis, sic creata in seipso, & in seipsis cognoscit.

38

Resoluitur replica.

Dices, Scientia de Deo in creaturis fit per eamdem cognitionem, etiam ratione nostrâ, quâ creaturæ ipsæ noscuntur; at quæ est ex Deo, fit per cognitionem distinctam, & quasi per discursum. Fateor hoc, sed quid inde? nam discursus ratione nostrâ non repugnat Deo, vt ostendi euidenter suprà, contra hos Auctores, de cognitione futurorum absolutorum ex scientiâ mediâ, & ex voluntate dandi auxilium. Vnde infertur euidenter, absolutè Deo non repugnare scientiam ex alio: ergo, quòd id fiat per vnum vel distinctum actum ratione nostrâ; nihil infertur repugnans Deo: ergo quòd cognitionem creaturarum in seipsis dicamus esse ex Deo, nihil indecens Deo tribuimus; imò damus illi omnem modum cognoscendi creaturas, qui sine imperfectione excogitari potest; scilicet, in Deo, in seipsis, & hunc vltimum simul ex Deo. quod aduersarij negant.

SVBSECTIO II.

Quid de cognitione sui ex creaturis.

39

Deus ex creaturâ non cognoscit se.

DIFFICILIVS est, an è contrario possit Deus habere cognitionem de se ex creaturis. Respondeo, probabilius esse non posse: nam ex creaturâ non potest Deus perfectè cognosci: ergo si haberet cognitionem de se ex creaturis, haberet vnâ cognitionem, quæ suum obiectũ formale non cognosceret perfectè, sed imperfectè: nam ea cognitio non terminatur ad creaturas, sed habet solũ Deũ pro obiecto formali, & quasi oritur ex altera cognitione quæ terminatur ad creaturas: atqui ea Deum cognoscit confusè: quod videtur repugnare. Nam (vt benè

Prima ratio conclusionis:

Auctores, contra quos hîc ago) lumine naturæ videtur notum hoc principium, saltem probabiliter, omnem cognitionem, quæ suum obiectum formale non cognoscit adæquatè, esse positiuè imperfectam. quia defectus ille cognitionis non potest referri in ipsum obiectum: hoc enim est cognoscibile adæquatè: ergo debet referri in potentiæ cognoscitiuæ imbecillitatem: hoc autem arguit positiuam imperfectionem. vnde hi Auctores negant Deo omnem immediatam cognitionem cuiuscumque obiecti, quæ non sit adæquata & comprehensiua eius obiecti: quia eo ipso quòd obiectum sit immediatum, est obiectum formale, quod (vt dixi) si non cognoscatur perfectè, arguit in potentiâ imperfectionem.

quia esset positiuè imperfecta cognitio.

Quid, cognitionem esse positiuè imperfectam.

Respondebis Primò, Cognitio Dei in creaturis imperfectè repræsentat Deum, & tamen non repugnat (vt dixi suprà) ergo nec cognitio eiusdem ex creaturis. Nego consequentiam: disparitas in eo consistit, quòd cognitio de Deo in creaturis perfectissimè suũ obiectum primarium cognoscit, nempe creaturas, & in illo non potest Deus perfectiùs cognosci, ideò illa cognitio perfectissima est, nec vllam arguit in cognoscente imperfectionem: at cognitio de Deo ex creaturis, licet quasi oriretur ex cognitione perfectâ creaturarum, vt dixi; ipsa tamen solùm haberet pro obiecto intrinseco & proprio, seu primario Deum: vnde quòd illum imperfectè cognosceret, non posset reduci ad obiectum ipsum: nam illud obiectum primarium in seipso perfectissimè est cognoscibile. deberet ergo reduci imperfectio illius cognitionis, in defectum potentiæ nõ valentis suum obiectum primarium cognoscere, eo modo, quo vt primarium, est perfectè cognoscibile; vnde talis cognitio non solùm quasi præcisiuè esset imperfecta, id est, non habens summam perfectionem, sed positiuè imperfecta, quatenus argueret exiguam virtutem cognoscendi in potentiâ. Et hinc infero, Deo non solùm repugnare cognitionem ex medio imperfectiori, sed omnem cognitionem, quæ ratione nostrâ, suum obiectum primarium non cognoscat quidditatiuè & comprehensiuè; quia tunc ille defectus claritatis non potest nisi in defectum potentiæ reduci. 40

Cognitio Dei in creaturis nullam arguit imperfectionem in cognoscente, sed in obiecto formali.

Cognitio Dei ex creaturis, imperfectionem suam non in obiectum formale, sed in Deum cognoscentem refunderet.

41

Repugnat Deo cognitio, quæ obiectum suum primarium quidditatiuè & cõprehensiuè non cognoscat.

Respondebis Secundò, in præsenti posse id reduci in medium *ex quo*, quia ex illo non est Deus quidditatiuè cognoscibilis. Sed contrà, quia medium *ex quo*, vt paulò antè dixi, est extrinsecum cognitioni, vnde non adimit illi imperfectionem intrinsecam, quam aliunde habet; neque tollit obiecto primario intrinseco cognoscibilitatem quidditatiuam quam habet; ergo si cognitio secuta non habet eam perfectionem intrinsecam, quam potest ex modo suo intrinseco, per accidens est, quòd ex extrinseco non possit. & hinc probo, eam non posse dari, quia non posset esse perfecta intrinsecè, prout deberet.

Medium ex quo, cùm extrinsecum sit, non tollit obiecto intrinseco cognoscibilitatem quidditatiuam.

Respondebis Tertiò; Voluntas diuina non tenetur amare suum obiectum formale adæquatè, sed potest illud per simplicem complacentiam, quæ est quasi inadæquatus amor, attingere: ergo etiam intellectus diuinus non tenebitur summè perfectè noscere suum obiectum. Sed contrà, quia, cùm voluntas sit potentia libera, ad perfectionem ipsius spectat, ne teneatur hoc vel illo modo amare obiectũ: at in intellectu alia est ratio: est enim potentia necessaria,

Dei voluntas cùm sit libera, non tenetur amare obiectũ quantum amabile est.

42 necessaria, quæ debet efficere quantum potest, vnde si non præstat summum, signum est esse imperfectam, eò quòd non possit summum. Quòd si ratio præcedens non videtur tibi omnino efficax, ad probandū Deo repugnare cognitionem sui ex creaturis; adhuc potest dupliciali via clarè nostra sententia suaderi.

Intellectus Dei si non cognosceret obiectum, quantum est cognoscibile, censeretur impotens.

Sit ergo secundum argumentum, quia hæc cognitio Dei ex creaturis omnino videtur otiosa & impertinens (& hîc habet locum argumentum aduersariorum, vniuersaliter conantium Deo negare omnem cognitionem ex alio:) cùm enim Deus iam seipsum immediatè cognoscat, perfectissimè & comprehensiuè; omnino est impertinens altera secunda cognitio, quâ rursus se etiam immediatè cognoscat, & quidem multò imperfectiùs & obscuriùs quàm primò; non ergo ponenda est talis cognitio.

Secunda ratio conclusionis, Illa cognitio esset otiosa.

Hinc verò apparet discrimen inter cognitionem creaturarum ex Deo, & Dei ex creaturis: creaturas enim nō cognouerat Deus in seipsis, sed in suâ omnipotentiâ; vnde rectè, imò necessariò, debuit oriri ex cognitione Dei secunda cognitio, quâ illas in seipsis immediatè & comprehensiuè nosceret: dicit enim talis modus cognoscendi magnam perfectionem: at seipsum iam cognouerat Deus in seipso, ante cognitionem creaturarum in seipsis, vt quid ergo iterùm seipsum ex illis nosceret, immediatè in seipsô, & quidem obscurè & imperfectè, vt dictum est?

Cur cognitio creaturarum ex Deo non sit otiosa.

43 Tertium argumentum sit, quia, si ex medio imperfectiori oriretur cognitio de altero, esset obnoxia sæpè diuina cognitio falsitati. Ponamus v.g. iudicium probabile, quo ego affirmo Petrum currere; cognoscat Deus hoc iudicium probabile, ex illo eliciet hoc, *Petrus currit*; hoc autem sæpè erit falsum, ergo. Respondent aduersarij, hanc rationem nullam esse, quia non est bona consequentia, Ex vnâ creaturâ non potest Deus se cognoscere, ergo ex nullâ; sicut non valet in meâ sententiâ, Deus non cognoscit obiectum affirmatum in probabili iudicio, ergo non se aut alia obiecta cognoscet in aliis mediis creatis. Sed contrà euidenter, quia iam suprà ostendi, Deum etiam in iudicio probabili debere cognoscere obiectum affirmatum: tam enim repugnat noscere iudicium probabile, nisi noscatur quid affirmet, quàm noscere iudicium euidens, nisi noscatur quid affirmet, nec propterea sequitur, Deum posse falli, quia (vt etiam suprà notaui) nihil aliud affirmat Deus, quàm, *Hæc cognitio probabiliter indicat cursum Petri.* quod omnino verum est, etiamsi in re non detur cursus ille.

Tertia ratio conclusionis. Talis cognitio esset obnoxia errori. Responsio Prima. Cognitio obiecti ex iudicio probabili repugnat Deo.

Contrà: In iudicio probabili, Deus cognoscit affirmatum vt in euidenti; non tamen potest falli.

Sed hinc respondebis adhuc, in iudicio probabili de cursu Petri, non aliter Deus noscit illum cursum, quàm apprehensiuè, non verò iudicatiuè: at quando se in creaturis noscit, etiam iudicat seipsum existere; ergo diuerso modo se noscit in vno quàm in altero, ergo poterit se etiā ex vnâ creaturâ diuerso modo noscere quàm ex alia, ergo argumentum suprà allatum nullum est. Sed contrà, quia falsum omnino est, diuerso modo se Deum in vno ac in altero medio apprehendere aut iudicare: nam etiam in creaturis, quæ necessariam habent cum ipso Deo connexionem non aliter se noscit, quàm hoc modo, *Creatura ista essentialiter pendent à meâ omnipotentiâ existente*; ecce Deus seu omnipotentia solùm in obliquo & apprehensiuè noscitur. Eodem modo in iudicio probabili, *Hoc iudicium habet connexionem probabilem cum meâ existentiâ, aut cum cursu Petri*; quo etiam casu in obliquo & apprehensiuè cognoscitur existentia Dei, seu cursus Petri; neque poterit quoad hoc vlla assignari diuersitas in vnâ & alterâ cognitione. Vides ergo instantiam ab his illatā contra meum argumentum nullam esse, & consequenter adhuc retinere suam vim pro nostrâ sententiâ. 44

Responsio Secunda, Deus in iudicio probabili obiectum cognoscit apprehensiuè: in euidenti verò indicatiuè.

Contrà: Et in euidenti & probabili medio Deus se solùm apprehensiuè noscit.

Quod ampliùs confirmo, quia cùm illatio ea ex medio cognito sit eadem, siue medium sit fallibile, siue certum, vel debet ex vtroque inferri cognitio altera, vel ex neutro: quia intellectus ante illationem non scit, vtrùm id, quod posteà inferet, erit verum, an falsum; sed infert determinatus à præcedenti cognitione: ergo si ex vno obiecto non potest, non poterit & ex alio; aut si ex vno inferet, inferet etiam ex alio. 45

Confirmatur. Vis inferendi conclusionem est eadem, siue medium sit fallibile, siue euidens.

Verùm hinc obiicies, Ergo pari ratione, non poterit Deus habere cognitionem creaturarum ex seipso, quia vis inferendi eam cognitionem est eadem, siue medium sit perfectius, siue imperfectius: ergo si non potest cognitionem sui inferre ex creaturis, neque poterit cognitionem creaturarum ex se, vel ratio facta nulla est. Respondeo negando consequentiam: est enim maior diuersitas inter medium superius & inferius, quàm inter infallibile & fallibile: illa enim est per se & essentialis; hæc autem per accidens: idem enim medium, quod iam inducit falsitatem, anteà induxit, vel saltē potuit inducere veritatem; vnde non potest intellectus diuinus ex hac diuersitate accidentali determinari, vt in vno casu quasi eliciat conclusionem, in altero verò non; at ex eā diuersitate substantiali & per se, qualis est inter Deum & creaturas, caussam & effectum, rectè potest determinari, vt eliciat ex causâ cognitionem effectus in seipso; non autem ex effectu cognitionem caussæ in seipsâ.

Obiectio. Etiam vis inferendi est eadem, siue medium sit perfectius, siue imperfectius. Responsio.

Medium perfectius effectu, & imperfectius eidē, plus differunt quàm fallibile & infallibile.

Quæ dixi de scientiâ diuinâ Dei in creaturis, & ex creaturis, intelligenda sunt etiam de scientiâ creaturarum in suis caussis, & ex suis caussis; scilicet posse Deum creaturas in caussis creatis cognoscere, non tamen ex effectibus; posse item in effectibus illas cognoscere, & effectus ex caussis adæquatis & eminenter continentibus effectum: quia eadem est ratio quoad hoc, de Deo vt causâ creaturarum, quæ de vnâ creaturâ, vt causâ alterius, vt per se patet. Consultò dixi, *ex caussis continentibus effectum adæquatè, seu eminenter:* nam ex caussis inadæquatis seorsim sumptis non cognoscet Deus effectus: illa enim cognitio esset valdè imperfecta, non minùs ferè quàm ex effectu de causâ, ideóque in eâ omnes rationes suprà factæ contra eiusmodi cognitionem haberent locum.

Deus scit creata, & ex caussis adæquatis: 46

scit etiam ea in, non ex effectibus.

DISPVTATIO DECIMANONA.

DE SCIENTIA DEI CIRCA POSSIBILIA.

SECTIO I.

Deus est necessitatus ad cognitionem perfectissimam possibilium.

1 DEum habere necessariò de creaturis possibilibus cognitionem perfectissimam ex genere suo, qualis est quidditatiua, distincta, & comprehensiua; docent communiter omnes Theologi: & ratio manifestè idem suadet, quia intellectus perfectissimus, & infinitè intellectiuus, qualis est diuinus, necessariò debet habere perfectissimum & nobilissimum modum cognoscendi eas creaturas, qui potest esse: hic autem est, distinctè, quidditatiuè & comprehensiuè cognoscere, ergo.

Deus vt infinitè intellectiuus perfectissimè omnia cognoscit.

Obiectio. Cur Deus creaturarum possibilium necessariò habeat comprehensionem, non amorem efficacem.

Obiicies, Amor efficax creaturarum possibilium, est ex genere suo perfectior, quàm simplex complacentia in illis, sicut comprehensio est perfectior quàm abstractiua cognitio, sed Deo non necessariò conuenit amor efficax creaturarum; ergo nec comprehensio illarum.

Aliquorum responsio, actum efficacem Dei non esse perfectiorem complacentiâ simplici.

Huic obiectioni respondent nonnulli, asserendo omnes actus diuinos, etiam ratione nostrâ, esse æquales; vnde negant maiorem argumenti facti, scilicet, amorem efficacem ex genere suo, perfectiorem esse inefficaci. Hos tamen reieci præcedenti disp. à num. 29 nunc autem adhuc ampliùs ad nostrum propositum, eam solutionem impugno: ex eâ enim sequitur, non conuenire Deo necessariò comprehensionem creaturarum. quod est absurdum. Sequela verò probatur manifestè, quia etiam cognitio abstractiua esset tam perfecta quàm comprehensiua, propter identitatem realem cum cognitione quidditatiuâ & comprehensiuâ Dei de seipso (qui est illorum modus discurrendi:) ergo sicut propter æqualitatem ex identitate ortam, dicunt, non conuenire Deo necessariò amorem efficacem præ inefficaci, eodem modo debent dicere, nec conuenire comprehensionem præ cognitione abstractiuâ.

2 *Contrà: Etiam comprehensio non esset perfectior cognitione abstractiuâ.*

Aduersio pro solutione. Aggregatum ex Deo & creaturis non est perfectius intensiuè quàm ex solo Deo, sed extensiuè.

Argumentum hoc tetigi obiter & solui suprà, nunc magis ex professo. Pro quo aduerte, sicut Deus in seipso continet omnē perfectionem simpliciter simplicem, quæ excogitari potest, ideóque solus Deus est tam perfectus intensiuè quàm aggregatum ex ipso & creaturis; cum quo tamen benè stat, vt extensiuè perfectius sit aggregatum ex Deo & creaturis, quàm ex solo Deo: nam in illo includitur quidquid in hoc, & prætereà perfectiones creaturarum, quæ licet non faciant intensionem maiorem, faciunt tamen maiorem extensionem; ita similiter dico, amorem Dei de seipso solo, esse tam perfectum intensiuè, ac amorem sui & creaturarum, & consequenter ac amorem efficacem creaturarum; & inter has tā perfectum esse amorem de solo Deo intensiuè, ac amorem de nobilissimâ creaturâ, vel de infimâ simul cum amore ipsius Dei; extensiuè tamen non est tam perfectus amor solius Dei, quàm amor ipsius & creaturarum; sicut paulò antè dixi de complexo Dei & creaturarum: eadem enim est de vtroque ratio. Quomodo autem Deus, etsi ex amore libero nullam habet perfectionem, habeat tamen laudabilitatem, tāquam benè operans moraliter, dicetur disp. 27. à n. 46.

3 *Amor Dei in creaturas non addit perfectionem intensiuam amori solius Dei, sed extensiuam:*

Idem eodem modo dicendum est de cognitionibus, scilicet; cognitionem de Deo vt sic, esse tam perfectam intensiuè quàm cognitionē de seipso & creaturis: & quoad hoc concedo argumentum, idem esse omnino de amore efficaci creaturarum, ac de ipsarum comprehensione; nego tamen hinc sequi, necessariò futurum in Deo amorem efficacem creaturarum, sicut sequitur necessariò futuram esse comprehensionem illarum. Discrimen desumitur ex naturâ vtriusque potentiæ; intellectus enim, quia necessitatus ad cognoscendum obiectum omni modo, quo est cognoscibile ab ipso, non potest cessare à creaturarum comprehensione: si enim cessaret, id proueniret ex defectu ipsius intellectus, quia scilicet non esset proximè potens ad habendam eam comprehensionem; at voluntas, quia potentia libera, non necessitatur ad habendum amorem efficacem creaturarum, quia non ex imperfectione ipsius, sed potiùs à perfectione ea cessatio promanat: potest enim, licet habeat omnia requisita ad operandum, suspendere operationem.

pariter nec comprehensio creaturarum, cognitioni earumdem in Deo.

Cur ergo amor efficax potest abesse sine imperfectione, non comprehensio?

Solutio obiectionis. Discrimen ex naturâ intellectus & voluntatis.

4 *Non comprehendere, arguit impotentiam, non amare efficaciter, summam virtutem & libertatem.*

Explicatur ampliùs ea differentia, esse necessitatum ad cognoscendum obiectum comprehensiuè, nullam dicit imperfectionem, vt de se patet, sed potiùs magnam perfectionem; ideóque est perfectio simpliciter simplex, & consequenter necessariò Deo tribuenda; amare autem necessariò efficaciter creaturas, etsi sit perfectio, non tamen simpliciter simplex: inuoluit enim aliquam imperfectionem, scilicet auferre à Deo dominium creaturarum; vnde non potest illi talis necessitas ad amorem efficacem conuenire, ne destruatur eius dominium, & independentia à creaturis vt existentibus.

Necessitas ad comprehendendum est perfectio simpliciter simplex; non necessitas ad amandum efficaciter.

Replicabis, Ad perfectionem intellectus diuini pertinet, vt ex suppositione quòd creatura existat, cognoscatur à Deo nobilissimo modo quo potest; ergo ad perfectionem intensiuam voluntatis pertinebit, ex suppositione quòd creatura sit, illam amare perfectissimo modo, vel è contrario: si hoc nō spectat ad voluntatis perfectionem, nec ad intellectum spectabit nobilissimo modo cognoscere. Confirmatur: creaturam existentem Deus tenetur amare propter seipsum, quia hic est nobilissimus modus; ergo non minùs voluntas tenetur ad nobilissimum modum quàm intellectus. Respondeo ex dictis, negando consequentiam ex intellectu ad voluntatem, quia illud ipsum quod est teneri amare perfectissimo modo, esset contra conceptum libertatis & dominij, & ex hac parte non esset perfectio. quod non habet locum in intellectu, qui est potentia necessaria, & necessitas ad nobilissimè cognoscendam creaturam non arguit imperfectionem. Ad confirmationem, nego Deum teneri amare creaturas propter seipsum, de quo fusiùs infrà.

Replica. Intellectus Dei tenetur obiectum cognoscere perfectissimo modo.

5 *Solutio. Voluntas Dei non tenetur suum obiectum perfectissimo modo amare, non tenetur amare creaturas propter Deum.*

Replicabis tamen adhuc: Sæpè in nobis est bonum

Replica.

An scientia mali ratione molestiæ sit imperfecta. Solutio. Scientia mali in Deo non caussat molestiam, sed displicentiam.

bonum ignorare aliqua, v.g. mala quæ fiunt; dat enim eorum cognitio molestiam; ergo etiam est imperfectio, Deum teneri ad omnia clarè, & euidenter cognoscenda. Respondeo, negando consequentiam (quidquid sit de creaturis) tum, quia Deo non caussat vlla res molestiam; tum quia licet aliquam caussaret, quia tamen ipse debet mala punire, emendare, permittere, &c. simpliciter omnibus pensatis, melius esset ea etiam cum displicentiâ scire quàm ignorare.

Ex his clarè constat, cur teneatur Deus cognoscere obiectum omni modo perfectissimo, non verò teneatur illud amare omni amore perfectissimo, quæ notanda sunt pro dicendis infrà de voluntate Dei & aliis in locis.

SECTIO II.

Deus creaturas in particulari cognoscit.

6 *Datur in Deo scientia rerum omnium in specie, & in particulari. Probatur ex precedenti conclusione:*

IN Deo esse scientiam de creaturis possibilibus non solùm in communi, & secundùm rationem entis, sed in specie, & in particulari (abstraho ab indiuiduis, de quibus infrà) ita vt verè terminetur ad essentias ipsas creaturarum; est doctrina omnium Theologorum, & in præcedenti sect. videtur probara: si enim Deus habet comprehensionem creaturarum, ergo eas distinguit inter se: comprehensio enim est clara, & distincta sui obiecti cognitio. Quòd verò Deus habeat distinctam creaturarum cognitionem, est de fide, ex illo ad Hebræos 4. *Omnia nuda, & aperta sunt oculis eius.* Item Roman. 4. *Vocat ea quæ non sunt, tamquam ea quæ sunt*, id est cognoscit ea quæ non existunt; vel *vocat*, id est, producit. Quo sensu etiam innuitur scientia de illis: nec enim posset Deus liberè ea vocare à non esse ad esse, nisi ea cognosceret. Vnde malè nonnulli recentiores, qui hanc secundam explicationem huic Pauli loco tribuêre, putarunt ex eâ non inferri scientiam Dei de creaturis. Hanc veritatem ratione naturali non posse ostendi Nominales putarunt; falluntur tamen: in primis enim suadetur ex eo, quòd talis scientia, vt paulò antè dixi, est perfectio simpliciter simplex, sine imperfectionis admixtione; ergo debet Deo tribui: nam ratio naturalis demonstrat, omnem perfectionem simpliciter simplicem Deo esse tribuendam.

item ex Scripturâ.

Ratione naturali hæc veritas declaratur contra Nominales.

7

Obiectio.

Dices, Includitur in eâ scientiâ dependentia à creaturâ, ergo non est perfectio simplex. Sed contrà, quia, vel hæc imperfectio dedecet Deum, vel non. Si non dedecet, ergo, eâ non obstante, debuit tribui Deo talis scientia; si verò dedecet, ergo non solùm ratione naturali non probatur, Deum habere scientiam de creaturis, sed potiùs probatur, non habere illam; quod tamen nec Nominales, nec vllus, vel Philosophus Ethnicus docuit. Respondeo ergo, vt sæpè dixi, non esse vllam imperfectionem, Deum pendêre, vt à termino à possibilitate creaturarum. Secundò posset responderi, hanc scientiam non esse essentialem Deo, vt putauit P. Vasquez, quatenus casu quo non essent creaturæ, potuisset idemmet Deus manere, vt & ipsi Nominales opinantur; quòd autem positâ non repugnanriâ creaturarum, Deus habeat scientiam de illis, sicut in Nominalium sententiâ habet virtutem illas producendi, non video cur dicat vllam specialem imperfectionem, ob quam ratio suprà facta non subsistat.

Prima solutio. Non est imperfectio pendêre à possibilitate creaturarum, vt à termino. Secunda solutio ex mente Vasquez.

8 *Secunda ratio conclusionis.*

Secunda ratio pro eâdem veritate est, quia Deus est agens liberum, vt ratio naturalis demonstrat: ergo habet cognitionem creaturarum in particulari, aliàs non posset esse liber in earum productione. Imò licet non esset liber, si tamen sit agens per voluntatem, debet necessariò cognoscere creaturas, quia nihil volitum, quin præcognitum. Tertia, quia Deus continet eminenter creaturas, vt suprà dixi, ergo cùm seipsum comprehensiuè cognoscit, de quo nullus dubitat, in seipso creaturas noscet, vt terminum suæ omnipotentiæ.

Tertia ratio.

Stabilitur hæc ratio.

Dices, Hæc ratio non vrget: nam visio intuitiua, & quidditatiua de albedine, non cognoscit in illâ effectus, quos potest albedo facere. Sed contrà, quia hæc visio non est comprehensiua, sed valdè imperfecta inter quidditatiuas: aliàs, eò quòd comprehensio albedinis non dignosceret, an esset accidens, an substantia, an producta, an improducta (hoc enim per eam visionem non dignoscitur) neque sequeretur, etiam de seipso Deum id dignoscere, quod est erroneum.

9

Aduerto, Aureolum in 1. dist. 35. in 2. par. art. 1. docere creaturas possibiles, vt aliquid condistinctum à Deo, verè & realiter ab ipso cognosci, vt ostensum est; negare tamen, Dei cognitionem vllo modo ad illas terminari: distinxit enim duplicem modum cognoscendi aliquid; vnum per denominationem, quando aliquid ita cognoscitur, vt ad ipsum non terminetur cognitio, sed ad aliud, quod sit imago illius; hoc modo dicit cognosci creaturas in Deo; & idem contingere quando facies videtur in speculo: verè enim, ait, facies videtur; non tamen terminat visionem. Alium modum cognoscendi posuit per terminationem, quando cognitio verè terminatur ad rem cognitam, & hunc negat Deo circa creaturas.

Sententia Aureoli mitius accipitur:

Multi sententiam hanc, vt erroneam notant, ego tamen puto, Aureolum solo nomine errasse: nam dum admittit veram cognitionem de creaturis, non solùm prout eminenter sunt in Deo, seu prout sunt ipse Deus, sed prout sunt aliquid à Deo distinctum; conuenit iam cum Catholicâ doctrinâ: errat verò in nomine, dum hanc cognitionem dicit non terminari ad creaturas; fortè enim nomine terminationis aliquid aliud intellexit quàm cæteri.

reiicitur tamen.

Sed vel hinc reiiciendus, quia terminari iuxta communem omnium acceptionem, nihil est aliud, quàm cognosci; & eo modo quo res cognoscitur, eo est terminus cognitionis; vnde in ipso exemplo de speculo hoc ostenditur: sicut enim facies ipsa est quæ videtur, ita ipsa terminat visionem, licet species inde venientes videantur repræsentare alibi eam faciem, ac si esset in speculo: non enim species tunc videntur, aut terminant visionem, vt alibi fusè ostendi.

10 *Idem vlterius declaratur.*

Vlteriùs idem declaratur: nam vel Aureolus contendit, ita Deum cognoscere creaturas, vt si interrogetur à Beato, quæ & quales sint, possit reddere rationem de illis, vel non: si non, ergo nullo modo illas cognoscit, quod repugnat veritati Catholicæ: neque est credibile, id in mentem tanti ac tam Catholici Doctoris venisse; si verò potest, ergo cognitio ad illas creaturas terminatur. Pone me videre imaginem alicuius, ita tamen vt interrogatus cuius esset, non possem id explicare; certè nullo modo diceret ipsum imaginatum cognoscere, licet cognoscant imaginem ipsius: quòd si possum dicere, *Talis hominis est ea imago*, iam eo ipso habeo pro termino eius cogni

cognitionis, etiam ipsum repræsentatum, quia illum verè & propriè cognosco. quod ampliùs confirmabitur ex dicendis infrà, vbi ostendemus, etiam in seipsis & immediatè à Deo cognosci creaturas. quo omnis tolletur æquiuocatio.

Quid ex modo loquendi Aureoli obiici possit.

Obiicere pro suo modo loquendi potest Aureolus. Primò Augustinum lib.83. quæstionum quæst.46. aientem, Deum nihil extra se intuitum, vt id constitueret quod constituebat. Respondeo, contra Aureolum esse hoc testimonium: in eo enim videtur doceri non cognitas à Deo creaturas: Augustinus enim ibi pro eodem vsurpat intueri ac cognoscere, de terminatione autem ab Aureolo fictâ non cogitauit Augustinus. Respondeo absolutè, solùm ibi Augustinum negasse, à Deo ideas aliquas externas reales (quales Plato dicitur finxisse) fuisse consideratas. Nam ab æterno ante creationem mundi nihil erat extra Deum.

11 *Mens Diui Augustini explicatur.*

Obiectio ex D. Hieronymo.

Secundò obiicit Hieronymum in caput 1. Habacuc ad illa verba, *Mundi sunt oculi tui ne videant*, &c. vbi hæc habet: *Absurdum est ad hoc deducere Dei maiestatem, vt sciat per momenta singula quot nascantur culices, quótque moriantur, quæ cimicum, & pulicum, & muscarum in terrâ sit multitudo; non simus tam fatui adulatores Dei*, &c. P. Vasquez ad art. 12. hæc verba referens, nec Patris Molinæ, nec D. Thomæ, nec aliorum explicationem admittere vult, sed contendit acriter, ibi lapsum Hieronymum. Meritò tamen à multis hæc Vasquez censura reprehenditur. Fusiùs autem à P. Herize disp. 5. num. 5. Quia, & ipse Hieronymus ibidem se declarauit, ostendens, solùm à se negari Deo eam specialem prouidentiam, quam erga rationales habet, ideò ait: *Non simus tam fatui adulatores Dei, vt dum potentiam eius ad ima detrahimus, in nosmetipsos simus iniuriosi, eandem rationabilium quàm irrationabilium prouidentiam esse dicentes.* Addo, non mirandum esse à D. Hieronymo ea verba fuisse dicta, quæ denotant non esse in Deo scientiam: nam ipsemet Propheta (quem tamen lapsum errore fuisse non cogitabit Vasquez) etiam talia protulerit, quæ Deo negare videntur scientiam malorum quæ in hoc mundo contingunt. Sicut ergo ibi Propheta, vt magis ostenderet Deo non placere mala, vsus est phrasi, quâ cognitionem etiam eorum malorum negare videtur: ita Hieronymus, vt magis declararet, specialem Deo de nobis esse prouidentiam, vsus est phrasi, quâ etiam cognitionem omnem de muscis, &c. negare videtur, reuerà non cognitionem, sed specialem prouidentiam negans. Addo, etiamsi id negasset Hieronymus, adhuc non fauere Aureolo: nam de aliis rebus distinctam & claram concedit, & aliis in locis etiam de passeribus, muscis, &c.

P. Vasquez de eâ censura.

P. Herize de censurâ Vasquez iudicium.

12 *Mens Diui Hieronymi declaratur.*

Tertia obiectio ex Aureolo.

Tertiò obiicit: Quia si scientia Dei respiceret creaturas, penderet ab eis; quod est contra perfectionem Dei. Respondeo hoc argumento vrgeri Aureolum: nam licet mediatè solùm cognoscantur creaturæ, adhuc cognitio pendet ab eis. Respondeo absolutè, ex sæpè dictis nullam esse repugnantiam, neque indecentiam, quòd diuina cognitio, sicut & omnipotentia, à creaturis possibilibus vt à termino pendeat. Posset etiam responderi, scientiam quoad entitatem non pendêre à creaturis, vt dixit Vasquez; cum hoc tamen benè stare, quòd illas habeat pro termino, ex suppositione quòd sint.

Solutio.

13

Solutio P. Vasquez.

Obiectio quarta.

Quartò obiicit: Si Deus respiceret creaturas, sequeretur actu dari infinitum categorematicum, quatenus, v.g. omnes partes continui, quæ in se iuxta Aristotelem sunt infinitæ, licet communicantes, essent diuisæ ac distinctæ actu in ipsâ scientiâ Dei. Hæc etiam obiectio non solùm impugnat terminationem, sed etiam scientiam, quam tamen, vt dixi, Aureolus admittit. Respondeo ergo, non esse maius absurdum, quòd actu cognoscantur à Deo hæ partes, quàm quòd in se sint, & actu in se terminauerint productionem: neque in scientiâ Dei possunt illæ habere maiorem distinctionem quàm habeant in se. imò potiùs contra minorem; quia ibi cognoscuntur per vnicum actum, in se autem realiter distinguuntur; quòd si in infinito actuali aliqua est repugnantia, certè ea præcisè consistit in ipso, non autem in cognitione de illo, quia hæc non necessariò erit infinita, imò etiamsi sit, non magis erit repugnans quàm ipsum infinitum.

Omnes partes continui essent diuisæ actu in scientiâ Dei.

Solutio.

Continuum non est in cognitione Dei magis distinctum quàm in se.

Porrò, Deum actu cognoscere infinita, sæpè dixi, ostendens, à contrarium asserentibus fieri quæstionem de nomine, dum eò quòd obiecta simul in se non existant, non vocentur ab his actu infinita; cùm non aduertant, respectu cognitionis & in ratione obiecti tam existere simul, quàm si in se simul essent: sicut quando ego dico, septem dies hebdomadæ, quis negabit me habere actu pro obiecto septem dies? nam actu omnes illos nosco, licet ipsi in se simul nequeant existere, sed successiuè vnus post alium. de quo fusiùs adhuc infrà. 14

Cognoscere Deum actu infinita, supponitur.

SECTIO III.

Duo supposita pro præcipuâ difficultate.

SVPPONO Primò id, quod sæpè dixi, Deo posse etiam conuenire cognitiones, quæ ex genere suo non sint perfectissimæ sui obiecti, quæ dari possunt: non enim repugnat Deo prædicatum aliquod minùs perfectum, dummodò positiuam non includat imperfectionem; vt patet in voluntate quam habet, quæ ex se est minùs perfecta quàm sit intellectus, & inter ipsas virtutes morales, vna est minùs perfecta quàm alia: non enim possunt omnia prædicata, quæ contrahuntur ad Deum, eiusdem perfectionis esse. Hinc fit, vt cognitio Dei in creaturis, licet non sit tam clara Dei quàm esse posset, non tamen illi repugnet, iuxta sæpè superiùs dicta, quod ipsum cognitioni creaturarum in seipsis statim applicabitur.

Suppono Primò, cognitio minùs perfecta datur in Deo.

Prædicatum minùs perfectum non repugnat Deo.

Exemplum in voluntate comparatâ cum intellectu, virtutibus moralibus, cognitione Dei in creaturis.

Aduerto tamen, eam cognitionem minùs perfectam solùm esse talem ratione medij, seu obiecti formalis minùs perfecti; non autem ratione claritatis erga suum obiectum formale: sic cognitio creaturarum in seipsis, est minùs perfecta, quàm cognitio earum in Deo, quia hæc habet obiectum formale melius quàm illa; vtraque tamen est comprehensiua, & æquè clara circa suum obiectum formale; hoc enim pertinet ad potentiæ perfectionem, vt scilicet tam clarè obiectum nobilius quàm ignobilius noscat. Rationem reddidi alibi, quia claritas & comprehensio non desumitur ex nobilitate obiecti, sed ex modo quo à potentiâ respicitur, & tam clarè videri potest imperfectissimus color quàm perfectissimus, vnde insinuaui suprà, nullam cognitionem posse Deo conuenire, quæ circa suum formale obiectum non versetur omni 15

Imperfectio est solùm ex defectu perfectionis in medio, non claritatis in se.

Claritas & comprehensio desumitur ex meliori potentiâ & modo quo respicitur obiectum.

omni claritate, quæ possibilis est circa illud: ergo maior vel minor cognitionum perfectio non debet desumi ex claritate & vi cognoscendi obiectum formale, sed ex materiali & physicâ diuersitate obiectorum formalium, quia hæc diuersitas non reducitur vllo modo in potentiam, sed in inæqualitatem rerum cognitarum. quod notandum est pro dicendis statim.

16 *Non est in Deo simplex apprehensio obiecti immediati, sed mediati.*

Hinc rursus fit, non posse in Deo esse simplicem apprehensionem circa obiectum immediatum, quia illa esset cognitio inadæquata; posse tamen esse circa obiectum secundarium: vt cùm ab aliquo dictus est error, v.g. datur in Deo quaternitas personarum; Deus cognitione clarâ & iudicatiuâ eius actus erronei apprehendit quaternitatem personarum, non tamen eam iudicat; hoc autem nullam arguit in cognoscente imperfectionem, quia illa quaternitas non est iudicabilis in eo medio, vt de cognitione abstractiuâ obiecti secundarij sæpè à nobis dictum est.

Suppono secundò: Habet Deus cognitionem creaturarum in suâ omnipotentiâ.

Suppono Secundò, Deum habere cognitionem creaturarum in suâ omnipotentiâ. Hoc probatum est suprà, vbi ostendi Beatos videre in Deo creaturas: quod enim de Beatis dictum est, à fortiori de ipso Deo, seipsum perfectiùs multò penetrante & comprehendente, intelligendum est; specialiter autem hîc suadetur contra P. Vasquez, clarissimis verbis S. Dionysij, quæ Vasquez valdè violenter torquet, ne illis ipse torqueatur. capite ergo 70. de Diuinis nominibus ait: *Non quòd per speciem singula considerat (diuina scilicet mens) sed quòd vno caussæ complexu omnia sciat.* Quid clarius ad ostendendum in se, vt in caussâ, omnia cognoscere? Est etiam expressa D. Thomæ hîc art. 5. & 6. & 1. contra Gentes cap. 52. & 54. Thomistarumque omnium, Scotistarum ac nostrorum sententia.

P. Vasquez ex D. Dionysio refutatur.

17

D. Thomæ vera opinio.

Varia in diuinâ essentiâ in cognitionem creaturarum inducunt. Primò, omnipotentia; Secundò, scientia reflexè cognita;

Sunt autem in diuinâ essentiâ varia, quæ in creaturarum cognitionem inducunt. Primum est omnipotentia, quæ illas continet, vt fusè suprà dixi. Secundum, ipsa directa scientia de creaturis, si à Deo reflexè cognoscatur, sicut quælibet cognitio creata reflexè cognita ducit in cognitionem sui obiecti: non enim potest cognosci cognitio de Petro clarè & quidditatiuè, nisi cognoscatur Petrus, iuxta suprà dicta. An autem in hac scientiâ cognoscantur quidditatiuè creaturæ; & an, qui comprehenderet claram visionem de Deo, foret etiam beatus, alibi dixi, ostendens eam non futuram omnino quidditatiuam, quia est in medio non continente eminenter illa obiecta.

Tertiò, complacentia in creaturis.

Tertium & vltimum, in quo cognosci possunt creaturæ à Deo, est complacentia, quam habet de illis, quia etiam illa habet ordinem ad creaturas; & iuxta dicta suprà, non minùs amor non potest quidditatiuè cognosci, nō cognito eius obiecto, quàm cognitio, non cognito illius obiecto. Solùm ergo restat disputandum, an Deus habeat cognitionem immediatam creaturarum in ipsis, de quo sect. sequ.

18 Quæ contra cognitionem creaturarum in scientiâ & complacentiâ obiicit P. Herize, soluta sunt à nobis suprà, dum egimus de cognitione, quam de creaturis in eis attributis habent Beati, de quibus eadem est ratio.

SECTIO IV.

An Deus creaturas in seipsis immediatè cognoscat.

INQVIRIMVS, vtrùm præter cognitionem creaturarum in seipso, Deus habeat aliam cognitionem de creaturis, in seipsis immediatè; *aliam* dico, non realiter, imò nec virtualiter: nam etsi detur, non competunt illi prædicata contradictoria diuersa realiter ab his quæ conueniunt scientiæ creaturarum in seipso; ergo non erit in eis fundamentum distinctionis virtualis, erit ergo ea scientia solùm ratione nostrâ diuersa, & alia à cognitione earumdem in Deo, sicut diuina cognitio de Petro est ratione alia à cognitione de Paulo, & iustitia à misericordiâ, &c.

Status quæstionis explicatur.

Negant communiter Thomistæ, quos sequuntur Patres Molina hîc art. 5. disp. 11. mem. 2. Suarius lib. 3. cap. 2. apud quos ceteri Auctores videri possunt.

Opinio negans Thomistarum.

19 *Ratio illorum.*

Mouentur Primò, quia Deus non gerit vices speciei impressæ immediatæ, nisi respectu sui ipsius: nam species immediata caussatur ab obiecto cuius est: Deus autem non caussatur à creaturis: ergo Deus immediatè solùm seipsum cognoscit. Hoc argumentum nimium probat: etenim si species immediata caussatur ab obiecto, ergo Deus nec respectu suiipsius est species immediata, quia nec à seipso caussatur. Respondeo ergo, falsum esse, speciem immediatam caussari ab obiecto, in quo valdè deserunt cōsequentiam Thomistæ: in Angelis enim ponūt species, quibus immediatè obiecta creata cognoscunt, dicúntque eas à creaturis ipsis non posse produci; iam autem contendunt, omnem speciem immediatam debere necessariò caussari à suo obiecto.

Deus tamquam species immediata creaturarum caussaretur ab illis. Infringitur.

Non omnis species caussatur ab obiecto.

Secundò mouentur, Deus non accipit perfectionem à creaturis, vt per se est notum: eam autem acciperet, imò & ab eis eius scientia specificaretur, si immediatè eas cognosceret: ergo illas non cognoscit. Hoc argumentum in primis probat, omnipotentiam Dei non esse immediatè productiuam creaturarum, nec immediatè eas continere; aliàs etiam omnipotentia, & continentia ab ipsis creaturis specificaretur; sicut & scientia. imò etiam probat, nec mediatè cognosci creaturas à Deo: nam etiam à termino mediato specificatur cognitio, & accipit perfectionem ab illo (vt & ipsi Thomistæ fatentur:) ceteris enim paribus, perfectior est visio de Angelo in Deo, quàm visio de formicâ in eodem; etiamsi Angelus & formica non sint termini immediati eius scientiæ, sed mediati. Absolutè huic argumento respondent nōnulli recentiores, scientiam diuinā non specificari à creaturis, quia non accipit ab eis perfectionem primariam, sed secundariam, quatenus, licet Deus non esset productiuus Petri, adhuc esset tam infinitè perfectus, quàm modò. In hac solutione consequentiam horum recentiorum desidero: ipsi enim admittunt, & benè, respectum ad Petrum v.g. esse Deo essentialem; vnde euidenter infertur, hoc respectu ablato, non mansurum eumdem Deum, hoc ipsi fatentur. Quæ ergo maior poterit esse specificatio, quàm ea, quâ ablatâ non manet rei essentia, neque item posset manere alius Deus tam perfectus, quàm iste est; careret enim ille vnâ perfectione

Secunda ratio, Deus specificaretur à creaturis.

20 *Instantia, in omnipotentiâ Dei.*

Respondent aliqui, accipere speciem secundariam, non primariam.

Sed malè; quia species illa primaria est.

fectione intrinſecâ, quam habet hic qui nunc eſt, ergo abſolutè ille eſſet minùs perfectus: ergo nō poteſt argumēto per eam diſtinctionem perfectionis primatiæ & ſecundatiæ ſatisfieri.

21 *Solutio vera: Sicut Deus pēdet à creaturis, ita ſpeciem ſumit, ſine imperfectione.*

Reſpondendum ergo Primò, ſicut poteſt Deus habere ſcientiam mediatam non pendendo à creatūris, aut non accipiendo ab eis perfectionem, ita illum poſſe habere de eiſdem creaturis immediatam ſine eis inconuenientibus. Secundò, non eſſe inconueniens (vt ſæpè dixi) quòd ſcientia & eſſentia Dei ſit connexa cum poſſibilitate creaturarum, neque eſſe imperfectionem, pendere à creaturis poſſibilibus.

Tertium aduerſariorum motiuum:

Tettiò mouentur, quia, ſicut vnica eſt eſſentia Dei, ita & vnica debet eſſe ipſius ſcientia. Hoc argumentum vrget aduerſarios, ipſi enim cum Catholicis omnibus, vltra ſcientiam ſimplicis intelligentiæ, concedunt Deo ſcientiam viſionis; ergo plures ſciētias ratione noſtrâ Deo tribuunt, quàm habeat eſſentias. *improbatur.* Reſpondendum ergo, realiter vnam eſſe ſcientiam, ſicut & eſſentiam, ratione verò noſtrâ plures eſſe ſcientias: nec mirum, ſi ea quæ ſunt per modum attributi, plura ſunt quàm eſſentia, ſicut rami plures quàm radix.

Quarta ratio.

Quartò mouet, quia, cùm in ſe ipſo Deus perfectiſſimè creaturas cognoſcat, videtur ſuperflua & inutilis alia ſcientia de eis creaturis in ſeipſis. Hoc argumentum habet aliquid momenti, ex dicendis tamen in probatione ſecundæ ſententiæ eius ſolutio conſtabit apertè.

22 *Sententia Auctoris.*

Secunda ergo & vera ſententia Deo eiuſmodi ſcientiam concedit. Pro quâ ſtant omnes, qui ſcientiam creaturarum in Deo negant, vt P. Vaſquez, Nominales, & alij: qui neceſſum eſt tribuant Deo ſcientiam creaturarum in ſeipſis. Eamdem fusè defendit P. Herize diſp. 5. cap. 4. & multi alij recentiores, qui vtramque ſcientiam Deo concedunt.

Fundamentum concluſionis.

Fundamentum autem ptimum, quia talis ſcientia ex ſuo conceptu dicit maximam perfectionem, nullam autem imperfectionem, eſt ergo Deo tribuenda. Conſequentia eſt euidens: prima pars antecedentis per ſe eſt nota: cognoſcere enim aliquod obiectum immediatè in ipſo clarè & comprehenſiuè, proculdubiò perfectio eſt magna. Secunda pars probatur: nam modus cognoſcendi immediatè creaturas ex genere ſuo nullam dicit imperfectionem poſitiuam, imò neceſſariò ponendus eſt in Deo, ſaltem reſpectu futurorum liberorum, vt fuſiùs inftà, quòd autem abſolutè non ſit tam perfectus modus cognoſcendi creaturas in ſeipſis quàm in Deo, nihil obeſt: id enim ptouenit ex eo quòd motiuum ſeu obiectum formale ſit imperfectius, non tamen propterea poſitiuam imperfectionem, ſiue indecentiam vllam dicit talis cognitio: ſicut, licet amare opus miſericordiæ propter Deum, perfectius ſit, quàm ſi eadem honeſtas miſeticordiæ propter ſe ametur; non tamen propterea vllus dixit, imperfectionem illam poſitiuam includi in actu amante honeſtatem miſericordiæ propter ipſam honeſtatem: atqui oſtendimus ſuprà, non repugnare Deo ea quæ ratione noſtrâ ſunt minùs perfecta, dummodò non includant poſitiuam imperfectionem: præciſiua enim imperfectio, ſcilicet quòd non habeant omnem poſſibilem perfectionem, aufertur per realem identitatem cum alterâ ſummâ perfectione: ergo non repugnat Deo ſciētia creaturatum poſſibilium in ſeipſis.

Cognitio immediata creaturarum magnam dicit perfectionem, nullam imperfectionem habet admixtam.

23 *Quòd non ſit tam perfecta vt cognitio creaturarum in Deo, hoc ſolùm ideò eſt, quòd motiuum ſit imperfectius: ex quo fit, illam tantùm præciſiuam imperfectionem habere.*

Hæc ſcientia non eſt otioſa.

Quòd verò non ſit otioſa hæc ſcientia, patet: nam, licet idem cognoſcatur per illam, quod per ſcientiam de ipſo Deo, in quo creaturæ noſcuntur; ipſe tamē diuerſus modus cognoſcendi aufert omnem ſuperfluitatem. Quod ex aduerſariis ipſis probo: concedunt enim animam Chriſti Domini in Deo perfectiſſimè videre creaturas, & tamen illi ſuperaddunt ſcientiam per ſe infuſam, quâ eaſdem creaturas in ſe immediatè cognoſcat, nec ibi vllam ſuperfluitatem inueniunt: ergo ſimiliter in Deo non erit otioſa cognitio creaturarum in ſeipſis poſt cognitionem earumdem in Deo.

24 *Etiam anima Chriſti dupliciter nouit creaturas.*

Ratio aſſertionis à priori.

Hinc poteſt formari ratio à ptiori huius concluſionis: nam intellectus infinitus neceſſitatus eſt ad cognoſcendum obiectum omni modo, quo ſine imperfectione poteſt cognoſci; ſed creaturæ in ſe ipſis poſſunt cognoſci ſine imperfectione: eſt ergo Deus ad hoc neceſſitatus.

Ratio quorumdam:

Omitto argumentum aliorum recentiorum, deſumptum ex eo, quòd, ſi Deus per impoſſibile non eſſet productiuus alicuius creaturæ, ſed hæc ab altero penderet (vt Manichæi de nonnullis ſomniarunt) adhuc eam cognoſceret; non autem in ſeipſo, quia, vt ſupponimus, non eam continet; ergo in ipsâ creaturâ, ergo cognitio creaturæ in ipsâ non repugnat Deo. Omitto, inquam, argumentum hoc: facilè enim reſponderent aduerſarij, in eo caſu neceſſariò cognoſcendam creaturam in ſeipsâ, quia aliter non poterat, ideóque non futuram otioſam eam cognitionem; iam verò eſſe otioſam, quia aliter perfectè noſcitur. Secundò reſponderent, ſicut in eo caſu Deus eſſet alius ab eo qui nunc, ita & modum cognoſcendi alium futurum, nec poſſe ab eo caſu ad præſentem fieri argumentum. Tertiò, illam tunc cognoſcendam non in ſeipsâ, ſed in alio Deo, aut cauſsâ in quâ contineretur. parum ergo vrget prædictum argumentum.

patitur euaſionem Primò.

25 *Secundò.*

Tertiò.

SECTIO V.

Quod ſit determinatiuum pro eâ cognitione.

Modus quo à Deo hæc habetur cognitio, inueſtigatur.

POSITA in Deo eiuſmodi cognitione, oportet explicare modum quo à Deo habetur, ſiue quæ ſint ratione noſtrâ determinatiua Dei ad hanc cognitionem, non quidem determinatiua obiectiuè, quia hæc ſolùm ſunt ipſæ creaturæ, vt conſtat, ſed quaſi efficientia.

Opinio Patris Arrubal, continentiam virtualem gerere munus ſpeciei.

P. Arrubal diſput. 31. opinatur Deum vt continentem virtualiter omnes creaturas, gerere munus ſpeciei impreſſæ ad hanc cognitionem. Quod aliter poteſt explicari, vt proxima non repugnantia ex parte obiecti ad cognoſcendas creaturas (quod prædicatum proprium eſſe ſpeciei, & in Deo realiter dari, oſtendimus ſuprà) ptouenire dicatur formaliter ex eo quòd Deus contineat omnes creaturas. Hæc tamen explicatio non placet: nam continentia alicuius rei, quà continentia eſt, ſolùm deſeruit, vt in eâ noſcatur talis res tamquam in cauſsâ, non verò vt in ſeipsâ immediatè, vt per ſe patet: cauſſa enim vt cauſſa, non eſt ſpecies immediata obiecti, ſed medium ad cognoſcendum effectum.

Reiicitur. Continentia deſeruit ad cognitionem mediatam in cauſsâ.

26 *Reſponſio quorumdam.*

Poſſet aliquis reſpondere, cauſſam, quatenus virtualiter continet effectum, poſſe etiam deſeruire ad cognitionem immediatam de illo effectu:

Caussa continet omnes perfectiones effectus.

ctu: nam ipse effectus potest concurrere ad cognitionem immediatam sui; ergo caussa continens perfectiones effectus, etiam continebit virtutem concurrendi ad cognitionem immediatam de illo effectu. Sed neque hoc satisfacit, quia virtus productiua specierum de seipso, vel ad concurrendum cum potentiâ ad cognitionem, ita est propria ipsius rei, vt non conueniat caussæ illius, quatenus talis est: vnde licet ignis possit producere calorem, non tamen species caloris; ergo caussa, quâ caussa, non potest immediatè concurrere loco effectus, ad cognitionem immediatam de ipso effectu.

Contrà: Non continet virtutem productiuam specierum effectus.

Exemplum.

Melior aliorum Responsio.

Deus vt continens omnes perfectiones specierum & obiectorum gerit rationem speciei.

Ideò benè alij Secundò dicunt, Deum non præcisè quà caussa est, sed quà continet eminenter omnes perfectiones omnium specierum creatarum & obiectorum, esse sibimet speciem ad cognitionem immediatam de omnibus creaturis: qui modus dicendi per se videtur rationi conformis. Nam cùm Deus contineat omnem perfectionem creaturæ, seclusâ imperfectione;
27 sit autem in speciebus creatis perfectio, posse dare non repugnantiam proximam ex parte obiecti, seu determinare ad cognitionem obiecti; facilè intelligitur, quomodo Deus per suammet essentiam, dum continet perfectiones specierum, sit proximè potens ex parte obiecti, ad cognitionem immediatam de creaturis ipsis, non quia seipsum cognoscat: nam hoc non requiritur ad cognitionem immediatam creaturarum; sed quia sibimetipsi est proportionatus, dum continet proximam non repugnantiam ex parte obiecti ad cognitionem immediatam creaturæ. quæ continentia est perfectio in creatis speciebus.

Sinistra nonnullorum de hoc modo loquendi opinio.

Nonnullis recentioribus displicet hic modus dicendi, eò quòd sequi videatur, Beatos in Patriâ posse videre creaturas, & tamen non in Deo: nam sicut Deus continet species creatas pro se, ita etiam vt possit cum intellectu Beati loco illarum specierum concurrere ad cognitionem immediatam de creaturis. Hoc autem est
28 contra omnes Theologos, exceptis pauculis cum P. Vasquez. Respondeo, hos Auctores confundere quæstiones: aliud enim est negare, posse in Deo videri creaturas, quod negat Vasquez & pauculi illi, & in hoc fatemur esse contrarios omnes Theologos, vt diximus disp. 10. à num. 41. aliud verò est dicere, quod etiam possint videri creaturæ immediatè in seipsis, Deo supplente defectum speciei creatæ, & hoc sequitur ex hac nostra doctrinâ proximè positâ; tantum tamen abest vt sit contra Theologos, vt vix aliquis id negauerit: omnes enim fatentur Deum posse supplere defectum speciei creatæ, sicut potest supplere defectum aliarum caussarum. quod præsertim in doctrinâ Societatis nostræ certissimum est: quis enim negat, posse diuinitus Deum in Angelis supplere defectum speciei infusæ, ad cognitionem immediatam de creaturis?

Confundunt quæstiones.

Secunda obiectio.

Potentia perfectissima non indiget specie.

Secundò obiiciunt iidem: Potentia intellectiua infinitè perfecta non indiget concursu obiecti ad cognitionem; ergo intellectus diuinus non indiget tali concursu. Patet antecedens, quia etiam in creaturis non repugnat aliqua potentia ita perfecta, vt non indigeat specie distinctâ ad intelligendum; quæ enim in hoc est repugnantia? ergo à fortiori id habebit poten-
29 tia infinitè intellectiua. Hoc argumentum multò minùs probat: nam licet possibilis sit talis potentia creata, vt ostendi in libris de Animâ, & suprà tetigi; illa tamen esset simul & species obiecti, & potentia intellectiua: aliud enim est potentiam non indigere specie, aliud non indigere specie distinctâ ab ipsâ. Hoc secundum admittimus, & probatur obiectione factâ; primum autem negamus, sicut omnis substantia ad intelligendum indiget cognitione, non tamen omnis indiget cognitione distinctâ à se.

Aliud est potentiam non indigere speciem, aliud non indigere distinctâ.

Responsio Auctoris.

Deus infinitè intellectiuus specie distinctâ à se non eget.

Respondeo ergo, potentiam infinitè intellectiuam non indigere specie impressâ à se distinctâ realiter, neque id nos in conclusione hac docemus; addimus tamen, per hoc non excludi in illâ potentiâ speciem impressam (siue prædicatum proprium speciei impressæ) realiter illi identificatam, ratione verò nostrâ separabilem ab illâ potentia vt potentia est, etiam infinitâ. Miror autem, quòd, cùm hoc prædicatum proprium speciei impressæ, ipsimet recentiores alibi in Deo fortiter propugnarint, & meritò, quia potentia vt sic ratione nostrâ solùm dicit ex parte sui habere infinitam vim intelligendi, in quo præscinditur à proximâ non repugnantiâ ex
parte obiecti (quod est prædicatum speciei,) nunc 30
tamen negent hanc non repugnantiam ex parte obiecti, quam nos dicimus Deo conuenire: non quia potentia est præcisè, sed quia continet realiter species omnes creatas; seu virtutem determinandi ad cognitionem immediatam creaturarum; sicut ea potentia creata, quæ per se esset species, certè non quà potentia, sed quà continens seu æquiualens speciei, haberet proximam non repugnantiam ex parte obiecti. rectè ergo hoc modo explicatur principium determinans Deum ratione nostrâ, ad cognitionem immediatam de creaturis.

Inconsequenter dissentiunt.

De obiecto formali huius cognitionis determinatiuo opinio PP. Arrubal & Vasquez.

Posset iam hîc vlteriùs inquiri, quid sit obiectum formale determinatiuum eius cognitionis. Nam Patres Arrubal disp. 29. & Vasquez disput. 50. & 60. affirmare videntur, solum Deum esse obiectũ formale illius. Verùm aduerto, hos Doctores, quia nituntur principio sibi familiari, de independentiâ Dei à creaturis, ideò nolle admittere eam scientiam à creaturis specificari, ne fiat ab illis dependens; at in nostris principiis hæc ratio nullius est momenti. Deinde, licet in esse entitatis hæc scientia non pendeat à creaturis, tamen in esse denominationis eo modo, quo datur, non potest non specificari à creaturis: quia repugnat in terminis, eam sub eâ denominatione in Deo manere, si creaturæ sint impossibiles; hoc autem est specificari, non ergo in hoc consequenter loquuntur.

Ratio horum infringitur:

inconsequenter loquuntur.

31 Dicendum ergo, quandoquidem posuimus scientiam creaturarum, quæ vt sic ad creaturas solas in se terminetur, non posse, nisi faciendo quæstionem de nomine, negari creaturas esse obiectum formale & specificatiuum eius scientiæ, & in nostrâ sententiâ, ita vt si tales creaturæ non essent possibiles, nec ea entitas scientiæ maneret. Quod probatur ex communi sententiâ, obiectum scilicet primarium specificare actum. quod in meâ adhuc certius est: arbitror enim etiam à secundario specificari actus, vnde & scientia creaturarum in Deo, specificatur inadæquatè à creaturis, vt de visione beatâ creaturarum in Deo, suprà ostendi; hoc autem nullam imperfectionem in Deo arguit: solùm enim denotat, eam scientiam futuram diuersam, si non terminaretur ad has creaturas, & quæ terminatur ad vnam creaturam, esse ratione nostrâ diuersam

Assertio vera, obiectum formale sunt ipsæ creaturæ.

Roboratur.

Etiam secundarium obiectum specificat actum.

Specificari scientiam diuinâ à creaturis, nullam dicit imperfectionem.

uersam specie ab eâ, quæ terminatur ad aliam creaturam specie diuersam. in quo nullum penitus absurdum est.

SECTIO VI.

Quomodo Deus cognoscat negationes.

32 *Negationes à Deo cognosci, fide tenendum.*

NEGATIONES seu carentias à Deo cognosci, est de fide ex locis Scripturæ, quibus vniuersim probatur, omnia esse nuda oculis Dei. Præterea, quia eo ipso quòd sciat omnia quæ fiunt, aut possunt fieri, necessum est sciat quæ non fiunt, aut non possunt fieri. Ratio à priori est eadem, quæ de positiuis entibus: nam Deum cognoscere, non esse lucem v.g. quando non est, est perfectio simpliciter simplex, debet ergo Deo conuenire.

Opinio Thomistarum refellitur.

Has verò negationes à Deo cognosci instar rerum positiuarum, asserunt aliqui Thomistæ, inter quos est Nauarrete apud P. Granadum hîc tract. 20. de Scientiâ, disp. 2. Fundamentum illius est, quia Deus debet illas negationes noscere ad modum sui obiecti primarij, id est, ipsius Dei, qui est ens positiuum. Hæc tamen ratio nulla est, quia (vt benè obseruat Granadus) inde etiam fieret, creaturam debere à Deo cognosci instar Dei, quia etiam illa debet cognosci instar obiecti primarij, qui est Deus; hoc autem esset absurdissimum. Ipsam autem Nauarrete sententiam falsam esse, constabit ex difficultate iam explicandâ. Ea autem & prima sit, quomodo hæ negationes à Deo cognoscantur. Vasquez disp. 61. & 62. Arrubal disp. 35. c. 10. Valentia disp. 1. quæst. 14. puncto 7. & Suar. disp. 54. Metaphysices sect. 2.

De modo quo negationes à Deo cognoscuntur.

33 *Putant nostri numquam cognosci per affirmationem:*

dicunt Deum numquam cognoscere negationes per affirmationem, ita vt dicat, *Sunt tenebræ; Petrus est cæcus*; sed per dissensum, *Non est lux; Petrus non potest videre*. Ratio huius est, quia si Deus per iudicium affirmatiuum cognosceret negationes, iam videretur illas apprehendere ad modum entis positiui: hoc enim sonat copula *est*: Deus autem non potest tali modo concipere, quod non est, quia conciperet aliter quàm sit à parte rei, & consequenter fingendo. Respondent huic argumento nonnulli, qui à contrariâ stant sententiâ, ideò nos côcipere negationes per modum entis realis, quia non habemus alias species de illis; nisi ex entibus realibus desumptas; sicut ob eamdem rationem entia spiritualia concipimus per modum entis materialis: accipimus enim species à rebus materialibus. Cùm autem Deus non accipiat species ab obiectis, sed per semetipsum, vt diximus, sit completus ad cognitionem, sicut concipit rem spiritualem sine comparatione ad rem materialem; ita etiam potest concipere negationes; prout sunt in se cognoscibiles, licet non eas concipiat ad modum entis positiui. Hæc solutio ex parte bona; adhuc tamen non satisfacit. Nam si Deus dicit, *Petrus* v.g. *est cæcus*, per quascumque species determinetur ad id dicendum, affirmat ibi identitatem Petri cum cæco: atqui cum re negatiuâ, seu cum eo quod non est, nulla datur identitas, vt per se patet: ergo Deus in eo iudicio (nisi velis dicere, illud esse falsum) debet τὸ *cæcus* ad modum prædicati positiui apprehendere, vt illud identificet cum Petro. Præterea si dicit, *Tenebræ existunt* (accipiat vndecumque velis species) affirmat existentiam tenebrarum: atqui quod non est, non habet existentiam: ergo illa cognitio est falsa & repugnans Deo.

quia conciperentur ad modum entis positiui.

Responsio quorumdam recentiorum.

Quare nos concipiamus ad modum entis positiui, non Deus.

34 *Non satisfacit, quia adhuc Deus affirmaret identitatem entis cum negatione.*

Respondebis Primò, id à Deo affirmari per quemdam modum à nobis inexplicabilem. Sed contrà, Si modum non intelligis, vnde scis illum esse in Deo? nam fides & ratio naturalis non cogit ponere in Deo assensum circa negationes: sufficit enim si per dissensum cognoscantur, vt dicunt Suarez & alij, qui hoc argumento mouentur, vt suæ doctrinæ contrarium doceant. *Effugium quorumdam.*

Respondebis Secundò, Non repugnat Deum habere hoc iudicium, *Homo est non equus*; hoc autem est affirmatiuum circa negationem; ergo absolutè non repugnat Deo affirmatio negationis. Sed in primis negatur maior. Vnde illam probas? Aduersarij enim dicent, Deum solùm habere hoc iudicium, *Homo non est equus*. Deinde negatur minor: nam illud iudicium, per terminum infinitantem æquiualet formaliter duobus iudiciis his, *Homo est aliquid quod non est equus*; ecce affirmatio, quæ non habet pro obiecto negationem, sed positiuum, nempè τὸ *aliquid*, postea per dissensum negatur equus de homine, & hæc est explicatio omnium infinitantium propositionum. 35

Responsio secunda reiicitur.

Explicatio infinitantium.

Respondebis Tertiò, Ens negatiuum formaliter non potest cognosci nisi per assensum: negando enim non cognoscitur essentia rei, nisi tandem aliquid affirmetur; vt per se patet: atqui Deus cognoscit formaliter ens negatiuum, ergo per assensum. Sed contrà, quia non probatur maior, deberet autem probari, quia de illâ tota est controuersia. *Responsio tertia, reiicitur.*

In hanc Suarez sententiam olim inclinaui, nunc probabilior mihi videtur secunda, asserens, posse negationes per assensum à Deo cognosci. Quod Primò inde probatur. Nam valdè durum videtur, quòd Deus non possit definire mortem. Secundò, quòd non possit dicere, *Priuatio est carentia formæ in subiecto apto*; & explicare differentiam ipsius à negatione purâ. Tertiò, quòd non cognoscat affirmatiuè peccatum omissionis, scilicet esse omissionem actus debiti: idem est in omnibus aliis terminis negatiuis, *paruus*, v.g. *incapax*: qui negationem significant, & per se possunt cognosci à Deo, etiam sub eis conceptibus. *Possunt negationes per assensum à Deo cognosci.*

Secundò principaliter idem suadetur, quia in ea cognitione non est vllum absurdum: argumentum enim aduersariorum non vrget: nam quando Deus dicit, *Priuatio est carentia*, τὸ *est* non concipitur à Deo, quasi copula positiua: hoc enim ideò à nobis fit, quòd concipimus negationem per species rei positiuæ, cùm nullas alias habeamus: at Deus affirmat copulam negatiuam, sicut ipsa extrema negatiua sunt. 36

Responsio ad argumentum.

τὸ est, non concipitur à Deo semper, vt copula positiua.

Quo respondetur replicæ à nobis factæ n. 33. & 34. Pro quo aduerte, sicut ens, prout abstrahit à positiuo & negatiuo, est æquiuocum, ita & copulam, prout abstrahit à positiuâ & negatiuâ, esse æquiuocam, & vt talem cognosci à Deo, & consequenter sine vniuocatione cum entitate, aut copulâ positiuâ, quando affirmatur negatiua, aut è contrario. nos autem, quia quærimus ibi ex parte obiecti aliquam entitatem veram, dum illa nobis non proponitur ante oculos, non possumus capere, quod sit obiectum illius actus; sicut in simili notaui de ente rationis in Metaphysicâ, imò & de creaturis possibilibus: volumus enim dare aliquid de præsenti verum & reale, quod sit obiectum actus. Et inde multi dixerunt, possibilitatem creaturarum esse aliquid de præsenti, & ens rationis dixerunt esse ipsa obiecta realia,

Ad replicam. Vt ens, sic τὸ est, abstrahit à positiuo & negatiuo.

Malè quæritur à nobis in obiectis negatiuis aliquid positiuum.

realia, prout denominata ab actu intellectus: at sicut falluntur in hoc, & de præsenti obiectum illorum actuum, *Petrus est possibilis*, *Chimara repugnat*, nihil est; ita & dico obiectum actus,
37 quo Deus dicit, *Priuatio est carentia in subiecto capaci*: nihil esse positiuum, sed negatiuum. quod ex terminis ipsis ita manifeste apparet, vt, si in aliquâ propositione per se notâ debeamus vmquam sistere, sistendum sit in hac, *Carere formâ, est non habere formam*: nec est ibi quærendum aliquid aliud, quàm ipsum non habere, & illud est carere, sicut homo est animal rationale.

SECTIO VII.

Vtrùm Deus negationes solùm in caussis & formis oppositis noscat.

An negationes cognoscantur immediatè. SECVNDA difficultas circa hoc est, vtrùm negationes non solùm per affirmationem, vt diximus, sed immediatè in seipsis, an solùm in caussis cognosci possint à Deo, sicut diximus de creaturis possibilibus.

Negationes, non nisi cognitâ formâ, saltè in obliquo, queunt cognosci. Aduerte, negationes non posse cognosci, nisi cognitâ formâ, quam negant, saltem in obliquo; sicut relatio non noscitur sine termino, & cognitio sine obiecto. Hoc per se patet: nam qui dicit *carentiam*, essentialiter dicit *alicuius*, saltem in confuso.

Assertio prima, cognosci in caussis. DICO ergo Primò, posse priuationes cognosci in suis caussis, siue creatis, siue increatis: Deus enim cognoscens se & voluntatem humanam, v. g. nouit se posse caussare tenebras suo modo, & hominem posse omittere seu caussare priuationem actus.

38 *Assertio secunda, in formis quarum sunt priuationes.* DICO Secundò, Etiam potest Deus cognoscere priuationes in ipsis formis quibus priuant: dum enim cognoscit Deus lucem comprehensiuè, cognoscit ipsam esse defectibilem, & consequenter possibilem esse carentiam illius, seu priuationem lucis, seu tenebras. *Ratio aliquorum in contrarium refutatur.* Negant hoc quidam, eò quòd nulla forma immediatè opposita potest exprimere suum oppositum. Hæc tamen ratio nullius est momenti: nam licet nulla forma possit per similitudinem physicam exprimere sibi opposita, quia non est illi similis: at intentionaliter rectè potest: sic cognitio potest exprimere carentiam sui, reflexè eam cognoscens. quòd si in reflexione est aliqua difficultas, at in eo quòd sit medium ad cognoscendas tenebras, nulla potest esse: nam cognoscens lucem esse defectibilem, & abesse posse, noscit etiam posse esse carentiam illius, seu tenebras, vt dictum est; & cognoscens comprehensiuè hominem, cognoscit possibilem essemortem & carenriam illius.

Assertio tertia, in subiectis. DICO Tertiò, Potest in ipsis subiectis Deus cognoscere carentias, v. g. comprehendens naturam aëris, cognoscit illum posse habere lucem, & posse illa carere: hoc autem est cognoscere ibi carentiam. Hæc sunt media in quibus Deus potest cognoscere priuationes, quasi directè, & sine reflexione supra cognitionem vllam.

39 *Assertio quarta, in cognitionibus nostris.* Iam DICO Quartò, etiam in cognitionibus nostris eas posse cognosci, vt diximus de omni obiecto in cognitione illius: si enim comprehendit actum, quo dico, *Nunc datur carentia lucis*, necessum est, vt ibi Deus carentiam affirmatam per eum actum noscat, saltem apprehensiuè.

Assertio quinta, etiam immediatè. Quintò & vltimò DICO, etiam in seipsis immediatè posse à Deo cognosci priuationes. *Ratio assertionis.* Ratio est, quia hæ priuationes possunt terminare immediatam cognitionem, sicut quando dico, Priuatio est carentia in subiecto apto nato, de quo sect. præced. ergo Deus potest cognoscere immediatè illas: nam intellectus diuinus est cognoscitiuus omnium obiectorum cognoscibilium sine imperfectione, & omni modo quo cognoscibilia sunt. *Nos aliter cognoscimus negationes quàm Deus.* Quòd si nos aliquando non possumus cognoscere has priuationes nisi in formâ oppositâ, vel per discursum ex cognitione formæ oppositæ, ideò est, quia non habemus species de illis; at Deus non emendicans species ab obiectis, sed per semetipsum sufficientissimè completus, rectè potest immediatè in seipsis has priuationes cognoscere. & quoad hoc habet locum solutio recentiorum suprà posita num. 33. quam ex parte bonam esse dixi.

Tertia difficultas. Tertia difficultas, an, vt à Deo cognoscantur negationes, debeant priùs nosci formæ positiuæ. Ratio dubitandi est, quia entia negatiua non possunt per se mouere potentiam, nisi ratione obiecti positiui. Respondeo breuiter, licet 40 *enodatur. Non est opus vt priùs Deus noscat formam.* respectu nostri, qui à rebus positiuis solis species accipimus, id verum sit; non tamen respectu Dei, qui non accipit à rebus species, sed ex se potest omnia noscere: vnde, licet non possit tenebras noscere, nisi noscendo etiam lucem quam negant, non est tamen necessum vt priùs lucem nouerit. ita D. Thomas 1. contra Gentes cap. 71. & res in se est clarissima.

Diluitur obiectio. Obiicies cum quibusdam, Priuatio non specificatur nisi à formâ positiuâ, ergo non potest à Deo cognosci, nisi priùs cognita formâ ipsâ. Nego consequentiam: nam etiam cognitio specificatur ab obiecto, & tamen non est necessum, priùs Deum cognoscere obiectum, vt cognoscat cognitionem de illo. quod idem est de rebus aliis respectiuis, in quibus specificatio illa facit quidem vt res non possit clare cognosci, nisi in ordine ad terminum, à quo specificatur; non tamen (quod longè aliud est) vt debeat terminus priùs cognosci.

SECTIO VIII.

Quomodo noscat entia rationis.

Quarta difficultas circa ens rationis. QVARTA & vltima difficultas est circa ens rationis, vtrùm & fiat, & cognoscatur à Deo. de quo egi disp. vlt. Metaphysices sect. penult. Vbi Primò ostendi in nostris actibus 41 *Deus ens rationis in actu nostro cognoscit, saltem apprehensiuè.* quibus ens rationis cognoscimus, necessariò illud à Deo cognosci, quia actus non potest comprehendi, nisi cognoscatur saltem apprehensiuè eius obiectum: fuséque reieci aliquas Patris Vasquez solutiones, ostendens aliud esse Deum cognoscentem iudicium hæretici de minoritate Filij, non iudicare illam minoritatem (quod omnino fatemur Patri Vasquez) *Exemplum.* alius verò non cognoscere eam minoritatem esse affirmatam ab hæretico, & hoc negamus omnino. Vnde euidenter sequitur, Deum minoritatem eam nouisse, si noscit eam esse affirmatam ab hæretico. quod eodem modo de ente rationis per cognitiones nostras aut affirmato, aut negato dicendum est, neque video id posse explicatis terminis negari. Et P. Vasq. hîc disp. 73. *P. Vasquez dubiè loquitur.* num. 8. & alibi, ex vnâ parte videtur id non negare: solùm enim negat obiecta nostrarum cognitionum cognosci à Deo eo modo quo à nobis, quod verissimum est, & fatemur Patri Vasquez,

vt

vt paulò antè dixi, nos enim per erroneum actum affirmamus obiectũ illud quod non est; at illud Deus non affirmat, sed apprehendit, iudicat tamen à me affirmari. Ex aliâ verò parte videtur

42 etiam negare, nec quidem apprehensiuè & in obliquo nosci obiecta nostrorum actuum. quod ex dictis constat esse falsum; alioquin Deus solùm nosceret, ille actus hæretici affirmat. interrogatus verò rursus Deus quid affirmet, non posset respondere quid; est autem hoc sine dubio falsum: potest enim dicere, *Minoritatem affirmat, chimæram affirmat*, &c.

Etiam immediatè nosci Deus ens rationis: non tamen facit.

Secundò ibidem docui, etiam in se ipsis Deum cognoscere entia rationis: habet enim hæc & similia iudicia, *Ens rationis repugnat existere*. Tertiò, non facere Deum ens rationis illud fingendo, nam fingere omnino repugnat Deo.

Cognoscitur à Deo ens rationis iudicio affirmatiuo. Ratio à priori.

Nunc addo, etiam per iudicium affirmatiuum à Deo cognosci ens rationis, sicut paulò antè dixi de negationibus, vt quando dicit, *Ens rationis est aliquid fictum ab intellectu repugnans existere*, certè illud nouit per assensum Ratio à priori est, quia ens rationis hoc modo est cognoscibile sine imperfectione, ergo de facto à Deo ita cognoscitur.

Exemplum quo Deus facit ens rationis:

Addo vlteriùs, etiam fieri à Deo ens rationis dum dicit, *Si equus esset homo, esset rationalis*. Hoc iudicium, quod verissimum est, & proculdubio à Deo habetur, facit ens rationis: apprehendit enim Deus ex parte subiecti, *hominem equum*, & de eo sic apprehenso affirmat vnum prædica-

43 tum, quod ei conueniret, si ea conditio apprehensa ex parte subiecti in equo reperiretur. Vbi aduerte, me non ponere in Deo apprehensionem simplicem, quâ faciat ens rationis: nam talis apprehensio esset falsa, apprehenderet enim obiectũ aliter ac est in se. quod est quoddam genus falsitatis, vt ostendi in Logica: imò communiter falsitas iudiciorum prouenit ex apprehensionibus suo modo falsis: sicut ergo Deo repugnat iudicium falsum, ita & apprehensio falsa. Pono ergo in Deo tale iudicium, in quo non absolutè apprehendit hominem equum, sed conditionaliter, id est, *Si equus esset homo*. In talibus autem conditionalibus, quia nihil ponunt in esse, nullo modo reperitur falsitas; nisi posteà affirmetur prædicatum, quod non cõueniret positâ eâ conditione: hoc autem non habet Deus, quia potiùs affirmat prædicatum, quod tunc conueniret: ergo & habet iudicium verissimum, & apprehendit conditionatè ex parte subiecti equum hominem, & prædicatum, quod actu equo repugnat; facit ergo ens rationis.

non per simplicem apprehensionem.

sed iudicio tantùm conditionali, in quo nulla est falsitas.

Hîc disputant aliqui, an fiat ens rationis obiectiuè, quando cognosco tenebras, mortem, &c. Sed hæc difficultas aliò spectat. Est probabile tunc nihil fictum in obiecto concipi; si enim id esset, fieret ens rationis; sed id concipi ex parte modi, per similitudinem ad res positiuas. Hæc autem entia rationis non fiunt à Deo, quia non apprehendit negationes per modum positiuorum, sed propriè, vt sic dicam (prout in se sunt) ob infinitatem intellectus. quod in nobis aliter contingit iuxta dicta in primâ difficultate.

Non apprehendit Deus negationes per modum positiui.

DISPVTATIO VIGESIMA.

DE SCIENTIA LIBERA ABSOLVTA.

1 *Omnis scientia de existentibus est in Deo libera.*

Omnis scientia de rebus absolutè existentibus, dicitur libera in Deo; non quia sit de effectibus liberis in se, sed quia ipsi fuit libera hæc scientia, quatenus fuit liberum eas res creare, & consequenter habere scientiam de futuritione earum.

SECTIO I.

Datur in Deo talis scientia.

A Deo nosci omnia, quando sunt, est extra controuersiam, quia si ea noscuntur ab hominibus, à fortiori à Deo. Præterea ea producuntur à Deo liberè, ergo & noscuntur; quæstio ergo est, an noscantur antequam sint, & ab æterno.

Nouisse Deum omnia ab æterno, de fide est.

Conclusio est de fide, non solùm si sermo sit de effectibus naturalibus, sed etiam de actibus nostris liberis. Eccli. 23. *Domino Deo antequam crearentur, omnia sunt agnita.* Sapientiæ 8. *Scit præterita, & de futuris æstimat.* Isaiæ 41. *Annunciate quæ ventura sunt in futurum, & sciemus, quia dij estis vos.* & de actibus nostris liberis clariùs. Psal. 138. *Intellexisti cogitationes meas de longè, & omnes vias meas præuidisti.* Multa etiam Patrum pro hac veritate congeri possent testimonia, quæ videri possunt apud Herize disp. 6. cap. 1. res est certior, quàm indigeat tantâ confirmatione.

2 *Res naturales sciuit*

Et quidem de rebus naturalibus futuris ex solo decreto Dei, facilis est ratio: nam cùm Deus ab æterno habuerit tale decretum, facilè potuit in ipso creaturarum notitiam habere. Vnde etiam probatur, habuisse notitiam de his effectibus, qui naturaliter ex caussis ab ipso creatis, sine interuentu actus liberi creati, proueniunt: nam si ipse in sua voluntate nouit ab æterno solem creandum, & comprehendit naturam solis, scilicet, necessariò illum illuminare; proculdubio, dum ab æterno voluit illum creare, & illi non negare concursum debitum, nouit ab æterno, illum illuminaturum, in hoc nulla potest esse difficultas.

Deus ab æterno, in suo decreto.

Tota quæstio est de futuris contingentibus:

Tota ergo quæstio deuoluitur ad ea futura, quæ contingenter ex suis caussis profectura sunt, siue mediatè, siue immediatè. Dico, *Siue mediatè, siue immediatè:* quia licet combustio, v. g. stupæ ab applicato igne necessariò procedat, quia tamen ea applicatio sæpè prouenit ab actu libero meo, aut alterius volentis eam applicare; eadem est etiam difficultas, quomodo talis combustio cognoscatur, seu, vt meliùs loquamur, quomodo noscatur volitio applicationis, & tandem ipsa applicatio.

3 *Primò, an euidenter scientia probari possit. Secundò, qualis sit.*

Potest autem quæstio esse duplex: vna, an ratione euidenti probari possit scientia Dei de talibus futuris; secunda de modo, quo ea noscuntur. De primâ agemus in hac & secundâ sectione, de secundâ in tertiâ & sequentibus. P. Suar. disp. 30. Metaphys. sect. 15. à num. 28. & hîc 1. p. de scientiâ Dei, cap. 3. affirmat posse demonstrari. Herize verò disp. 6. multos citans Patres, & aliquot etiam Augustini testimonia, censet n. 3. solâ fide veritatem hanc suaderi. quæ videtur etiam

Affirmat Suarez: P. Herize ait, solâ fide probari.

etiam fuisse mens D. Thomæ. Contra Gentes cap. 66. & 67. vbi docet, solùm aliqualiter probari, Deum habuisse scientiam ab æterno.

Suarij opinio praefertur. Ego magis propendeo in sententiam Patris Suarez, etsi admittam tales non esse demonstrationes, quæ omnino negari non possint? aio tamen esse tales, quæ quemlibet prudentem conuincere meritò possint, vt ex illis ipsis constabit: videamus tamen priùs quas nonnulli afferunt.

Ratio Prima petit principium. Prima ergo sit, quia omnes res futuræ, etiam liberæ, sunt intra sphæram cognitionis diuinæ, quæ mensuratur æternitate, ergo. Hæc tamen ratio nihil declarat, nam de hoc est tota quæstio præsens.

Ratio Secunda ex prouidentiâ. Secunda ratio desumitur ex prouidentiâ Dei, quæ necessariò requirit eam scientiam futurorum: sine illâ enim mundum regere non posset.

Responsum Patris Herizæ: Respondet Herize, argumentum supponere iam dari eam scientiam, nam ea includitur in prouidentiâ: Vnde priùs debet ostendi in Deo ea scientia, deinde ex illâ probanda prouidentia.

4 *non satisfacit.* Hæc tamen responsio non satisfacit: nam si ex conceptu prouidentiæ, quam, lumine naturæ videtur notum, dandam in Deo, infertur rectè dari scientiam, parum interest, eam esse partem prouidentiæ; numquid ego non benè probarem existere materiam primam, si hominis existentia esset per se nota, licet in homine includatur materia, vt pars illius? *Ratio huius à priori.* Ratio à priori, quia duæ res, quæ in se sunt idem, vel adæquatè, vel inadæquatè, aliquando sub vno conceptu sunt notiores quàm sub alio, vnde rectissimè probatur vna ex aliâ, ex clariore minùs clarâ, imò in bonis probationibus ita necessariò fit.

Responsum congruentius. Meliùs ergo ipse respondet Secundò, non videri posse demonstrari, Deo conuenire talem prouidentiam: diceret enim quis sufficere, si noscat actus quando sunt: nam eo ipso poterit scire quid debeat amplius facere. imò nos infrà agentes de scientiâ mediâ, quæ propriè ad prouidentiam pertinet, dicemus illam non esse simpliciter necessariam ad prouidentiam diuinam.

Tertia ratio: non subsistit. Tertia ratio: Deus comprehendit actum, quo ego dico, *Petrus peccabit*, ergo cognoscit in eo quid sit futurum. Hæc ratio locum habere posset in sententiâ aientium, veritatem & falsitatem esse essentialem actui: at in meâ asserere, veritatem esse extrinsecam denominationem prouenientem ab existentiâ obiecti, non solùm non

5

est demonstratio, sed omnino falsæ innititur suppositioni. Adde, cùm actus ipsi intellectus non sint ab æterno, saltem quoad illos redit difficultas, in quo scilicet medio fuerint cogniti, esto in eis potuissét cognosci obiecta alia futura.

Ratio vera, quòd hi actus ab æterno fuerint cognoscibiles. Illa igitur videtur esse ratio satis clara pro hac veritate, quæ desumitur ex eo, quòd fuerint ab æterno hi actus cognoscibiles; ergo Deus eos cognouit ab æterno. Consequentia est euidens, quia intellectus diuinus, vtpote infinitè perfectus, necessariò fertur ad omne cognoscibile. *Huius probatio prima: est inefficax.* Antecedés verò variè posset probari. Primò ex eo quòd propositio de futuro etiam contingenti vera est, vt euidenter suo loco ostendi: ergo res ab æterno fuit cognoscibilis. Hæc tamen probatio parum vrget: nam licet dicatur propositio vera etiam ab æterno, at ea veritas desumitur ex denominatione quadam extrinsecâ, à futurâ existentiâ obiecti, quæ denominatio actu & de præsenti nihil est, vnde ex illâ nihil potest certi suaderi de cognoscibilitate obiecti futuri. *Secunda melior probatio.* Aliter ergo probatur illud antecedens, quia obiectum vt cognoscatur, non requirit actualem existentiam, vt suprà tetigimus: ergo, licet res futura de præsenti nihil sit, tamen de præsenti poterit cognosci, seu poterit de præsenti esse cognitio, à quâ extrinsecè denominetur cognita. *Obiectum vt cognoscatur, non requirit actualem existentiam.*

6 *Primum conclusionis exemplum in cognitione præteritorum.* Antecedens, in quo est difficultas, probatur Primò ex rebus præteritis, quæ de præsenti tam nihil sunt, quàm merè futuræ; tamen quia habuerunt esse, sunt cognoscibiles, etiam per phantasiam materialem bruti: ergo similiter futuræ, quia habituræ sunt, erunt cognoscibiles.

Respondet P. Herize, hanc instantiam è præteritis non valere, vel quia tunc solùm à Deo sunt cognita, quando fuerunt; vel quia retinuit memoriam illorum, postquam semel illa nouit. *Responsio P. Herizæ contra exemplum: reiicitur.* Nihilominùs tamen arbitror instantiam esse manifestè efficacem, & quidem quod Primò dicitur; Deum scilicet de facto non nosse quæ præterierunt, quis non videat clarè reiici: si enim intellectus humanus retinere potest ea quæ nouit, vt experientiâ manifestâ constat, & naturæ lumine fit euidens, à Dei intellectu infinities superari humanum, quis audeat dicere, non esse naturæ lumine euidens, Deum præteritorum recordari, & quæ semel nouit, non obliuisci?

Reiicitur altera pars doctrinæ eiusdem. Vt verò quod secundo loco docet, reiiciatur; aduerte, totam rationem ob quam nos possumus præterita scire, non tamen futura, eam esse, quia accipimus species ab obiectis, & possumus retinere eas, quas dederunt nobis obiecta præterita; futura verò, quia nondum potuerunt nobis

7 *Futura non nouimus, quia species eorum non habemus.* dare species (nondum enim extitêre) non possumus illa cognoscere; si autem species haberemus, eodem modo ea cognosceremus, ac præterita & præsentia. sicut è contrario, ea præterita ac præsentia, quorum non habemus species, non cognoscimus, non quidem ob defectum existentiæ, sed specierum; nam (vt sæpè ostendi) cùm obiectum vt terminans, nullam exerceat caussalitatem, nullatenus, vt noscatur actu, requirit existentiam physicam: tota ergo ratio debet ad species reduci.

Deus nullas species accipit à creaturis. Vlteriùs, Deus non accipit species à creaturâ. quod & lumine naturæ notum est, alioquin Deus esset compositus, & quidem ex accidenti producto à creaturâ. quod est euidenter falsum. Sed ipse Deus ratione infinitatis suæ continet omnem perfectionem speciei creatæ, positâ ex parte obiecti aliquâ determinatione: ergo Deus per suam essentiam erit species creaturarum, ergo eodem modo antequam sint quo posteà, quia infinitas Dei semper est eadem, & illæ species non sunt à creaturis emendicatæ: ex parte verò obiecti nulla est repugnantia vt dentur antè, quia, vt dixi, obiectum vt terminet, non petit existentiam, ergo.

8 *Confirmatur ratio refutationis.* Confirmo hoc euidenter, Primò ex nobis ipsis: nam saltem ad apprehensionem habemus sæpè species de futuris, licet certò non possimus obiectis illis assentiri, eò quòd species non sunt adeò claræ, ergo obiectum nondum existens potest cognosci apprehensiuè saltem; vnde infero etiã iudicatiuè posse, si species fuisset clarior. neque potest vlla reddi ratio, cur per se magis iudicium quàm apprehensio exigat actualem existentiam obiecti: ergo ex se potest dari, antequam obiectum existat, species quidditatiua de illo. Quòd si in aliquo hæc sit concedenda, euidens est in Deo eam posse dari, & necessariò debuisse: nam in Deo necessariò existit omnis perfectio, quæ excogitari potest possibilis sine imperfectione.

R Confirmo

Secundum exemplũ pro conclusionis probatione à creaturis possibilibus. In omnipotentiâ omnia licet non sint, cognoscuntur.

Confirmo idem antecedens Secundò in creaturis possibilibus, quæ cùm actu nihil sint, euidens tamen est, eas à Deo cognosci. Dices, Cognoscuntur in sua caussâ, id est in omnipotentiâ. Sed contrà, quia licet id verum sit, non eneruat vim mei argumenti: nõ enim propterea cognoscuntur solæ ipsæ caussæ, sed etiam effectus ipsi, & ea futura, vt condistincta à suis caussis terminant cognitionem, & tamen vt condistincta non habent actu existentiam; ergo non requiritur existentia in obiecto, vt actu cognoscatur, ergo potest Deus sine actuali existentiâ creaturarum, continere species quidditatiuas de earum futuritione, per quam certò eas cognoscat.

9 *Quid aduersariis concedendum.*

Hinc semper aduersariis concedendum est, res futuras de præsenti nihil esse, neque caussam actu esse determinatam, sed solùm determinandam; negandum verò, hoc non sufficere, vt actu cognoscantur; sicut res præterita actu non est, nec voluntas actu ad illam determinatur, sed solùm fuit determinata, & tamen non solùm fuit cognita, sed actu cognoscitur.

SECTIO II.

An ea scientia sit intuitiua.

Recentior quidam docet primò, nec diuinitus posse dari species intuitiuas ante obiectum existens. Ratio Prima. Secunda. Ad instantiam de præteritis.

OCCVRRIT hîc quidam recentior, qui arbitratur Primò, Deum non posse ne quidem diuinitus producere species intuitiuas obiecti, antequam hoc fit. Quod primò probat; quia alioquin illæ species essent principium iudicij falsi: ostenderent enim obiectum existens, cùm tamen non existeret. Secundò, quia si Deus posset nobis dare species de obiectis futuris, non esset tam difficile explicare quomodo Deus nouit futura. Ad instantiam verò è recordatione præteritorum respondet, nos non aliter posse recordari eorum, nisi quia fecimus, quando illa nouimus, reflexionem supra nostram cognitionem; ideóque concludit, non posse ex præteritis desumi bonum argumentum. Secundò dubium ait esse, an Deus habeat cognitionem intuitiuam de futuris.

Secundò docet cognitionem de futuris non esse intuitiuam.

10 *Non placet hæc doctrina. Ad argumentum secundum responsio. Res fidei non obscuranda.*

Ego circa hanc doctrinam Primò censeo, eius auctorem non videri velle reddere clara, & facilia mysteria fidei, quandoquidem in illo secundo argumento negat dari posse speciem intuitiuam rei futuræ, alioquin non erit difficultas in scientiâ Dei de futuris. Sanè ego cõtrario modo discurrerem, vt fiat facilior scientia Dei de futuris, dicamus etiam creaturis diuinitus posse dari species intuitiuas de illis. Hic sanè discursus magis est dignus Theologo, qui debet curare diuina declarare, non occultare; probare, non dare arma, quibus impugnentur. Et hæc circa argumentum secundum.

Ad primum. Si præteriti, cur non, & futuri species intuitiua detur.

Primum autem non vrget, quia, sicut species de præteritis, repræsentant intuitiuè rem in suâ differentiâ temporis sine errore, ita possent esse aliæ, quæ, vt futurum cras, repræsentarent mihi Antichristum, sine vllo errore.

Species etiam præsentium maximè reflexa fallunt.

Secundò, nec est vlla repugnantia, vt tales species aliquando caussent errorem: contingit enim hoc de facto passim: nam species reflexa ex speculo, si non aliunde corrigeremur, induceret nos ad iudicandum, ibi esse corpus: & echo sine dubio id facit, quandocumque primum sonum non audiuimus: tunc enim putamus alibi esse, quàm reuera sit. & in iride id ipsum contingit: non enim ibi sunt veri colores, quos tamen, vt veros ibi iudicamus. Constet ergo non impugnari nec apparenter possibilitatem specierum intuitiuarum, ante actualem existentiam obiecti, ideóque inde benè declarari scientiam Dei de futuris.

Ad instantiam: malè putat nos, quando aliquid videmus, semper facere reflexionem nos videre. Impugnatur ea reflexio Primò, quia eam non experimur.

Disparitas autem quæ assignatur inter memoriam de præteritis, & visionem de futuris, quam priùs tradiderat P. Suarius in materiâ de Angelis, à me etiam est ibidem fusè impugnata. Primò, quia nisi dicamus, semper nos vbicumque aliquod obiectum videmus, facere reflexionem supra nostros actus, quod tamen est contra communem experientiam, certum est, posse nos recordari eorum, quæ aliquando nouimus, etiamsi non fecerimus reflexionem tunc: iam enim planè reuocando præcedentem diem, recordor omnium quos feci passuum, &c. & certè nec apparenter possum credere, quòd semper habuerim reflexionem supra gressus, & quòd, cùm iui ad Sacrum & incepi, & sedi ad mensam, iui cubitum, cogitauerim reflexè, Tu scis te ire cubitum, &c. noui quidem me ire, quia viam noui, & volui ire, at non semper fatigaui caput meum eis reflexionibus supra ipsas cognitiones. Secundò, quia bruta recordantur, & tamen non habent vllam supra suos actus reflexionem, nec noscunt se noscere. Tertiò & vltimò, quia de ipsâ reflexione est tota difficultas: illa enim iam nullam habet existentiam, & tamen reliquit speciem sui, ita vt de facto recorder illius rei: ergo rei præteritæ, & nullo modo de facto existentis, dari potest species immediata, & propria ac intuitiua; nec video quomodo difficultatem minuat ea reflexio, cùm tam parum hodie existat, quàm actus directus: ergo species intuitiua non pendet essentialiter ab existentiâ actuali obiecti: ergo diuinitus poterit Deus illam, etiam antequam existat obiectum, infundere, & consequenter videre poterimus obiectum antequam sit, ergo à fortiori Deus ipse poterit illud cognoscere.

12 *Secundò, in brutis. Tertiò, reflexionis recordor sine aliâ præcedente reflexione.*

Secunda pars doctrinæ contrariæ examinatur. Quòd Deus non habeat futurorum intuitionem, duplicem sensum habet.

Oportet iam secundam partem doctrinæ ab his traditæ, quòd scilicet Deus non habeat futurorum intuitionem, examinare. Ei fauere videtur P. Molina art. 9. in fine tamen contrariam tenet. Potest autem duplicem habere sensum. Primus est, vt, licet eadem omnino sit cognitio ex parte Dei, quam hodie habet de Petro cras primùm exituro, cum eâ quam habet dum ipse Petrus actu existit, eáque sit clarissima & distinctissima, & rei in suâ differentiâ existentis; non tamen illa vocetur intuitio, quia hæc significat cognitionem rei actu existentis quando est cognitio. In sensu isto quæstio est de voce, de significatione scilicet *intuitio*, nullo autem modo debet ille modus loquendi sustineri, quia omnes, & meritò, vocant illam intuitiuam: non enim requirunt ad intuitionem, nisi vt sit rei actu existentis, non quando est cognitio, sed pro suâ differentiâ temporis, vt ostendi in cognitione præteritorum, vbi hic auctor admittit intuitionem. nec in tali modo loquendi circa Dei cognitionem, licet à communi omnium Theologorum phrasi recedere. 13

Secundus sensus.

Secundus sensus esse posset, vt nouam & clariorem cognitionem habeat Deus, quando creatura existit, diuersam ab eâ quam ante eius creaturæ existentiam habebat: & hic nec intenditur ab hoc auctore, nec est Catholicus sensus: mutaret enim in tempore scientiam Deus, & iam magis clarè, iam minùs cognosceret. quod procul dubio esset hæreticum. At hinc argumentor,

argumentor, quando ego existo, habet Deus de me cognitionem intuitiuam & perfectissimam, eamdémque numero habuit ab æterno: ergo ab æterno habuit notitiam intuitiuam creaturarum, idque ratione naturali facilè persuaderi potest.

Nota circa cognitionem Dei de futuris liberis.

Aduerto pro coronide, quando dico ab æterno Deum cognouisse futura libera, me non loqui de omni signo priori naturâ excogitabili, sed de instanti realis æternitatis. Ratio huius est, quia prioritas naturæ est prioritas caussæ; vnde cùm cognitio futuritionis rei non sit caussa eiusdem rei futuræ, vt dicemus infrà, non

14 intelligitur in omni priori naturæ: in instanti tamen reali, in quo considerantur non solùm caussæ, sed & alia multa, sicut res possunt dici verè futuræ, ita & sunt cognoscibiles. Vnde inferiùs probabimus, actus liberos Dei non esse futuros respectu scientiæ de ipsis, quia scientia non habet realem antecessionem respectu illorum, ratione verò seu naturâ ipsi sunt independentes à scientia, & priores illâ.

Hic non intelligitur prioritas naturæ, sed instans æternitatis

SECTIO III.

Vtrùm hi effectus liberi à Deo cognoscantur in aliquo medio.

Cognoscuntur futura libera in scientiâ directâ de illis.

NON est dubium, posse hæc futura libera cognosci in ipsâ scientiâ directâ de eisdem futuris, dum Deus supra illam reflectitur, sicut in omni cognitione noscitur obiectum ipsius; & nos suprà fusè probauimus contra P. Herize, qui tamen videtur hîc consequentiam deseruisse, dum ait, futura libera absolutè posse cognosci, vt in medio, in voluntate Dei dandi auxilium, & in scientiâ mediâ de futuritione effectus sub eo auxilio. quo iam concedit, creaturas à Deo posse cognosci in scientiâ mediâ de illis reflexè cognitâ, siue illa scientia sit conditionalis, siue absoluta. quod parum iuuat pro consequentiâ tenendâ: licet autem hoc modo Deus cognoscere possit futura, restat tamen adhuc tota difficultas de ipsâ scientiâ directâ, in quo medio ea noscat.

Quæritur in quo medio scientiâ directâ noscat.

SVBSECTIO I.

Thomistæ, & Vasquez reiiciuntur.

15 THOMISTÆ ferè omnes dicunt, cognosci & in ipsâ voluntate creatâ affectâ prædeterminatione; & in ipsa voluntate diuina, vt efficaciter volente omnes effectus creatos. Hoc vltimum docent etiam Scotistæ, qui eam voluntatem efficacem in Deo ponunt. Hæc sententia falso nititur fundamento de prædeterminatione physicâ, item & de voluntate efficaci diuinâ, circa actus nostros liberos: vtrumque enim ex his tollit in nostrâ sententiâ libertatem nostram, vt fusè à nostris auctoribus probatum est. Iam autem ob Pauli V. prohibitionem, de eo puncto non licet aliquid typis mandare, ideóque ab impugnatione eius rationis abstineo, solùmque dico, eam falso niti fundamento.

Prima opinio Thomistarum. Primò in voluntate creatâ affectâ prædeterminatione. Secundò, in voluntate Dei efficaci antecedenti. Secundum Scotistæ etiam docent. Reiiciuntur. Cautela Pauli V. Recentior duas hîc distinguens quæstiones reiicitur.

Video hîc à quodam recentiore duas quasi quæstiones distingui. Vnam, an detur talis prædeterminatio physica: alteram, an, si illa detur, sit medium sufficiens ad cognoscenda certò futura libera. Primam quæstionē dicit se nec velle tāgere propter prohibitionem Pontificis: secundam verò, quia non est prohibita, fusè tractat.

Video quidem hoc, & admitto libenter, eam secundam quæstionem, vt sonat, non esse prohibitam, ideóque posse benè discuti. At non potuit 16 auctor præstare quod promisit: semper enim illam secundam tractat, probando non posse dari aliquid ex parte voluntatis antecedens nostram operationem, & cum eâ infallibiliter ac physicè connexum; hoc autem non est concedere aduersariis eam prædeterminationem, sed eam impugnare. Ideò ego dico, semel concessâ eâ prædeterminatione, Thomistas in secunda eâ difficultate consequentissimè loqui: nam si prædeterminatio physica est tam connexa cum futuritione absolutâ nostri actus liberi, quàm sol cum illuminatione; non video cur, sicut in sole futuro à Deo certò noscitur futura illuminatio (vt & hic auctor fatetur) non etiam in prædeterminatione futurâ cognoscatur noster actus liber futurus. Non ergo in hoc puncto Thomistæ reiiciendi, sed in doctrinâ quam supponunt. de quo satis.

Si datur prædet. eminanti, erit medium, vt Deus sciat libera futura

Secunda sententia est Patris Vasquez, qui disput. 65. cap. 2. conatur ostendere in decreto Dei remotè posse cognosci futura. Sed neque hoc placet: nam vel loquitur de decreto efficaci, quod sit caussa futurorum, & sic tolletur libertas, vt ipsemet fatetur; vel loquitur de decreto concurrendi, seu parandi concursum indifferentem, & in hoc, quia indifferens, non potest determinatè effectus cognosci; vel loquitur de decre- 17 to efficaci, & determinato de futuris, solùm tamen concomitante ipsa futura, & hoc decretum non potest esse in Deo, nisi sciat quæ sint futura; quomodo enim sciet ea concomitari, nisi sciat quando ea futura sunt; ex quo capite fusiùs alibi tale decretum reieci. Nunc dico, illud minimùm debere supponere scientiam mediam, & tunc de eâ scientiâ mediâ erit tota difficultas, vbi scilicet futura noscat. quærendum ergo aliud medium vniuersale & commune.

Secunda Patris Vasquez, in decreto Dei. Reiicitur. Nec decretum generale sufficit:

hoc efficax concomitans ipsa futura:

hoc enim ad minimum scientiam mediam supponere debet.

Dico vlteriùs, à P. Vasquez non consequenter ad illud decretum recurri: cùm enim decretum liberum, vt tale, compleatur per ipsam creaturam, & ex parte Dei nihil sit quod habeat connexionem cum eâ creaturâ futurâ, repugnat eam cognosci in decreto libero, secundùm quod se tenet ex parte Dei; si autem dicat, eam cognosci in decreto libero vt includit creaturam ipsam, hoc erit dicere, eam cognosci in seipsâ. quod licet verum sit, non intenditur tamen à Vasquez, nec declarat difficultatem, quomodo scilicet in seipsâ cognoscatur res antequam sit.

Inconsequentia Vasquez; decretis decreta Dei constituens ex entitate ipsius, & entitate creaturæ.

SVBSECTIO II.

Quid Molina & Granadus.

TERTIA sententia fit Molinæ, in Concordiâ, disp. 49. & 50. vbi docet, in ipsâ caussâ liberâ, vt supercomprehensâ à Deo cognosci futura, licet non necessariò inferantur ex eâ caussâ. Sed vel hinc reiicitur hæc opinio, quia si caussa secundùm se non magis hoc quàm illud petit, quantumcumque supercomprehendatur eius existentia, repugnat, vt in illâ cognoscatur; 18 quid de facto habebit. Confirmo: Deus in suâ voluntate secundùm se spectatâ, non potest cognoscere quid voliturus sit, vt ipsemet Molina fatetur; ergo nec in creatâ voluntate.

Tertia sententia Patris Molinæ, in causâ liberâ supercomprehensâ. Reiicitur; ex indifferentiâ voluntatis.

Confirmatur. Deus in suâ voluntate non potest scire quid voliturus sit.

Patet consequentia: quia æquè vna ac altera est independens à suis actibus liberis, & vtraque clarè & distinctè penetratur, ergo. Quod enim

Quid denotat vox supercomprehensio.

enim dicit de supercomprehensione, est quæstio de voce, & ad præsens inutilis; quâ solùm denotatur, comprehensionê Dei de creaturâ, excedere exigentiam creaturæ, eò quòd hæc non perat tam perfectam cognitionem; comprehensionem autem de Deo non excedere exigentiam ipsius Dei, quia totam perfectionem cognitionis petit Deus: at hoc ad cognoscendos effectus liberos, quid ad rem, cùm tam clarè & tam distinctè vna voluntas ac altera cognoscatur, & non deueniatur in cognitionem illius termini ob excessum perfectionis, sed ob claritatem & distinctionem cognitionis: vnde, etiamsi duo Angeli haberent de meâ voluntate duas comprehensiones, & vna esset perfectior alterâ, ideóque esset supercomprehensio; non propterea ille Angelus in meâ voluntate nosceret quid essem facturus: multò autem minùs id nosceret præ altero, qui æquè clarè & distinctè, licet non tam perfectâ entitatiuè cognitione me nosceret.

eius acceptio hic prorsus impertinens.

19

Quarta P. Granadi, in morali connexione caussæ cum effectu.

P. Granadus mediâ incedens viâ, tract. 4. disp. 4. sect. 4. docet actus liberos, qui tamen cum morali quadam necessitate à nobis fiunt, cognosci à Deo in caussis, ex quibus ea necessitas prouenit: quia licet illi actus possint omitti absolutè, ea tamen moralis necessitas est tanta, vt certitudinem sufficientem inducat circa effectum. Dupliciter hæc sententia potest intelligi. Primò, vt in caussis sic moraliter necessitantibus, cognoscat Deus moraliter certò futurum effectum. & hoc verissimum omnino est, quia illo modo effectus ille est omnino infallibilis: licet enim non existeret, adhuc fuisset verum, *illum moraliter debuisse existere.*

Explicatur eius sententia.

De iudicio, quo dicitur, Hic effectus moraliter existet, est verum, falsum, quo diceretur, Hic effectus existet. Ka io vsf, Primò, Deus falleretur.

Si verò ea sententia ita intelligatur, vt Deus non solùm formet iudicium illud de modo, id est, de necessitate morali ad existendum, sed etiam absolutè dicat, *Hic effectus existet*; putarem omnino iudicium illud repugnare Deo. Quod sic ostendo: nam inde fieret, vt Deus sæpè falleretur: aliquando enim contingit fieri ea quæ moraliter fieri vix poterant; aut non fieri ea quæ necessariò videbãtur euentura; tunc autem Deus in eo iudicio falleretur, cùm dixisset absolutè, *Hoc fiet*; & tamen non fieret. Secundò, etiamsi numquam contrarium contingeret, non posset Deo ea scientia concedi: nam medium, in quo scientia Dei fundatur, debet esse omnino infallibile, etiam metaphysicè, vt nec quidem diuinitus aliter esse possit; alioquin erit simpliciter fallibilis ea scientia, aut saltem non habebit infallibilitatem summam; quod scientiæ Dei repugnat: certitudo autem moralis non est medium infallibile, non solùm metaphysicè, sed nec naturaliter: potest enim aliter contingere, etiam physicè loquendo: ergo scientia tali medio nitens, non potest esse summè infallibilis.

Secundò, nec eius scientia esset summè certa, cùm haberet medium fallibile.

20

Obiectio Prima, Etiam medium physicè connexum cum effectu est fallibile.

Obiicies, me suprà dixisse, in caussis naturalibus à Deo cognosci effectus necessarios, & tamen etiam in illis non habet Deus infallibilitatem summam: nam caussæ illæ naturales saltem diuinitus possunt non producere effectus illos; ergo malè à me nunc requiritur, vt medium cui innititur scientia Dei, sit infallibile etiam diuinitus. Respondeo facilè, distinguendo minorem, aut secundam partem antecedentis. *Caussæ naturales possunt non producere suos effectus volente Deo eas diuinitus impedire.* concedo; non volente Deo, nego. vnde fit vt respectu Dei medium illud etiam diuinitus sit infallibile: nam si ipse decreuerit facere illud miraculum, impediendi scili-

Respondeo, medium illud infallibile esse.

Caussa naturalis non potest impediri ab effectu, nisi Deus velit, & consequenter sciat.

cet caussas, sine dubio etiam ipse hoc sciet, & tunc nô dicet absolutè futurum illum effectum. *Caussæ illæ, Deo non specialiter volente aut sciente, possunt diuinitus non producere effectum*, nego minorem; vnde vlteriùs nego, non habere illud medium summam certitudinem respectu Dei. At quando impossibilitas, ne fiat aliqua res; aut necessitas vt fiat, solùm est moralis, rectè potest contingere, vt, licet ipse Deus specialem voluntatem non habeat, oppositum contingat; & consequenter, si Deus illi necessitati soli innitere- tur, ad iudicandum absolutè futurum illum effectum, posset sine dubio falli physicè, & metaphysicè. quod vtroque modo Deo repugnat.

21

Caussa moralis inter connexa, vt non agat, non indiget vllâ speciali voluntate Dei.

Secundò obiicies, Ad cognoscenda futura, Deus innititur quasi medio ipsimet futuritioni eorum effectuum: atqui ea futuritio potuit etiam naturaliter nô esse: ergo etiam nos ponimus medium fallibile in ordine ad scientiam Dei. Respondeo ex sæpè dictis (hæc enim obiectio tacta est à me sæpè, & soluta) Deum inniti futuritioni vt exercendæ, seu, quod aliis terminis dici solet, ex suppositione quòd sit: omne autem quod est, ex suppositione quòd sit, necessariò etiam in ordine ad omnem potentiam existit: ergo scientia Dei immediata de illis futuris liberis, cùm essentialiter illa supponat, essentialiter erit infallibilis. at si ea scientia non niteretur tali futuritioni, sed circumstantiis antecedentibus, quæ moraliter inferunt eum effectum, cùm adhuc ex suppositione earum possit etiam naturaliter non existere ille effectus, non poterit non scientia Dei de illo esse fallibilis, saltem physicè, & à fortiori metaphysicè, licet non moraliter: atqui, vt dixi suprà, scientia Dei nec metaphysicè est fallibilis: ergo non potest eis mediis inniti.

Secunda obiectio. Ipsa futuritio est medium fallibile. Responsio. Deus innititur futuritioni ex suppositione quod sit.

Vltimò reiicitur ea doctrina, quia de ipsis caussis creatis dubitare eodem modo possumus, quo scilicet in medio Deus nouerit ab æterno eas futuras ita moraliter determinatas ad operandum; non enim ad alias reflexas circumstantias recurrere possumus, ne abeamus sine termino, & sine ratione in infinitum: ergo aliunde petenda est ratio eius cognitionis diuinæ. 22

Tertia impugnatio.

SVBSECTIO III.

Quid de ideis, specie impressâ, & præsentialitate ab æterno?

QVARTA sententia ait, ideas diuinas esse Deo medium ad cognoscenda futura; quia ideæ, positâ determinatione rei futuræ, repræsentant eam rem futuram perfectissimo modo. Sed hæc sententia falsa est, quia vel ideæ sunt scientia simplicis intelligentiæ, & in hac non possunt futura determinatè cognosci; vel ideæ dicuntur scientia visionis, & hoc statim reiicitur, quia scientia de re existente, non est idea ad faciendam illam: deinde etsi hoc admittatur, non explicatur quomodo, seu in quo medio ab eâ scientiâ visionis futura noscantur. Quod autem dicitur ideam, positâ determinatione rei futuræ, repræsentare perfectissimè illam, est inintelligibile: nam in Deo non est alia repræsentatio futurorum, nisi ipsa scientia de illis, nec potest explicari, in quo genere ea futura repræsententur, nisi in genere cognitionis. Tandem, quia licet idea repræsentet futura, non explicatur, quo modo id præstet ipsa idea.

Ideæ diuinæ non sunt Deo medium ad cognoscenda futura.

23

Quinta sententia dicit, essentiam diuinã, quatenus

Quinta sententia

tentia examinatur.

tenus posita futuritione creaturæ, est species impressa repræsentans futuritionem, esse medium vt cognoscantur creaturæ futuræ. Fateor hoc verum esse, non tamen respondetur quæstioni. Inquirimus enim, an independenter à cognitione immediatá futurorum, vt absolutè existentium, Deus possit in aliquo medio ea futura cognoscere; species autem impressa prædicto modo explicata, est in ordine ad cognitionem immediatam futuri in seipso: ergo non explicat vtrùm detur aliquod medium pro eâ cognitione.

Solùm ergo videtur restare sexta sententia de præsentialitate creaturarum ab æterno. De quâ fusè & eruditè Pater Herize disp.6.cap.4.per to-
24 tum, vbi euidentibus testimoniis Ægidij Romani insignis Theologi ac D. Thomæ discipuli, & sectatoris fidelissimi, in opusculo contra corruptorem doctrinæ Diui Thomæ. Item Heruæi ferè D.Thomæ contemporanei, in 1.dist.38.q.5. Siluestri de Prierates sacri Palatij Magistri, in Opere quod vocauit, *Conflatum doctrinæ S.Thomæ*. Ex his inquam, & Deza Archiepiscopo Hispalensi in 1. dist.38. q.& art. 2. probat euidentissimè, imponi falsò à nonnullis D.Thomæ, doctrinam statim reiiciendam, de eâ præsentialitate creaturarum ab æterno. Imò Siluester (tacito nomine propter dignitatem personæ) Caietanum temeritatis insimulat, & ex eius doctrinâ aliquid contra fidem sequi affirmat. Qui autem voluerit ex ipsomet D. Thomâ noscere, cum expressè negasse eam præsentialitatem, consulat articulum 8. huius quæst. ibi enim ad tertium expressè ait, etsi scientia Dei de creaturis futuris sit ab æterno; ipsas tamen creaturas non esse æternas, aut ab æterno: quod idem est, ac non coëxtitisse toti æternitati Dei.

D. Thomas non docuit præsentialitatem rerum ab æterno.

Caietanus autem hîc ad art. 13. gloriatur se nouam ante tres dies inuenisse sententiam, ad explicandum cur Deus possit ab æterno noscere futura, & claram D.Thomæ explicationem attigisse. ait ergo eo ipso quòd æternitas Dei indiuisibilis sit, quidquid illi ex aliqua parte coëxistit, coëxistere & toti æternitati: ergo crea-
25 turæ coëxistunt toti æternitati Dei, ergo coëxistunt ab æterno. quid ergo mirum, si ab æterno possunt cognosci. Hanc autem præsentialitatem ab æterno dicit non esse in propriâ mensurâ durationis creaturæ, sed in mensurâ alienâ æternitatis diuinæ. Caietano omnes adhæserunt ad vnum ferè Thomistæ, inter quos etiam noster P. Granadus (fortè quia nec in minimo argumento aut solutione à D.Thomâ discedere decreuit) hanc etiam Thomisticam præsentiam propugnauit; verum, cùm de illâ nec D.Thomas somniauerit, imò (vt paulò antè dixi) contrarium senserit, non tenebatur ex illo suo generali proposito illam defendere. Addo præterea, ita à Granado sententiam hanc explicari, vt voces quidem teneat Thomisticas, re tamen ipsâ cum aliis sentiat. ita ex tract 4 disp.1.sect.2. cernere quilibet poterit; in quo tamen eum non laudo: fortè enim solæ voces Thomisticæ in hoc puncto malæ sunt, quia & obscuræ, & parum Philosophicæ, imò nec videntur Catholicæ, vt Siluestrum Dominicanum docuisse, paulò antè dixi, & ego re ipsâ ostendam, ideò illæ voces maximè fugiendæ erant.

26 Probat Caietanus suam sententiam aliquibus Scripturæ & Patrum locis, quibus dicitur Deo ab æterno omnia esse præsentia. Sed hæc loca solùm loquuntur de præsentiâ obiectiuâ, id est, Deum tam clarè cognoscere omnia, ac si actu omnia existerent, & omnia esse illi in mente præsentia, vt in nobis etiam passim dicimus, semper ante oculos habere ea, de quibus perpetuò cogitamus.

Caietanus non probatur.

Scriptura tantùm loquitur de præsentiâ obiectiuâ.

Sed vrget, quia aliqui Patres negant Deo præscientiam, addúntque rationem. quia respectu Dei nihil est futurum, sed præsens. Respondeo, Patres, dum negant Deo aliquid esse futurum, solùm loqui more nostro: ea enim quæ futura sunt, nobis sunt obscura; Deo autem, quia omnia clarissimè intuetur, nihil videtur esse futurum. A ratione verò arguit, quia si non essent res præsentes ab æterno, non potuissent à Deo cognosci. Hæc tamen ratio à nobis sufficienter suprà reiecta est.

Mens Patrum explicatur.

Pro impugnatione huius sententiæ obserua, æternitatem Dei esse duplicem, aliam intrinsecam, id est, ipsam essentiam Dei, quatenus necessitat Deum ad existendum in omni tempore vero vel imaginario; aliam extrinsecam, scilicet, ipsum tempus verum vel imaginarium. Illa æternitas est indiuisibilis, & tota simul: hæc autem diuisibilis, & successiua. Sicut in immensitate Dei consideratur ipsa immensitas intrinseca, 27
petens Deum in omni loco existere, quæ etiam est indiuisibilis; consideratur præterea locus ipse, seu spatium verum vel imaginarium, cui Deus realiter præsens est, & quòd dici potest immensitas extrinseca.

Æternitas Dei duplex est, intrinseca, & extrinseca.

Hoc posito, Primò de fide certum est, & ratio ipsa & experientia naturalis id euidenter ostendit, creaturas omnes non extitisse in omni duratione extrinsecâ Dei, siue in omni tempore imaginario successiuo ab æterno. Nam in principio creata sunt omnia, & posteà alia succedunt, alia pereunt, ergo non omnia sunt in omni tempore imaginario. Hoc nec Caietanus, nec Thomista vllus negat, aut saluâ fide potest.

Conclusio prima. De fide est creatura non extitisse in omni duratione extrinsecâ Dei.

Secundò certum est, in quocunque instanti res existat, illam coëxistere toti æternitati intrinsecæ Dei, id est, toti Deo. Hoc fatemur libentissimè Thomistis; sicut dum ego hîc existo, coëxisto toti immensitati Dei intrinsecæ, quia nihil intrinsecum Deus habet Romæ, quod non habeat hîc; sicut nihil intrinsecum habet ab æterno, quod non habeat hodie, & consequenter dum hodie illi coëxisto, coëxisto omni intrinseco quod semper habuit.

Quocunque instanti res existat, coëxistit toti æternitati intrinsecæ Dei.

Hæc de re in istâ quæstione. Nec etiam puto 28
Caietanum aut Thomistas aliquid amplius velle, ideò dixi suprà, fortè solas eorum voces malas esse. Sed ex his dico Primò, illos non consequenter ad sua principia requirere hanc præsentiam, quam ab æterno vocant, vt Deus cognoscat futura. Nam si Deus cognoscit futura in suo decreto efficaci iuxta illos, & decretum efficax in se sit ab æterno; quid illis fuit necessum recurrere ad existentiam æternam creaturarum? Dices, vt cognitio Dei sit intuitiua. Contrà Primò, quia Caietanus & Thomistæ ideò admittunt eam præsentiam, vt scientiam Deo infallibilem adstruant, ad hoc autem impertinens est ea præsentia; cùm infallibilitas sumatur ex decreto efficaci ab æterno existente.

Non consequenter ponitur præsentialitas à Thomistis.

Si Deus in decreto efficaci scit futura, cur ponunt earum præsentiam ab æterno?

Vbi nota, à nonnullis D. Thomæ duas sententias & falsas, & inter se repugnantes adscribi. 29
Falsas, nam ipsemet D.Thomas hoc art.13. in corp. expressè dixit, in caussâ liberâ non posse certò cognosci effectum liberum, sed solùm coniecturaliter. quo apertè D.Thomas, & præ-

Falsò duæ sententiæ D. Thomæ à suis adscribuntur.

Prima, de prædeterminatione physica, vt caussâ actuum liberorum: Secunda, de præsentialitate ab æterno.

determinationes physicas, & voluntatem efficacem antecedentem vt caussam, circa actus liberos in Deo, meritissimè & verissimè negat, licet Thomistæ contrariam sententiam ei affingant.

Altera sententia, quam ei attribuunt, est hæc de præsentialitate ab æterno: quæ & falsa est, vt statim constabit, & ipsi D. Thomæ contraria, qui eodem articulo explicans quid vellet per hanc præsentialitatem, ait, *ideò Deo esse præsentia omnia, quatenus eius intuitus fertur ad res existentes in suo tempore*, non dixit, ad existẽtes in æternitate.

Reiicitur vlterius eitatorum solutio.

Secundò eam solutionem reiicio, quia intuitio non requirit obiectum esse præsens, quando aut vbi est cognitio, sed solùm vt cognoscatur ipsa existentia actualis obiecti immediatè pro suo tempore; imò in sententia Thomisticâ non requiritur immediata cognitio, quia numquam Deus eam habet, sed sufficit mediata. cùm ergo habeatur in decreto ab æterno existente, frustrà ab eis requiritur præsentialitas obiecti ab æterno, & dum hanc requirũt, destruunt suum principium de cognitione futurorum in decreto Dei. Vnde paulò antè dixi, hæc duo principia, quæ à Thomistis D. Thomæ tribuuntur, esse etiam inter se contraria.

Intuitio non requirit obiectum præsens.

30 *Conclusio secunda. Repugnat Conciliis & Patribus ita coëxistentia ab æterno.*

DICO SECVNDÒ. Modus loquendi Thomistarum de coëxistentia ab æterno malus est, quia videtur repugnare Scripturæ, Conciliis & Patribus, aientibus nihil ab æterno præter Deũ fuisse: ergo dum isti dicunt, creaturas coëxtitisse ab æterno, videntur veritati Catholicæ opponi. Fateor explicari posse posteà ab ipsis in sensu Catholico, verbis tamen violentis. Nam sicut eò quòd ego hìc Pragæ coëxistam toti immensitati locali Dei, non potest ideò dici me coëxistere Deo Romæ, non solùm in propriâ mensurâ, sed nec in mensurâ diuinâ; ita etiam, quia hodie coëxisto toti æternitati intrinsecæ Dei, non possum dici coëxtitisse ab æterno. Ratio à priori huius est, quia quando ego dicor præsens Deo Romæ v.g. non solùm denotatur me esse præsentem Deo qui est Romæ, sed etiam meipsum esse Romæ. quod falsissimum est, nec apparenter infertur ex eo quòd ego hìc sim præsens Deo existenti, seu qui existit Romæ. Ita similiter quando dicor existens ab æterno, non solùm significatur, me coëxistere æternitati Dei, qui fuit ab æterno, sed me ipsum fuisse ab æterno, & tunc me coëxtitisse ipsi æternitati extrinsecæ, id est, spatio imaginario temporali ab æterno. quod sine dubio falsum est.

Implicatio in terminis adfertur.

Quod autem dicitur de existentiâ in alienâ mensurâ, est implicatio in terminis: nam coëxistentia dicit duo, & existentiam mensuræ, & existentiam mensurati. Non ergo quia mẽsura, sive Deus ab æterno existit, ideò ego ab æterno existo, & consequenter nec ideò coëxisto: vbi enim non est duorum existentia, non est coexistentia, vt ex terminis patet: ego enim non existo per existentiam diuinam, cum quâ possum posteà mensurari, sed per propriam: si ergo propria non fuit ab æterno, non potuit ab æterno existere, nec ab æterno esse commensuratio, licet mensura esset ab æterno, quia commensuratio, & mensuræ, & rei commensuratæ existentias petit.

Contra commensurationem coëxistentiæ.

31

Vrgetur argumentum contra aduersarios.

Vrgeo hoc contra Thomistas ex eorum principiis de æuo angelico: in sententiâ enim ipsorum, eadem est intrinseca duratio Angeli, quam habuit ante quatuor millia annorum, & quam hodie habet, perinde ac in Deo: & sola est differentia, quòd Angelus potuit non esse, Deus verò non: atqui non ideò, quia hodie coëxisto toti intrinsecæ durationi Angeli, quã habuit per hæc quatuor millia annorum, ideò possum dici vllo modo coëxistens per hæc quatuor annorum millia; ergo idem erit in Deo. Nam quòd Angelus potuerit non esse, vel non potuerit, est per accidens ad hanc coëxistentiam, quæ in Thomisticâ sententiâ solùm fundatur in indiuisibilitate æternitatis intrinsecæ diuinæ; non verò in indefectibilitate. Indiuisibilitas autem etiam est in æuo angelico non minùs, quàm in Deo: ergo quoad punctum præsens idem est de Angelo & de Deo: ergo sicut in vno negatur, & meritò, ita & in altero debet negari, aut e contrario in vtroque concedi.

Illa coëxistentia etiam æuo Angeli conueniret.

32 *Tertia conclusio.*

DICO TERTIÒ. Etsi per impossibile Deus duraret per durationem distinctam, & consequenter non esset hodie eadem numero duratio, quæ fuit ab æterno, aut non esset duraturus vsque hodie; adhuc potuisset ab æterno noscere quæ hodie contingunt. & hinc clariùs constat, quàm inutilis sit hæc præsentialitas Thomistarum pro cognitione Dei de futuris. Probo conclusionem, quia, etsi per impossibile auferretur Deo æternitas, adhuc maneret intellectus ipsius infinitè cognoscitiuus: ergo posset cognoscere ea quæ post, aut ante ipsum fuissent: sicut ego, si habeo species de rebus præteritis & (iuxta fusiùs dicenda in materiâ de Angelis, & iam insinuata sect. 1. huius disp.) etiam de futuris, possum ea cognoscere, licet præteritis non coëxtiterim, & futuris nondum coëxistam: ergo cùm Deus per suammet essentiam (vt iam sæpè dixi) sit species omnium obiectorum scibilium, posset illa cognoscere, etsi vel ante ipsum, vel post ipsum ea duratura essent.

Deus non æternus, intelligeret futura.

33 *Quarta conclusio.*

DICO QVARTÒ. Si præsentialitas aliqua actualis ad cognitionem requireretur, non sufficeret ea quæ à Thomistis ponitur. Patet: nam præsentialitas Thomistarum est in alienâ mensurâ & duratione: quod non sufficit, vt in propriâ mensurâ fuerit res præsens ab æterno: ergo, vt in propriâ mensurâ non potuit ab æterno cognosci, quia vt sic non fuit ab æterno præsens; per te autem nihil nisi præsens potest cognosci. Consequens autem apertè falsum est: nam Deus ab æterno intuitus est creaturas futuras, non solùm quatenus sunt in alienâ mensurâ, sed quatenus habituræ sunt durationem; & modum existendi, in propriâ mensurâ, quem tunc non habebant: & scriptio hæc mea, prout hodie de nouo in propriâ mensurâ existit, nota est Deo ab æterno: ergo potest aliquid prout futurum nosci, etiamsi actu non existat.

SECTIO IV.

Respondetur quæstioni.

PRIMA CONCLVSIO sit. In nostrâ sententiâ admittente in Deo scientiam mediam (de quâ sequ. disp.) admittere etiam debemus aliquod medium in quo possint futura absoluta à Deo cognosci, quódque non sit ipsa futuritio absoluta rei vt talis. Est autem illud medium ipsa scientia conditionata simul cum volitione efficaci Dei, quæ est ab æterno de ponendâ eâ cõditione. Etenim eo ipso quòd Deus sciat hæc duo, Si vocauero Petrum tali die, respondebit, & sciat se velle eum vocare, necessum

cessum est inferat statim, Ergo absolutè respondebit. Et verò hæc cognitio absolutæ futuritionis ex aut in prædicto medio independens est ex conceptu suo ab eo quòd Deus habeat secundam cognitionem, de quâ statim immediatè in se de eis futuris. Hæc conclusio, iis positis quæ de scientia mediâ infrà dicemus, nullam habet difficultatem, nec ampliori indiget explicatione aut probatione. Illud circa eam aduerto, Deum virtualiter per eam discurrere. Nam ea cognitio infertur ex duabus aliis cognitionibus, quarum neutra dicit futuritionem absolutè peccati, aut conuersionis. De quo fusiùs suprà, dum ostendi dari in Deo absolutè posse cognitionem aliquam ex alio, & virtualiter discursiuam.

34 Secunda conclusio. Deus ab æterno immediatè in seipsis, vt suo tempore exstituris, cognoscit omnia futura libera & necessaria, eo planè modo, quo ego immediatè intueor lucentem ignem, & Petrum liberè ambulantem. Hæc conclusio quatenus ponit in Deo scientiam futurorum, etiam liberorum, supposita est iam suprà, & quidem ratione naturali probata: quatenus verò dicit eam scientiam terminari immediatè ad ipsa futura in se, etiam videtur sufficienter probata, dum ostendimus, cognitionem, vt actu terminetur ad aliquod obiectum immediatè & in se, non requirere actualem ipsius obiecti existentiam, eo tépore, quo scientia existit. Id quod magis declarabo soluendo argumenta, quæ contra illam fieri possunt.

Quæ sit quasi species determinatiua ad hanc cognitionem.

Priùs tamen, quia suprà diximus ad hoc esse necessariam aliquam quasi speciem impressam in actu quasi primo determinantem, oporter iam explicare quæ illa sit pro hac immediatâ scientia. Huic difficultati respondeo vno verbo, non esse vllam realiter distinctam, quia nihil in Deo realiter est distinctum quoad communia. Aio ergo essentiam Dei, quatenus habet infinitam vim intellectiuam, sortiri rationem eiusmodi speciei impressæ determinatiuæ: positâ enim cognoscibilitate futurorum, quam suprà ostendimus non requirere actualem existentiam, eo ipso ab æterno infinita virtus intellectiua Dei, quasi futurorum speciei munus gerens, complet Deum ex parte obiecti, vt ea cognoscat.

Obiectum formale huius scientiæ, si sumatur in esse entitatis, est essentia Dei: vel etiã creatura possibiles. Si sumatur in esse denominationis, ipsa futura sunt obiectum formale.

Denique quæritur, quod sit obiectum formale eius cognitionis. Respondeo, si illa consideretur in esse entitatis, quia vt sic est independens à futuritione creaturarum, non erunt ipsæ creaturæ obiectum formale: ab hoc enim pendet entitas actus. Erit ergo ipsa essentia Dei, à quâ solâ quasi pendent ea scientia; vel si vis dic, etiam esse ipsas creaturas in esse possibili, quia etiam ab illis pendet non minùs quam ab ipso Deo. Quòd si ea scientia consideretur in esse denominationis scientiæ liberæ, sine dubio vt sic, habet pro formali, & quidem adæquato, ipsas creaturas futuras, quia & illas solas respicit, & sine illis ea scientia vt libera esse non potest. Quomodo autem intelligenda sit ea distinctio in esse entitatis & denominationis, pendet ex inexplicabili difficultate actuum liberorum, de quâ infrà. Hanc scientiam esse etiam ab æterno intuitiuam, suprà ostendi. Eam non esse discursiuam, patet, quia omnis scientia immediata vt talis, excludit discursum, qui semper requirit medium aliquod. Iam ad soluendas obiectiones veniamus.

SECTIO V.

Respondetur obiectionibus.

Aristoteles, Tullius & alij apud P. Vasquez disp. 64. cap. 1. quos VViclef posteà secutus est, negarunt in Deo futurorum liberorum scientiam, ne libertatem è medio tollerent: de quibus meritò dixit Augustinus, vt facerent homines liberos, fecerunt sacrilegos. 35

Opinio negant. Aristotelis, VViclefi.

SVBSECTIO I.

Satisfit primo argumento.

Obiectio prima ex libertate.

Desumitur autem illud ex libertate nostrâ sic: Scientia peccati Petri cras futuri non potest esse falsa; ergo eius obiectum non potest aliter fieri, ergo Petrus non potest non peccare cras: si enim non peccaret, redderet falsam scientiam Dei, quod sine dubio Petrus efficere non potest, ergo non habet potentiam vt non peccet, ex quo sequeretur, Deum falli.

Thomistæ vix possunt satisfacere.

Hoc argumento fortè premuntur Thomistæ: cùm enim ipsi eam scientiam Dei dicant esse caussam eorum futurorum, & consequenter etiam ratione nostrâ illis priorem, non video quo pacto possint saluare voluntatis libertatem, quia nec fuit in hominis potestate eam scientiam in Deo esse, quandoquidem est caussa operis, ideóque prior quàm ipsa libertas; & postquam est, non potest homo eam reddere falsam. Sed de hoc alibi fusiùs, dum contra prædeterminationes physicas agere licuerit; eodem enim telo vtraque sententia est petenda. 36

Responsum Auctoris.

Scientia futurorum non est caussa illorum, sed potiùs illis naturâ posterior.

Faciliùs nos, aliis solutionibus omissis, argumento respondemus, iuxta suprà dicta, scientiam futurorum non esse caussam eorum, sed potiùs naturâ & ratione posteriorem illis, & ab ipsis dependentem, non vt à caussâ producente, sed vt à termino priùs naturâ existente, vt possit in Deo esse de illo sciẽtia, sicut in sententiâ aiente, obiectum non caussare cognitionem etiam nostram, sed solùm terminare; vt tamen ego videam Petrum sedentem, priùs naturâ ipse debet sedere, non quia causset per sessionem suam visionem meam, sed quia requiritur, vt terminus priùs ratione existat.

Hanc doctrinam, quæ est communis in scholâ Societatis, expressè tradiderunt multi sancti Patres: Origenes lib. 7. in Epist. ad Romanos, ad ea verba, *Quos præsciuit*, &c. Iustinus Martyr quæst. 58. ad Gentes, Hieronymus in cap. 26. Ieremiæ, Damascenus lib. contra Manichæos, paulò ante finem: Beda lib. Quæstion. tom. 8. quæst. 13. vbi hæc habet: *Quid ergo? coëgit nos Deus, vt mali sibi videremur ab æterno? absit: nam potiùs nos coëgimus Deum, vt nos malos videret.* Boëtius Martyr de Consolatione, prosâ 6. pulchrè id explicat hoc exemplo: *Si video iacentem aliquem, necessitas ei non infertur à visu meo vt iaceat; sed potius à iacente mihi infertur necessitas vt videam.* Alios Patres refert Herice disp. 10. cap. 1. Ego verò solum Athanasium profero, quia omnium elegantissimè, & ad intentum nostrum hæreticorum argumentum expressè tangens, difficultati respondet, serm. de Passione, ad illa verba: *Hæc autem facta sunt vt implerentur Scripturæ*; subdens: *Ergo Iudæi quia ista egerunt, omnino extra culpam sunt, quia non vt delinquentes, sed vt obsequentes* 37

Scripturis ista fecerunt. Cæterùm hæc atque eiusmodi sermocinatio multùm à veritate destituitur; non enim Propheta istis auctor est, sed Propheta, ea quæ isti facturi essent prospiciens, futura esse denuntiauit: quin potiùs ipsi in causa fuerunt, vt Propheta talia de ipsis prædiuinarent, siquidem non eò quòd dicunt, ideò quid sit; sed quia id futurum est, ideò ab illis prædicitur. Hæc ille. Quæ eodem modo de præscientiâ Dei intelligenda sunt, nam illa locutio Prophetarum est locutio diuina.

38 *Vrgentur Thomistæ.* Addi potest hîc contra Thomistas, qui contrarium opinantur, testimonium cuiusdam ex ipsis omni acceptione maioris, Francisci scilicet Romæi, totius Ordinis Generalis Magistri, quem Herize suprà num. 4. refert: qui expresse docet, hanc sententiam ferè omnium antiquorum esse Doctorum. videant iam vtrùm in eâ D.Thomam sequantur.

Scientia Dei est suppositio consequens. Ex hac doctrinâ facilè argumento respondetur, scientiam Dei non tollere libertatem, quia pendet ab executione ipsius libertatis, estque suppositio ad illam consequens. Vnde, eò quòd scientia Dei non possit cum carentiâ peccati coniungi, nihil contra libertatem: inde enim solùm probatur, hominem non habere potestatem ad coniungendum cum peccato (quod iam supponitur futurum) carentiam ipsius: non enim potest simul duo contradictoria facere. fuit quidem in meâ manu, vt Deus non haberet ab æterno scientiam de meo peccato, si ego pro meâ libertate non me determinassem hodie ad peccandum; non tamen fuit in meâ manu, vt determinatus ad peccandum, non peccarem. Nam omne quod est, dum est, necesse est esse; quod non habet maius mysterium in scientiâ Dei ab æterno existente, quàm in meâ scientiâ, quâ video Petrum peccantem, quæ etiam non potest falli: & sicut hæc, quia pendet à peccato Petri, licet sit infallibilis, non tollit ipsius libertatem, ita & scientia Dei eandem non tollit: nam eodem modo scientia Dei, licet tempore prior, vtpote æterna, posterior tamen est naturâ respectu existentiæ peccati, sicut mea intuitio respectu Petri cadentis: & sicut, quòd ego ex meâ distanti fenestrâ videam Petrum cadentem, & illa mea visio non sit fallibilis, non cogit Petrum vt cadat: ita quòd Dei visus, vtpote meo infinitè acutior, viderit à longè ex æternitate eundem cadentem, tam parum illum cogit vt cadat, quàm si non vidisset: eodem enim modo casurus erat, etiamsi Deus eum per impossibile non vidisset, & nec Deus eum vidisset, nisi ipse priùs ratione casurus esset.

39 *Explico rem à paritate visionis, humanæ.*

SVBSECTIO II.

Replicæ aliquæ contra datam solutionem.

Replica Thomistarum. SED replicabis cum Thomistis putantibus scientiam de futuris esse caussam rerum. Aliqui Patres dicunt, non ideò Deum res cognoscere, quia sunt, sed è contrario ideo esse, quia eas nouit: ergo scientia illa est prior, & consequenter non habet locum solutio tradita.

Contrà, Patres non loquuntur de scientiâ visionis, cùm eam caussam vocant. Respondeo, eos Patres non loqui de scientiâ visionis, sed de scientiâ simplicis intelligentiæ, quæ est caussa rerum, quatenus cognoscens Deus per eam ipsam existentiam creaturæ (iuxta dicenda infrà) determinatur ad amandam & producendam eam existentiã; sicut in artifice creato, intuitio de statuâ factâ, non est caussa illum dirigens ad eam faciendam; sed cognitio quâ priùs ea statua apprehensa fuit in esse possibili, est quæ artificem dirigit ad operandum. De quo fusiùs egi disp. 1. & 3. Logicæ, dum de scientiâ practicâ & speculatiuâ tractaui, & res meo iudicio videtur ex terminis nota. Quis enim dicet, cognitionem quæ dictat quomodo res sit producenda, non distingui ab eâ quâ iam videtur res producta? ergo ex hoc capite non est difficile ostendere, quo pacto scientia visionis Dei non lædat libertatem, vtpote posterior ipsis obiectis.

Replicabis tamen Tertiò: Non videtur posse intelligi, quomodo res quæ tempore fuit prior altera, sit tamen dependens ab eâ posteriori nondum existente: quomodo enim ea res posterior efficiet, vt altera quæ præterita iam erat, non fuerit? cùm ad præteritum non detur potentia, vt dicemus infrà suo loco. Confirmatur Primò. Quando ab æterno quasi primò extitit ea scientia Dei, non existebam ego, neque mea voluntas; quomodo ergo poteram impedire tunc ne esset ea scientia? si autẽ tunc non potui impedire, multò minùs nunc, quia scientia Dei semel existens ab æterno, necessariò debet durare per totam æternitatem. Confirmatur secundò. Pro priori naturâ antequam Deus haberet eam scientiam, quid, quæso, debebat facere Deus, aut expectare, vt potiùs hanc quàm oppositam haberet? nam per ipsam scientiam primò, vt sic dicam, diuinauit quid esset futurum: ergo ante ipsam scientiam nihil fuit, ratione cuius potuerit se magis ad vnam quàm ad alteram partem determinare: nam futuritio ipsa rei nihil omninò tunc erat, ergo non potest explicari, quo pacto tunc dependenter à meo libero actu nunc primò existente se determinauerit ad hanc scientiam. *Quomodo res, quæ tempore fuit prior alterâ, dependeat ab eâ posteriori nondum existente.*

Hac obiectione proposui totum punctum difficultatis, ratione cuius intellectus noster non videtur satis percipere, quo pacto ea scientia non tollat libertatem. Ex hac etiam obiectione infirmari videtur instantia, quæ ex scientiâ de præsente obiecto potest afferri: nam quando simul ambo existunt, mirum non est, si possit ea scientia pendere ab obiecto: vix autem id intelligitur quando prior est tempore res illa, quæ dependere dicitur.

Obiectioni huic si satisfecerimus, haud dubiè tollemus omnes scrupulos ferè, qui vexare solent in hac materiâ. Ergo pro solutione suppono doctrinam meo iudicio omnino certam, & quam in ipsis rebus, quas oculis videmus, fateri cogimur, scilicet sæpè esse aliqua entia talis naturæ, vt pẽdeant ab aliquibus conditionibus non existentibus physicè tunc, sed iam præteritis: sic in vbicatione, vt possit à me, aut bruto, aut quolibet alio corpore se mouente produci vbicatio in ponte Pragensi, v.g. necessum omnino est, vt immediatè antè corpus illud fuerit vicinum ei ponti, cùm tamen in instanti ipso quo producitur vbicatio in ponte, iam planè non existat ea vbicatio prior. Deinde ipsis oculis videmus impulsum quo mouetur, v. g. pila ad hoc, vt proiiciat eam versus hanc partem potiùs quàm versus illam, pendẽre ab eo quòd in primo instanti fuerit directa pila ad hanc partem, & non ad illam; cùm tamen in decursu motus nihil penitus maneat, nisi ipse impulsus, qui idem potuit esse etiam numero siue è contrario proiecta esse pila: nam vbicationes Athenas Thebis eædem esse possunt, ac Thebas Athenis: item impulsus earum vbicationum productiuus idem est, siue pilam proiiciat Athenis Thebas, siue contrà. *Entia aliqua dependent ab aliquibus conditionibus non existentibus tunc physicè, sed præteritis.*

Eadem

Eadem suppositio probari potest ex principiis diuersorum Auctorum: nam licet aliqua sint falsa, & alia non admittantur ab omnibus; tamen per locum intrinsecum pro præsenti quæstione debent admitti. In meâ sane sententiâ admittente morulas in agentibus, & etiam in motu locali, conditio est ad se mouendum in instanti C, v.g. quòd quieuerit in B, & tamen illa quies iam in instanti B. nihil omnino est in aliorum principiis, qui dicunt relationes prædicamentales esse modos superadditos, relatio posterioris, quam ego habeo respectu Adami, pendet à præteritâ existentiâ Adami, quæ hodie nihil est: iuxta illos item, qui dicunt veritatem & falsitatem esse essentialem actibus, actus A, quem ego hodie habeo de re præteritâ essentialiter, pendet ab ea prætereitate quæ actu nihil est, ita vt si non fuisset ea res, neque hic actus etiam diuinitus esse potuisset. Idem est è contrario de actibus circa futura. Multæ aliæ instantiæ afferri possent ad probandum, dari posse in rebus physicis eam dependentiam, vt à conditione ab aliquâ re nullo modo tunc existente, sed præteritâ.

Obiectio. Dices fortè, Benè intelligitur ea dependentia à re præteritâ, & videtur inexplicabile, quomodo possit esse à re quæ nondū fuit. *Soluitur.* Respondeo, difficultatem omnino esse eamdem si benè res consideretur: ideò enim præcisè difficulter intelligi videtur ea dependentia à re futurâ, quia nihil tunc est omnino: at hæc ratio eodem modo de præteritis probat. Etenim tam non sunt actu præterita, quàm non sunt futura, & tam potest dici dari futuritio, seu dici potest Est futura, sicut dicitur dari præteritio, & dicitur Est præterita. vnde vbi requiritur existentia actualis, tam non potest res præterita nūc quidquam facere, quàm nō potest futura: tam enim me non lacerabit hodie leo, qui heri desiit esse, quàm qui cras primò erit. Ergo ad eam dependentiam, quæ non est per modum caussæ, sed conditionis, tam accidens est quòd conditio fuerit præterita quàm quòd sit futura; aut è contrario tam per se potest se ha re futuritio quàm se habet præteritio: sed r h philosophica ostendit, posse esse dependen ... à præteritis, ergo & poterit esse à futuris ... am

Iam hinc ad difficultatem præsentem dico, actum scientiæ Dei, quo dicit, Petrus peccabit, talis esse naturæ, vt ex suo essentiali conceptu habeat dependentiam in suâ existentiâ ab eo peccato futuro, seu à futuritione peccati, ita vt eo peccato non futuro non extitisset scientia; datâ autem eâ futuritione, necessariò resultet in Deo. Ex quâ suppositione clarissimè respondebo in formâ obiectioni & confirmationibus illius.

Dependentia prædicta facilè explicatur in Deo. Pro maiori verò præsentis doctrinæ intelligentia addo, esto in rebus non existentibus difficulter intelligatur ea dependentiâ; in Deo tamen facillimè id explicari. Quod sic ostēdo: nemo difficultatem inuenit in eo quòd res præsens possit pendêre ab alterâ existente. hoc supposito, addo aliud principium certum, quod & aduersarius assumit in obiectione, similiter actum Dei esse talem, vt non possit existere ab æterno, nisi hodie existat, & in æternum sit extiturus. Vnde dico, Ergo si hodie sit aliquid quod efficiat ne hodie sit actus Dei, illud etiam efficiet ne fuerit ab æterno; seu, ergo saltem in eo quòd duratio hodiernæ scientiæ Dei de actu libero pendeat ab ipso actu libero, nemo potest inuenire maiorem difficultatem, quàm in eo quòd visio mea hodierna de lapsu hodierno Petri pendeat ab eo lapsu. Inde sic argumentum formo: In eo quòd duratio hodierna scientiæ Dei de meâ operatione liberâ pendeat ab operatione hodiernâ, non est difficultas: atqui ea scientia eo ipso quòd pendeat pro hodiernâ duratione, pendet pro duratione ab æterno, quia non potuisset durasse ab æterno, nisi hodie durando: ergo nulla est difficultas in eo quòd ea scientia ab æterno fuerit dependens ab hodierno meo actu tunc non existente, sed hodie primo.

Clariùs ad obiectionem respondetur. Hinc facilè in formâ ad obiectionem respondeo, falsum esse quòd non possit intelligi rem priorem pendêre à posteriori nondum existente, quomodo autem id debeat concipi, iam est declaratum satis. Ad probationem similiter, scilicet ad præteritum non dari potentiam, respondeo, id verum esse quando res præterita fuit independens à re hodiernâ; negando verò id quando ea res pendebat à conditione hodiernâ modo explicato. Adde, nos non dicere, dari nunc potentiam ad præterita, ita vt ex suppositione quòd fuerit ea sciētia, efficere queat ne fuerit: id enim omnino ob dicta repugnat; sed solùm in sensu diuiso. Ad primam confirmationem, admitto me non extitisse, quando incepit ea scientia; vnde admitto me non potuisse tunc eam impedire; sed dico eam scientiam naturâ suâ talem esse, vt, si ego hodie non essem operaturus, ipsa se tunc, vt sic dicā, impediuisset, vt in exemplis allatis de rebus pendentibus à conditionibus quæ non existunt, quando altera res pendens existit. Ad confirmationem secundam, dico in eâ supponi, quasi Deus pro suâ libertate, seu ex præuiâ scientiâ, se ad eam cognitionem determinasset. quod omnino falsum est. Dico ergo, potiùs hanc scientiam quàm oppositam, fuisse positam: quia opposita pendebat à carentiâ futurâ peccati, quæ tamen non erat; ideò illa non potuit ex se esse; potuit verò hæc, quia re ipsâ futura erat conditio, id est peccatum à quo futuro hæc scientia pendebat tunc, etiamsi tunc non fuisset actu peccatum, vt in obseruatione pro solutione declaratum est.

Terminus non caussat respectum ad se. Secundò replicabis: Terminus, qui non est caussa sui respectus, semper est illo posterior; ergo cùm creaturæ futuræ non sint caussa visionis Dei, quia nihil diuinum caussatur à creaturâ, erunt posteriores eâ scientiâ. Respondeo negando antecedens, quod nec quidem apparenter probari potest: nam terminus relationis non caussat ipsam relationem, etiam in sententiâ Thomisticâ; & tamen non est posterior relatione, sed fortè prior. Item cognitio Angelica de futuris, in sententiâ eorumdem, non caussatur à speciebus perceptis ex obiecto, sed per se infusis; & tamen ea scientia est posterior ipsâ 41
futuritione obiecti: priùs enim ratione concipitur res esse futura, quàm videatur ab Angelo. Vel si non placet exemplum in futuritione, pone in actuali existentiâ; priùs enim ratione res actu existunt, quàm ab Angelo noscantur; ergo creaturæ, quæ sunt terminus eius cognitionis, licet non sint caussa illius, sunt tamen priores illâ. Idem rursus aliqui probant in amore, qui licet non caussetur ab obiecto, est tamen posterior illo. Ego omitto hanc instantiam: nam amor saltem mediatè caussatur ab obiecto, quatenus dirigitur à cognitione, quæ caussatur ab obiecto.

SVBSE

SUBSECTIO III.

Secundo argumento respondetur.

Secundum contra hanc scientiam argumentum ex infallibilitate:

ERGO secundum argumentum contra scientiam futurorum sit, quia scientia infallibilis requirit obiectum infallibile; sed omne infallibile est necessarium; ergo de obiecto non necessario, seu de libero, non potest esse scientia infallibilis. Hoc tribuitur VVicleffo, qui dicitur putare, illud esse insolubile: apparet tamen in eo inscitia hæretici, qui non aduertit eamdem esse difficultatem in scientiâ rerum præsentium contingentium, quam & nos ipsi habemus; à fortiori autem Deus, quando quis peccat, scit infallibiter illum peccare; vnde
42 euidenter infertur, scientiam infallibilem esse posse de rebus liberis, non necessariis, & non infallibilibus, prout ipse loquitur: ergo ex hoc capite poterit etiam & de futuris: nam tam non existunt necessariò de præsentia actus liberi, quàm non existent de futuro necessario.

displicet ob æquiuocationem in terminis.

Respondetur ergo esse æquiuocationem in terminis, infallibilitatem scientiæ tribuere ipsi obiecto, & inde inferre illud existere necessariò. Dixi sæpè, infallibilitatem esse proprietatem solius cognitionis; quod ex terminis patet: infallibile enim est quod falli non potest; à parte autem rei Petri cursus existit, & ille in se nec fallitur; nec non fallitur, quia nihil dicit; scientia verò dicitur fallibilis, quia errare potest; infallibilis, quia non potest errare, sed necessariò verum dicit. Ad hoc autem nulla ex parte obiecti necessitas ad existendum requiritur: quodcumque enim obiectum est cognoscibile infallibiliter, si scientia talis rationis sit, vt ipsa existere nequeat, nisi obiectum eo modo existat, quo per ipsam affirmatur, & talis est scientia Dei, iuxta sæpè dicta: non enim ea esse potest, & dicere, Petrus currit, nisi hic currat; aut dicere, curret, nisi cursurus sit. quo differt à scientiâ fallibili; hæc enim potest id affirmare, etiamsi in re ita non sit.

Infallibilis & fallibilis scientiæ discrimen.

SECTIO VI.

Quomodo Deus cognoscat suos proprios actus liberos.

43

Actus suos liberos Deus cognoscit: sed quæritur quomodo.

ACTUS liberos Dei ab ipso cognosci, indubitatum est inter Catholicos, imò & Gentiles & hæreticos: si enim homo cognoscit quid amet, quid odio habeat; de facto, à fortiori Deus ipse cognoscit, quid ipse velit, quid nolit. Est ergo difficultas de modo, quo illos actus cognoscit; an in se ipsis, an in aliquo medio; an saltem futuros ratione nostrâ. an vt existentes. Dico, *futuros ratione*, nam realiter non sunt futuri, quandoquidem sunt realiter ab æterno.

SUBSECTIO I.

Vera sententia.

Prima conclusio. Dei scientia nec ratione actus Dei liberos præcedit.

PRIMA CONCLUSIO. Scientia directa immediata de actibus liberis Dei, non præcedit in aliquo instanti, etiam ratione nostrâ, eos actus. Hæc posset à nonnullis probari, quia res futura vt futura, non est cognoscibilis, vel saltem non potest cognosci, nisi in supercomprehensione voluntatis, vt dicebat P. Molina; atqui Deus se non supercomprehendit; ergo non cognoscit suos actus liberos vt futuros.

Ratio debilis prima reiicitur.

Suprà ostendi, hanc supercomprehensionem esse inutilem ad cognitionem futurorum, vnde etiamsi se non supercomprehēdat Deus, adhuc posset ex hoc capite suos actus liberos cognoscere, antequam sint ratione nostrâ, quia obiectum potest à Deo nosci in se, antequam sit.

Ratio secunda inefficax.

Ideò Secundò posset probari, quia si præcederet in Deo scientia ad ipsos actus liberos, tolleretur Deo libertas ad illos non habendos. quod repugnat. Sed neque hæc ratio multùm vrget, quia, vt dixi, scientia de rebus futuris non tollit eorum libertatem. Et Christus Dominus habuit scientiam de actibus, quos liberè posteà erat facturus. 44

Ratio efficax conclusionis;

Ratio ergo efficax conclusionis est, quia prioritas naturæ, vel rationis, de quâ in præsenti, solùm sumitur, vel ex maiori necessitate ad existēdum, vel ex dependentiâ vnius ab alio; ita, vt quod est prius, sit independens; posterius verò, quod dependens. tunc sic, Scientia de decretis vt existentibus, non est magis necessaria quàm ipsa decreta, vt per se patet: ergo ex hac parte non potest esse prior decretis. Deinde decretum liberum non dependet à scientiâ de seipso; sed potiùs è contrario, scientia pendet à decreto, sicut diximus suprà de scientiâ Dei circa nostros actus futuros, ex quo capite saluauimus ibi libertatem illorum; ergo scientia Dei nō potest esse prior ratione aut naturâ suis propriis decretis; sed è contrario. Vnde infertur decreta, quia tempore non possunt esse posteriora, sicut sunt nostri actus respectu scientiæ Dei, nullam habere futuritionem respectu scientiæ, quâ intuitiuè noscuntur.

explicando prioritatem.

Opinio contraria P. Suarez.

P. Suarius oppositum sentiens, respondet huic argumento, scientiam Dei pendēre quidem ab actu ipsius libero vt existente; non tamen vt existēte in æternitate, sed abstrahendo, ab hoc vel illo tempore. Hæc solutio facilè reiicitur, quia scientia Dei non solùm cognoscit decretum suum existere vtcumque, sed existere in æternitate: cognoscit enim illud vt decretum diuinum, quod non potest incipere in tempore. ergo non solùm pendet ea scientia à decreto existente vtcumque, sed in eodem instanti reali, in quo est scientia; sicut scientia Dei de peccato, vt hodie existente, non solùm est posterior naturâ ad existentiam peccati vtcumque, sed ad existentiam hodiernam. 45

Reiicitur: nam Deus scit decretum suum vt æternum.

Effugium;

Respondebitur fortè adhuc, pendēre scientiam à decreto existente in eodem instāti reali, posteriùs tamen ratione ad ipsam scientiam. Sed neque hoc stare potest: nam inter ea, quæ sunt simul in eodem instanti reali, non potest antecedere, nisi id à quo aliud dependet, vt argumento paulò antè facto ostensum est: ergo eo ipso, quod scientia coëxistens necessariò realiter decreto, pendeat ab ipso decreto, debet esse illo naturâ & ratione posterior.

præcluditur.

Exemplum in præuisione peccati.

Confirmatur. In hoc instanti reali, in quo Petrus peccat, scientia Dei non est prior ratione peccato Petri, vt ipsemet Suarius admittit; vnde, si peccatum fuisset ab æterno, scientia de illo nullo modo esset prior, neque realiter, vt per se patet; neque ratione: sicut non est in hoc instanti, quo existit peccatum: ergo cùm non minùs scientia pendeat à decretis diuinis, quàm à nostris actibus liberis, & decreta sint æterna, 46

nullo

nullo modo potest scientia esse prior illis, neque tempore, neque ratione, neque naturâ.

SVBSECTIO II.

Obiectiones solutæ.

Obiectio prima. HINC facile erit argumenta P. Suarij & aliorum dissoluere. Primò enim aiunt: Deus priùs ratione est voliturus quàm volens; ergo volitio est cognoscibilis vt futura. Probatur antecedens, quia tunc est futuritio realis, quando in vno instanti non est res, & in altero erit: atqui in priori naturæ, antequam Deus velit, non est volitio, & erit in secundo instanti naturæ, ergo tunc est futura, ergo prius est Deus voliturus quàm volens: atqui eo ipso quòd sit res futura, est cognoscibilis à Deo, etiamsi actu non existat, vt dictum est: ergo prius ratione est cognitio diuina de suis decretis liberis vt futuris, quàm ipsa sint existentia.

Confirmatur ex contradictoriis de futuro. Cõfirmatur. In illo priori, quo Deus est potens ad amandum formari possunt duæ propositiones contradictoriæ, Deus non est amaturus, Deus est amaturus: vna autem ex illis necessariò erit vera; ergo necessariò datur tunc futuritio amoris, aut carentiæ illius.

47 Omissâ quorumdam solutione, de futuritione reflexâ aut directâ (est enim res valdè obscura, & vt subsistere possit, debet reduci ad eam quam iam subiungo.) respondeo; *Solutio prima; implicat vt futuritio sit prior re ipsâ.* implicari terminos dum futuritio dicitur esse prior ratione aut naturâ, quàm res ipsa futura: nam ea solùm considerantur priùs naturâ, quæ sunt requisita ad effectum vt caussa, vel conditio ad caussandum; at futuritio non est caussa actualis existentiæ, nec conditio vt res sit: ergo non potest esse prior naturâ re ipsâ futurâ. Vnde, licet possit intelligi in caussis (loquor de liberis) instans aliquod naturæ, in quo non sit effectus; hic tamen in illo instanti non est futurus, sed potiùs præscinditur à futuritione ipsius, vel carentiâ: nec enim futuritio, nec huius carentia, sunt caussæ illius effectus, in illo autem priori sola caussa cõsideratur. Cùm ergo scientia non sit vllo modo, vt dixi, caussa rei futuræ, non potest esse prior naturâ actuali volitione. *Instantia realia aliter habent quàm instantia naturæ.* Et hinc respondetur ad similitudinem ex instantibus realibus, quam in ordine ad instantia naturæ, nullam prorsus esse manifestè constat: nam in instanti reali repugnat prorsus non esse formam, aut carentiam formæ, albedinem v.g. aut carentiam illius; at in instantibus rationis id potest fieri: in priori enim naturæ quo

48 concipitur Petrus potens amare, rogo estne albedo aut carentia illius? certè nullum horum est. *Ratione implicantia declaratur.* Rationem reddidi à priori sæpè, quia ea signa rationis, sunt signa vel caussalitatis vel dependentiæ; vnde quia ad amandum non pendeo ab albedine, aut carentiâ illius; neutra illarum est in eo priori naturæ, etiamsi in instanti reali vna ex illis debeat esse. Eodem modo dico *In priori natura ab esse & non esse effectus præscinditur.* de futuritione, scilicet in priori naturæ, antequam effectus sit, licet nondum concipiatur ipse effectus; non tamen concipi carentiam illius, sed ab vtroque præscindi: quia nec ipsa, nec carentia illius, est conditio ad caussandum eum effectum: ergo in eo priori non existunt. Secundò, ob eamdem rationem in eo signo non est verum dicere, *Res erit in sequenti.* Ratio est, quia cùm τὸ *erit* non sit caussa aut conditio prærequisita vt sit, non potest in illo priori concipi τὸ *erit*: ergo in eo signo nec est futuritio, necnon futuritio, quia neutra est caussa rei vt futuræ.

Respondeo Secundò, etiamsi concedamus 49 antecedens, scilicet prius ratione esse Deum *Solutio secunda, dando esse priorem & tunc.* voliturum quàm volentem, seu volitionem esse futuram respectu caussæ, aut quasi caussæ ipsius, nempe respectu Dei, quia volitio comparata cum caussâ, est posterior, negandam tamen consequentiam; scilicet, eam etiam esse posteriorem respectu scientiæ de illâ: nam scientia est etiam posterior naturâ ad ipsam futuritionem, non verò in eodem signo naturæ, vt etiam *Ad summum scientia esset simul cum ipso actu;* aduersarij fatentur: ergo quia futuritio est prior ratione quàm ipsi actus, non sequitur scientiam futuram priorem, sed vt summum simul naturâ cum actu: sicut enim post signum futuritionis sequitur scientia, ita etiam post idem signum sequitur immediatè res ipsa: ergo sciẽtia & res sunt simul ad summum post futuritionis signum, non verò scientia prior quàm res. Dixi *vt summum*, quia absolutè scientia est poste- *simpliciter tamen est posterior, quia pendet ab effectu.* rior, pendet enim ab eis decretis, non è contrario, iuxta dicta suprà: vnde, licet effectus sit futurus respectu caussæ, quia ab eâ pendet; non tamen est futurus, sed potiùs prior respectu scientiæ, quia ab eâ non pendet, sed potiùs è contrario, scientia ab eo effectu. *Ad confirmationem responsio.* Ad confirmationem de propositionibus contradictoriis, respondeo, eas non posse de Deo in eo priori 50 rationis formari, quia ea prioritas est caussalitatis; formatio autem earum propositionum non pertinet ad rationem caussæ volitionis diuinæ.

Obiectio secunda. Secundò arguunt, Prius est decretum secundùm se, quàm in æternitate: ergo cognitio de illo decreto non pendet ab existentiâ illius in æternitate. *Solutio. Non potest concipi decretum vt existens, nisi in æternitate.* Respondeo, falsum esse antecedens, vt in fine numeri præced. ostendi, quia decretum diuinum, si existat, necessariò existit in æternitate; sicut in sententiâ distinguẽte durationem, non est prius in duratione A. v.g. existere, quam existere in hoc instanti A. quia illi est per suammet essentiam alligata: ergo decretum diuinum vt diuinum, nequit cognosci nisi existens in æternitate.

Obiectio tertia. Tertiò, quia ante decretum absolutum vocandi hominem, scit Deus quid homo esset facturus, si vocaretur; ergo & antequam ipse *Sciret Deus quid sit voliturus, priusquam velle[t].* aliquid decernat, scit, quid esset facturus ipsemet Deus sub conditione suæ infinitæ bonitatis, cumque hæc bonitas absolutè existat, absolutè etiam sciet quid sit voliturus, priusquam velit. *Solutio. Deus non scit conditionatè decreta sub necessariis conditionibus.* Admisso antecedenti negatur consequentia, tum quia (vt dicam infrà) non habet Deus scientiam conditionatam de suis decretis pendentibus à conditionibus necessariis, qualis illa est; tum quia etsi eam haberet, non esset prior naturâ aut ratione quàm ipsa decreta: nullo enim modo talis scientia est caussa vel vtilis, 51 vel necessaria ad decreta; secùs est de scientiâ mediâ nostrorum actuum, quia hæc est, vt dicemus infra, vtilis vt Deus hominem producat, licet necessaria non sit simpliciter.

Obiectio quarta. Quartò, priùs ratione cognoscit Deus suum decretum, vt possibile, quàm illud habeat: ergo *Solutio. Deus debet nosse decretum possibile vt illud habeat, non autem futurum.* etiam priùs illud cognoscet vt futurum, quàm illud habeat. Respondeo; negatâ consequentiâ: nam cognitio possibilitatis est necessaria vt Deus habeat illud decretum, vnde eo ipso est prior ratione: at cognitio illius, vt futuri, non est

est caussa futuritionis (vt dictum est) ergo neque est prior ratione.

Arguunt quintò. Saltem potest dari prioritas logica. Exemplum in animali, quod est prius homine. Quintò, potest esse prioritas logica, quæ vocatur à subsistendi consequentiâ, non fundata in caussalitate & dependentiâ, ergo fundamentum suprà positum à nobis corruit. Patet antecedens: nam homo dicitur posterius animali, cùm tamen animal non causset hominem, nec habeat independentiam animalitas hominis ab ipso homine. Respondeo, hoc argumento probari nostram sententiam: nam animal, quod dicitur prius homine, non supponitur pro animali in specie, id est pro animali homine, sed pro animali vt sic; hoc autem est independens ab homine: potest enim esse animal, etsi non sit homo, non è contrario: ergo hæc etiam prioritas fundatur in independentiâ, sicut suprà diximus: ergo cùm scientia non sit independens à decretis, non poterit esse prior illis, nec quidem hac prioritate logicâ.

52 *Solutio. Etiam hæc prioritas requirit independentiam.*

Secunda solutio. Non est prior scientia prioritate in subsistendi consequentiâ. Secundò respondeo, etsi non esset in exemplo posito independentia, adhuc pro sententiâ aduersâ nihil inde inferri: nam neque prioritate in subsistendi consequentiâ est prior scientia Dei, quàm ipsius decreta. Non enim potest affirmari scientia existens, nisi etiam affirmentur decreta, sicut potest affirmari animal non affirmato homine.

Ex his ergo clarè constat, nullo modo posse scientiâ de decretis existẽtibus esse naturâ, aut ratione, aut subsistendi consequentiâ priorem ipsis decretis, sed è contrario esse posteriorem.

53 *Secunda conclusio.* SECVNDA CONCLVSIO. Scientia de decretis existentibus, quæ habetur mediatè ex scientiâ mediâ, & ex conditione absolutè existente, v. g. antequam Deus aliquid velit circa damnationem Iudæ, nouit, quòd si ille peccauerit, damnabitur ab ipso Deo; & consequenter quòd volet illum damnare, posteà videt illum peccare, quæ duo sunt ante absolutam voluntatem illum damnãdi; & in quibus Deus cognoscit per virtualem discursum, sicut suprà diximus de nostris actibus, se decreturum illum damnare. Hæc, inquam, scientia non est posterior ratione ipso decreto. Patet clarè: quia hæc scientia non nititur futuritione ipsius decreti, sed connexione medij cum ipso decreto: & sicut hæc connexio est prior decreto, ita medium huius scientiæ est prius decreto ipso. sunt ergo & scientia, & decretum naturâ & ratione concomitanter, quatenus ambo prodeunt immediatè & necessariò ex eodem medio, scilicet ex illâ scientiâ mediâ, & ex conditione absolutè existente.

Scientia de decreto existente, orta ex scientiâ mediâ & conditione absolutè existente, non est posterior illo.

Obiectio: Futura sunt obiectum huius cognitionis, ergo debent eam præcedere. Contra hanc conclusionem obiiciunt nonnulli, eam scientiam eo ipso quòd terminetur ad futura, debere esse posteriorem illis, quia terminus est prior re terminatâ, ergo falsa est nostra conclusio. Nego antecedens: nam obiectum, vt præcisè terminet cognitionem, non est necessum vt eam antecedat, sicut neque vt effectus terminet actionem, est necessum vt illam antecedat; ergo in tantum obiectum debet præcedere, inquantum est motiuum, quodammodo inferens cognitionem. cum ergo huius cognitionis mediatæ motiuum nõ sint ipsa decreta, sed eorum cõtinentia in caussâ, vel quasi caussâ; inde est, vt non ipsa in se, sed eorum continentia debeat præcedere scientiam: sicut quando Deus in igne, & in aliis caussis necessariis, cognoscit futurum effectum; hæc cognitio nõ est posterior futuritione, sed post continentiam determinatam futuritionis in caussâ ipsâ.

54 *Contrà: Obiectum vt motiuum, non vt terminus præcedit scientiam. Decreta hîc non mouent, sed eorum continentia in voluntate.*

Replica. Scientia pendet à decretis: Solutio: non secundùm se sumptis, sed vt contentis in voluntate. Vrgebis vlteriùs, Decreta non dependent ab hac scientiâ, & scientia dependet à decretis, ergo adhuc scientia hæc est posterior ratione, decretis. Respondeo, scientiam hanc non dependêre à decretis in semetipsis, sed vt contentis in caussâ; vnde posterior est quàm continentia ipsorũ, nõ tamen ipsis decretis, à quibus solùm pendet præcisè, vt à termino; terminus autem vt talis, non est prior respectu ipso. quod facilè declaratur: si enim rogemus, cur Deus nouit futuram calefactionem ex igne? non rectè respondetur, Quia futura est ipsa calefactio (loquor de scientiâ mediatâ) sed quia continetur determinatè calefactio in igne cognito à Deo: ergo non ipsa calefactio, sed eius continentia est prior ratione quàm scientia de illâ.

Hæc scientia nec etiam est prior decretis. His probatur scientiam non esse posteriorem decreto, non tamen ideò est prior: quia nec est caussa, nec aliquid prærequisitum ad decreta: & licet habeatur ex medio quodammodò antecedente ipsa decreta; quia tamen post illud medium tam citò sequuntur decreta quàm scientia, non est hæc prior illis, vt absolutè futuris; quo sensu hîc loquimur: nam decreta vt futura conditionatè, sunt priora subsistẽdi consequentiâ seipsis vt futuris absolutè, & consequenter erunt priora quàm scientia de absolutâ futuritione, vt infrà docebo vniuersaliter de omni futuritione conditionatâ, respectu status absoluti.

DISPVTATIO VIGESIMAPRIMA.

De scientiâ mediâ, seu conditionatâ.

1 *E scientiâ mediâ pendet prædestinatio & gratia.* VIx vlla præsenti sæculo celebrior quæstio in scholis agitur, quàm sit hæc, vtpote à quâ pendet tota ferè materia de prædestinatione, & gratiâ Dei. De eâ tam multa eruditè, & ingeniosè nostri Scriptores edidêre, vt nihil amplius desiderari posse videatur. Ne tamen ea nostris desit scriptis, breuissimè & substantialiter comprehendemus, quæ ab eis fusè tradita sunt; si quid verò notandum, aut specialiter addendum occurreret, illud non omittemus.

SECTIO I.

Status quæstionis, & quædam supponuntur.

Nota primò. OBIECTVM aliquod dupliciter dici potest futurum; vel absolutè, quia & ponentur omnes caussæ, à quibus ea futuritio pendet, & ipsa illas simpliciter comitabitur. de his futuris egimus disp. præcedenti. Vel conditionatè. Sunt autem futura conditionatâ; quorum existentia non affirmatur absolutè, sed dependenter ab aliquâ conditione: sicut v. g. dico, *Si cras me rogaueris, faciam hoc*; ego non affirmo absolutè

Futurum vel est absolutè, vel conditionatè futurum.

solutè me id facturum, sed tantùm casu, quo ea conditio ponatur; ideò dicitur futuritio cõditiona-
2 ta: de his autem instituitur tota præsens quæstio, an hæc futura à Deo cognoscantur? Adhuc tamen oportet aduertere, conditionata hæc, etsi communiter vocentur *futura*; non tamen necessariò esse sola futura: si enim ego hodie loquerer de hesterna die, & dicerem, *Si heri me rogasses, dedissem tibi librum*, non potest iam hodie ea donatio vocari futura sub conditione, sed præterita sub conditione, id est, quæ fuisset si posita esset conditio, quod noto præcipuè propter aliquot ex nostris, cum quibus inferiùs agam, qui ex acceptione rigorosa & grammaticali eius vocis *futura*, negarunt Deo scientiam mediam de suis actibus, quos habuisset ab æterno, si posita fuisset hæc aut illa conditio: de quibus etiam non minùs quam de nostris actibus liberis dubitari potest, an noscantur à Deo.

Ad futura conditionata etiam spectant, quæ nunquam sunt, sed esse potuissent, si poneretur conditio.

Secundò oportet notare, conditionata hæc tam futura quam præsentia quàm etiam præterita, posse esse quadruplicia. Prima, in quibus conditio necessariò infert rem ipsam, v. g. si applicueris ignem stupæ, comburet illam: nam combustio stupæ sequitur necessariò ex applicatione ignis. Secunda, quando conditio non infert necessariò effectum, non tamen est disparata cum illo, vt quando dico, *Si pauper petierit eleemosynam, dabo illi*: non infertur necessariò ex eo quòd petat, me daturum: possum enim eam negare; at illa petitio est aliquo modo caussa, vel tanquam conditio conducens, vt dem eam
3 eleemosynam. Tertia sunt omnino disparata, vt, *Si Turca dormierit; ego ero doctus.* Quarta denique habent omnes conditiones ferè secundorum, nisi quòd ponantur in materiâ impossibili, v. g. *Si chimæra esset rationalis, & aliquis pauper ab eâ peteret eleemosynam, daréine illi?* De primis conditionatis nulla penitus est difficultas: omnes enim admittunt ea cognosci certò & infallibiliter à Deo, imò a creaturâ, a nobis, ab Angelo, eo ipso quòd noscatur natura rei illius, quæ pro conditione apponitur. Tota ergo difficultas ad secunda ea conditionata reducitur, etsi de aliis duobus aliqua etiam leuis sit, ideo illam in sectionem vltimam remittimus.

Nota Secundò. Conditio est quadruplex. Prima, quæ necessariò rem infert. Secunda, quæ aliquo modo conducit. Tertia, disparata planè. Quarta, in materia impossibili.

Huc solùm pertinet conditio secundo modo sumpta.

Tertiò nota, scientiam horum conditionalium vocatam à suis auctoribus mediam, inter scientiam simplicis intelligentiæ & visionis: nam illa cognoscit creaturas formaliter vt purè possibiles, visionis verò vt absolutè existentes. Hæc verò de quâ agimus cognoscit aliquod medium, plus scilicet quàm possibilitatem; minùs tamen quàm absolutam futuritionem, id est, futuritionem casu quo poneretur ea condi-
4 tio: ideo vocata est media. In hoc autem nomine Thomistas scandalizatos, quasi nostri dixerint, diuisionem scientiæ in scientiam visionis & simplicis intelligentiæ, non esse adæquatam, ideóque debuisse addi tertium aliquod membrum, scilicet, scientiam mediam; cuius obiectionis occasione, fuse nostri aliqui disputant, an ea diuisio sit adæquata, præsertim autem P. Herize, qui refert Molinam, Suarium, Vasquez & alios nostros affirmantes. Verùm Vasquez disp. 67. cap. 4. ad finem, magis inclinat, vt dicat esse inadæquatam, & scientiam mediam esse tertium membrum. Molina verò asserit, omnia obiecta his duobus membris comprehendi; at per hoc non fit eam diuersitatem esse adæquatam: nam scientiæ non solùm ex obiectis, sed & aliunde differre possunt: & specialiter de his ostendam disp. sequenti.

Nota Tertiò. Scientia dicitur media, quòd cognoscat aliquod medium inter possibilitatem puram, & futuritionem absolutam.

Malè habet Thomistas, quòd diuisio scientiæ in visionis, & simplicis intelligentiæ, non sit adæquata. Quæ putent esse inadæquatam.

Explicatio Molinæ, omnia obiecta his duobus membris comprehendi.

Ego in hac quæstione, quæ est de solâ voce, censeo Primò, si ratione obiecti scientiæ hæ præcisè deberent diuidi, nec quidem in scientiam visionis & simplicis intelligentiæ diuidendam scientiam Dei: nam sola scientia simplicis intelligentiæ comprehendit omnia obiecta, nec quidquam ex parte obiecti videtur per scientiam visionis, quod notum non fuerit per alteram, vt disp. sequenti fusiùs probabo. Secundò iudico, diuisionem hanc non fieri ex diuersitate obiectorum, sed ex variis statibus obiecti (liceat nunc sic loqui, antequam explicem, quid sit possibilitas) vnde vlteriùs confirmo, quod suprà insinuaui, non esse adæquatam eam diuisionem in visionis, & simplicis intelligentiæ, sed debere hanc mediam addi: nam futuritio conditionata neque est sola possibilitas rei, nec est futuritio absoluta, sed quid medium; illa autem est cognoscibilis; ergo debet esse alia scientia præter eas duas. Et tandem in hanc conclusionem consensit Herize suprà: & suppositâ possibilitate huius scientiæ, res est certa, nisi velis facere quæstionem de nomine & mediam comprehendere nomine scientiæ visionis, eò quòd terminetur vltra possibilitatem ad existentiam ipsam. An autem scientia media sit necessaria, & quomodo, dixi suprà, agens de diuisionibus scientiæ in communi.

Ratione obiecti hæ duæ scientiæ non differunt. 5

Sed ex variis statibus obiecti. Primus status, obiecti possibilitas. Secundus, futuritio absoluta. Tertius, futuritio conditionata.

Vt diuisio sit adæquata, debet addi scientia media.

Quartò noto, etiam de ipsis actibus liberis Dei, quos haberet in alio ordine rerum, positâ hac aut illâ conditione, dubitari posse an noscantur, vt & suprà insinuaui, & inferiùs decidetur quæstio.

Nota Quartò: Etiam de Dei actibus hac scientiâ agit.

Quintò & vltimò noto, duplicem posse hîc adhuc circa hæc omnia esse quæstionem; vnam, an ea conditionata noscantur à Deo? Alteram, an in seipsis? an verò in prædeterminatione aut volitione aliquâ Dei determinatâ de ipsis? Prima quæstio est propria huius loci; ideo de illâ primo loco, secundam breui tangemus, quia aliò spectat, vt infra insinuabo, & non volo (vt sæpè dixi) miscere quæstiones.

6 *Nota Quintò. Duplex de omnibus his fit quæstio.*

SECTIO II.

Datur talis scientia.

PATER Molina primus hanc scientiam expressè in Deo esse fuse probauit. Quia verò ab homine e Societate videbatur inuenta, multi conspirarunt contra illam, eámque in Deo reperiri negarunt: postea verò ex iis non pauci rem meliùs considerantes, Patrum & Scripturæ testimonia attentiùs legentes, vim ac momenta rationum pro ea adstruendâ perpendentes, ei tandem subscripserunt. Ne verò viderentur manus dedisse, eam constituerunt in alio diuerso medio, quod (vt paulò antè dixi) pertinet ad aliam quæstionem; alio etiam nomine vestiuêre, de quo non multum est curandum. Ergo dari in Deo talem scientiam, fusè & clarè à nostris probatur, plurimis Scripturæ testimoniis. 1. Regum 23. consuluit Dauid Deum, an, si maneret Ceilæ, venturus esset Saül ad ipsum capiendum: & an, si veniret Saül, Ceilitæ ipsum Dauidem tradituri essent. Et Deus vtrique respondit affirmatiuè; ergo Deus ea futura conditionata certò nouerat; quæ tamen absolutè futura non erant: ob eam enim responsionem Dei, Dauid non mansit Ceilæ, ne veniret in manus Saül.

P. Molina primus scientiam mediam expressè docuit.

7 *Datur scientia media in Deo. Primò probatur ex Scripturâ.*

S Respondent

Responsum Theoristarum de conjecturali scientiâ. Respondent aliqui Deum solùm coniecturaliter ea sciuisse. Sed contra Primò, *Contra Primò, ex D. Hieronymo: ex D. Augustino.* quia (vt ait D. Hieronymus in cap. 26. Ieremiæ) verbum ambiguum *forsan*, Maiestati diuinæ non potest conuenire: ideò docet, si quando ponitur in Scripturâ, id fieri, vt nostro modo loquendi Deus videatur accommodari. Idem docuit Augustinus. Ecce ergo Patres, etiam quando expresè ponitur verbum *forsan* in Scripturâ, propriè illud relegant à Deo, illi è contrario volunt idem verbum Deo tribuere, etsi non ponatur in Scripturâ.

8 *Contrà Secundò.* Contrà Secundò, quia Dauid coniecturaliter benè sciebat venturum Saül, quippe qui eum per siluas & montes perpetuò quærebat; aliquid ergo amplius quæsiuit à Deo, quàm coniecturam, ergo certitudinem.

Alia testimonia Scripturæ. Idem ostenditur ex libro 3. Regum cap. 11. *Non ingrediemini ad mulieres alienigenas: certissimè enim auertent corda vestra.* Ecce ibi Deus præclusit solutionem de coniecturâ, per particulam *certissimè*, nisi velint dicere eam significare idem quod *forsan*. 4. Reg. cap. 2. Elias ad Eliseum: *Rem difficilem postulasti; attamen si videris me, quando tollar à te, erit tibi quod postulasti; si autem non videris, non erit:* vbi duplex euentus liberè ex conditione proueniens proponitur. Ezechiel. 3. *Si ad illos mittereris, illi audirent.* Lucæ 10. & Matth. 11. *Væ tibi Corozaim, væ tibi Bethsaida, quia si in Tyro & Sidone factæ fuissent*, &c. Multa alia similia loca possunt ex Scripturâ, pro scientiâ mediâ adferri, hæc sufficiant.

Secundò probatur ex Patribus. Probatur Secundò ex Patribus, qui sæpè Deo hanc scientiam tribuunt, vel supponunt pro certo, in illo esse. Augustinus enim sæpè docet

9 Deum multos homines, de quibus sciebat, quòd, si diutiùs vixissent, essent peccaturi, permisisse tamen illos diutiùs viuere; alios verò è contrario, de quibus idem sciebat, è medio sustulisse, iuxta illud Sapientiæ 4. *Raptus est, ne malitia mutaret intellectum eius.* Ita habet lib. 2. de Bono perseuerantiæ cap. 9. item de Prædestinat. Sanctorum cap. 14. & alibi sæpè. Nyssenus apud Patrem Vasquez disp. 67. num. 7. clarissimè in Deo hanc scientiam adstruxit, & tam certam, quàm de præteritis rebus. quod ipsum docuit Porphyrius, quem refert & sequitur S. Cyrillus lib. 3. contra Iulianum.

Variæ quæstiones SS. PP. in quibus supponunt dari scientiam mediam. Prætereà, si Patres non supponerent, esse in Deo hanc scientiam, cur disputarent, quare Deus creauerit Angelos, quos sciebat malos futuros? cur Adamum, quem sciebat lapsurum, si crearetur? cur Iudam elegerit, quem sciebat futurum proditorem, si eligeretur? Procul dubio si Deus ante electionem nihil sciuisset, stulta fuisset Patrum interrogatio: si enim per scientiam solam visionis id sciuisset, cùm ea iam necessariò supponat futurum obiectum absolutè, idem fuisset, quærere, cur Deus sciens eos malos futuros, eos creauerit? ac quærere, cur sciens se illos absolutè creaturos, illos creauerit? quæ est stulta prorsus

10 quæstio. Nec potest responderi, Patres, quando *Patres non intelliguntur de externâ executione creationis.* dicunt, cur creauerit Angelos, quos sciebat malos futuros? loqui de externâ creatione, quæ est post scientiam absolutam, & nihil eos de scientiâ mediâ cogitasse. hoc, inquam, responderi non potest, quia in hoc sensu interrogatio Patrum fuisset planè impertinens, ac æquiualeret huic, *Cur Deus in tempore creauit, quos efficaciter creare decreuerat?* cuius solutio ex terminis patet, scilicet, quia Dei volitio efficax necessariò impletur. & in hoc sensu, ea solutio independens est ab eo puncto de peccatis; siue enim peccaturi essent, siue non, eodem modo locum haberet.

Tertiò probatur communi omnium sensu. Tertiò probatur nostra sententia ex communi omnium ferè hominum sensu. Nihil enim in ordinario sermone frequentius apud omnes etiam ipsos aduersarios (dum tamen de hac scientiâ sub nomine mediæ non recordantur) quàm eam ponere: dum enim quærimus, an ille daret mihi hoc, si peterem? Respondetur communiter, Deus scit; 11
an, si Adamus non peccasset, futura essent alia peccata? vel Sacramenta? vel incarnatio Christi? Deus scit. Vbi nota, has quæstiones, sub conditione carentiæ peccati Adami, ab ipsis aduersariis disputari, & partem contradictoriam ab illis, vt veram defendi; & tamen Deo nolunt tribuere scientiam, quam ipsi se putant habere.

Quartò, probatur ex futuri veritate. Quartò probatur, quia si posito auxilio Petrus absolutè conuertitur, ergo verum fuit, quòd si poneretur auxilium, conuerteretur. Cuius ratio à priori est eadem, quæ de futuris absolutis. Sicut enim dicimus, posito absolutè auxilio, necessum est, vt vna pars contradictionis determinatè existat, quia voluntas non potest manere suspensa, nec inter esse, & non esse, datur medium: ita etiam necessum est vt, si poneretur auxilium, vna pars determinatè ponenda esset ex contradictoriis, hæc vel illa: habent ergo hæc futura determinatam veritatem non minùs, quàm absoluta, & consequenter sunt à Deo cognoscibilia.

Omitto alias rationes desumptas ex prouidentiâ diuinâ, quæ videtur hanc scientiam requirere: 12
facilè enim respondebunt aduersarij, talem prouidentiam, qualem nos cum hac scientiâ adstruimus, esse impossibilem, quia & scientia impossibilis est; tamen quasi à posteriori rectè inde confirmatur. Quia per hanc scientiam facilè conciliantur libertas nostra, & infallibilitas diuinæ prædestinationis, & fauor singularis Dei erga prædestinatos, quæ sine hac scientiâ non cohærent cum libertate, vt suo loco dicemus. Valdè autem æstimanda est ea doctrina, quæ facilem ac planam viam ostendit, ad grauissimas Theologiæ difficultates superandas.

Consentiunt omnes Societatis scriptores. Auctores Scholasticos pro hac sententiâ non refero: nam in primis quotquot ex Societate scripsere, eam defendunt. Alios etiam multos apud nostros inuenies citatos; è Dominicanis ipsis *Dominicus Soto è Dominicanis eadem sententia.* Dominicus Soto lib. 3. Summularum cap. 8. expresè eam concessit Deo, licet non sub nomine scientiæ mediæ, quod, vt dixi, parum facit ad rem. Videatur P. Herize disp. 1. cap. 1.

SECTIO III.

In quo hæc futura noscantur.

HÆc difficultas, vt suprà tetigi, ferè aliò videtur spectare: si enim interrogemus, an 13 *Aliò spectat hæc difficultas.*
Deus cognoscat, quid ego in tali occasione facerem, si Deus me vocaret, & daret mihi prædeterminationem physicam? facillimè respondetur.
Prima conclusio. Primò, si ea prædeterminatio coniungi non potest cum carentiâ operationis, prout Patres Dominicani docent, Deum omnino certò noscere *Si daretur prædeterminatio, in ea certò Deus prasciret effectum.* ea futura. Vnde non possum non mirari, scientiam hanc fuisse ab vllo ex illis negatam; cùm enim ipsi omnes eam prædeterminationem agnoscant; & euidens sit eâ datâ secuturum effectum, non video, quomodo Deum id non agnoscere affirmarint, cùm ego ipse euidenter sciam, *Si Deus me prædeterminaret, amarem.*

Secundò

Secunda conclusio. Scientia media non potest fundari in prædeterminatione.

Secundò dicendum est, hanc scientiam non posse in eâ sententiâ fundari: nam, vt sæpè insinuaui, non possunt tales prædeterminationes, illæsa arbitrij nostri libertate, concedi; quòd autem prædeterminationes libertatem nostram manifestè lædant, non est huius loci. Ideò nolo hac de re vel verbum dicere.

Tertia conclusio. Scientia media non potest fundari in voluntate efficaci antecedente.

Quæ de prædeterminationibus supponuntur, debent eodem modo intelligi de voluntate Dei omnino antecedenti, & omnino efficaci; in quâ nonnulli Thomistæ dicunt futura hæc conditionata cognosci. Et licet agere contra voluntatem hanc efficacem, non videatur prohibitum, quia hæc est independens à prædeterminationibus,

14 & omnes Scotistæ illam defendunt, etiamsi prædeterminationes negent, & aliqui ex nostris concomitantem saltem dicunt esse necessariam; nihilominùs tamen propter affinitatem cum prædeterminationibus, & quia hîc non est eius locus, tantùm breuiter dicam, re ipsâ eandem esse difficultatem eius volitionis, quoad punctum difficultatis, ac de prædeterminationibus. Nam ideò præcisè asserimus, prædeterminatione tolli libertatem, quia est suppositio antecedens, quæ penitus non est in nostrâ potestate, non magis quàm non fuit in mea potestate creari; eâ autem positâ, necessariò debet habere actum, ergo non habeo illum liberè: nam ad hoc requiritur, vt fuerit in meâ potestate illum non habere; non autem fuit vllo modo, quandoquidem nec impediendo prædeterminationem, nec eâ habitâ, non operando, potui effectum impedire. dicimúsque argumento non satisfieri per hoc, quòd in sensu diuiso prædeterminationis, id est, si caruissem prædeterminatione, potuerim non operari: nam cùm ea carentia prædeterminationis non fuerit in meâ potestate, non me iuuat, vt fuerit in meâ

Probatur Primò, à paritate prædeterminationis.

Ostenditur difficultatem de prædeterminationibus, esse voluntati efficaci communem.

Argumentum contra prædeterminationes.

15 potestate carere operatione; non secùs, ac si quis independenter omnino à suâ voluntate fuisset inclusus in carcerem, quem perfringere, aut alio modo inde exire nullatenus posset, non posset etiam sine dubio dici liberum ei esse exire, aut non exire; aut non magis quàm cæco à natiuitate, non est liberum videre, etiamsi in sensu diuiso, id est, si non fuisset cæcus, potuisset videre.

Applicatur contra voluntatem efficacem Dei omnino antecedentem.

Hoc argumento reiiciuntur prædeterminationes, quod eodem modo meo iudicio vrget contra voluntatem efficacem Dei omnino antecedentem: nam & illa est simpliciter necessaria, & non est in mea potestate efficere, vt sit, aut non sit; & eâ positâ tam non potest non esse effectus, quàm posita prædeterminatione: nam volitioni Dei efficaci, nec diuinitus resisti potest. quod autem sit extrinseca, prædeterminatio verò intrinseca voluntati, vt respondere solent Scoti-

16 stæ, non eleuat argumenti vim, quæ non desumitur ex ratione intrinseci, aut extrinseci; sed ex eo, quòd nec possim eam habere aut impedire, nec eâ positâ, possim non operari; aut è contrario, eâ non existente, operari. quæ duo tam propriè & rigorose reperiuntur in eâ volitione Dei, quantumuis extrinsecâ, quàm in prædeterminatione intrinsecâ: ergo tollet libertatem non minùs, quàm prædeterminatio.

Secundò, probatur tertia conclusio.

Secundò probo illam conclusionem, scilicet scientiam mediam non posse vniuersaliter fundari, vt in medio, in volitione efficaci Dei, quæ actu existat; & admitto nunc, non tolli per illam nostram libertatem: rogo enim, an de facto existant in Deo omnes volitiones, quas haberet in hoc & in illo ordine rerum, an non? Si dicas non existere, ergo Deus cognoscit volitiones suas efficaces, quæ de facto non dantur; sed darentur in hoc, vel in illo ordine rerum: illas autem non cognoscit in aliis volitionibus existentibus, nam obiiciam idem de illis. Secundò, & dabitur processus in infinitum, ergo illæ noscuntur in se, seu in futuritione suâ conditionatâ, & non in aliquâ existente volitione: ergo eodem modo debet dici, cognosci nostros actus liberos futuros sub conditione, sine alio medio in seipsis.

Deus suas efficaces voluntates conditionatè futuras, vt sic in seipsis videt.

Quòd si dicas, eos actus omnes existere etiam nunc de facto in Deo, & in eis cognosci nostros futuros: clarè reiicieris Primò, quia incredibile videtur, Deum de facto habere iam omnia decreta, quæ potest habere in omni rerum serie possibili, v. g. iam decreuisse, Si alium mundum ego voluissem creare, volo iam vt in eo fuissent tot folia arborum, tot pulices, tot guttæ aquæ, &c. si verò alia esset series, volo iam, vt tunc essent, non tot, &c. & sic discurrendo per infinities infinitas combinationes rerum imaginabiles; quis autem non iudicet meritò absurdum esse, eas volitiones omnes de facto in Deo ponere? sed de hoc redibit sermo infrà, disp. de voluntate, sect. 1.

Solutio aduersariorum Reiicitur Primò.

17 *Non habet actu Deus omnia decreta pro omni ordine rerum possibili.*

Secundò repugnant omnia ista decreta simul: multa enim ex illis sunt inter se contraria. Poterat enim Deus in illâ eâdem serie velle hoc, vel velle contradictorium, v. g. si existeret Petrus, poterat Deus illum vocare velle, poterat nolle vocare; non potest autem vtrumque simul velle: at de facto non solùm noscit quid facturus esset Petrus, si Deus illum vocaret: sed quid si non vocaret, quia sub vtraque conditione est aliquid futurum: ergo non potest vtrumque noscere in eis decretis actu existentibus: non enim Deus de facto habere potest, Volo & nolo vocare Petrum: ergo quando noscit, quid ille fecisset, si voluisset Deus, & quid, si Deus noluisset: non cognoscit id in eâ volitione, aut nolitione actu existente, ergo in ipso actu futuro Petri. Dic ergo idem de cæteris omnibus futuris conditionatis.

Reiicitur Secundò. Aliqua Dei decreta contraria sibi essent.

18 *vel Deus vnam tantùm partem contradictionis vellet.*

Tertiò ea solutio reiicitur: quia si ex voluntate efficaci, quam de facto Deum dicis habere, proueniet, vt v. g. Tyrij & Sidonij essent conuertendi, si ea signa facta fuissent in illis, quæ in Bethsaidâ: facile Christo arguenti respondissent Bethsaiditæ, Cur nos reprehendis? habeas voluntatem efficacem de nostrâ salute; & tunc conuertemur sicut & Tyrij. Huic obiectioni responderent fortè aduersarij, in nostris principiis eandem esse difficultatem: nam etiam conqueri poterant Bethsaiditæ, quòd non sit illis datum auxilium congruum. Verùm hæc euasio facilè præcluditur: nam respondere illis poterat Christus, Non do vobis minus, quàm illis dedissem: facite vos, vt hæc vocatio sit congrua, hoc enim in vestrâ est potestate. at quòd Deus non habuerit volitionem efficacem, non fuit in potestate illorum, vnde meritò excusari poterant, ex defectu illius.

Reiicitur Tertiò.

Nam impœnitens dicet, Non conuertor, quia non vocor efficaciter.

19

Vltimò reiicitur ea solutio, quia locum non habet in actibus liberis conditionatis Dei, de quibus infrà dicemus, etiam ab eo cognosci.

Reiicitur Quartò, ex actibus liberis Dei conditionatis.

Dicendum ergo est, hæc futura cognosci in seipsis immediatè, eodem planè modo, quo de absolutis suprà docuimus: licet enim futuritio conditionata nihil sit de præsenti, non tamen propterea non est in se cognoscibilis: nam obiectum, vt cognoscatur actu, non necessariò petit actu existere: sufficit enim vel fuisse, vel fu-

Concluditur, futura conditionata, æquè vt absoluta, cognosci à Deo.

turum eſſe; cúmque intellectus diuinus ob ſuam infinitatem extendatur ad omne cognoſcibile: & per ſe ſit ſpecies omnium obiectorum, eo ipſo eſt etiam cognoſcitiuus illorum eo modo quo illa ſunt; ſi futura ſunt abſolutè, cognoſcit illa vt talia; vt conditionatè verò futura, ſi hoc præciſè modo futura ſupponuntur.

SECTIO IV.

An actus liberi Dei cognoſcantur per ſcientiam mediam.

20 *P. Molina negat Primò, quia Deus ſuam voluntatem non ſupercomprehendit. Item Pater Becanus. Reiicitur Molina:*

PATER Molina 1. p. diſp. 15. in Concordia diſp. 49. & 50. docens, Deum futura libera, actus v. g. creatos noſtros, non cognoſcere in ſe, ſed in ſupercomprehenſione voluntatis creatæ eo ipſo docet, eum non poſſe cognoſcere vllum actum ſuum liberum antequam ſit, quia ſuam voluntatem non ſupercomprehendit. Refertur etiam pro eâdem ſententiâ noſter Becanus tom. 1. Summæ Theolog. cap. 10. qu. 4. Verùm hoc Molinæ fundamentum alibi refutatum eſt, & oſtenſum non magis in actu primo noſtram voluntatem coniunctam eſſe cum actu libero determinatè futuro, quàm voluntatem diuinam: vnde quantumuis penetretur volũtas noſtra in actu primo, diſcutiatur, luſtretur, comprehendatur, & ſupercõprehendatur, non poteſt in eâ inueniri aliquid, quod dicat, *Determinatè hoc faciet.* Vrgeo hoc ex dictis à me ſuprà, Deus tam clarè noſcit ſuam naturam, quàm noſtram; quòd autem reſpectu noſtri dicatur ea cognitio ſupercomprehenſio, non prouenit ex maiori claritate, ſed ex eo quòd tam perfecta entitatiuè cognitio nõ exigitur à nobis, ipſe verò non ſe cognoſcit perfectiori cognitione, quàm petat. Hæc autem differentia planè non eſt ad rem: nam ex maiori claritate ſolùm debuiſſet prouenire, quòd in voluntate noſtrâ

ſiue ſit ſupercomprehenſio Dei, ſiue creaturæ, vtrobique nec iuuat, nec impedit cognitionem actuũ liberorum.

21 Deus operationem futuram liberam videret, non autem in voluntate Dei operationem ipſius: maior enim perfectio phyſica non conducit ad hoc; atqui, vt oſtendi, in claritate nulla eſt diuerſitas, ergo neque in penetratione effectus futuri.

Negat Secundò: quia tolleretur Dei libertas.

Poteſt Secundò argui pro eâdem ſententiâ: Quòd ſi Deus præſciret ſua decreta, non haberet libertatem: nam licet ego habere poſſim ſcientiam de alienis actibus liberis futuris, ſine præiudicio alienæ libertatis, non tamen de meis: ſi enim ego ſcio certò, me amaturum, non poſſum, accedente eo inſtanti, conari non amare, ergo neceſſariò amabo, ergo non habebo libertatem ad non amandum.

Nec ſcientia media Dei de actibus proprijs, nec de alienis tollit libertatem.

Reſpondetur communiter & benè, negando antecedens: nam ſiue in proprio, ſiue in alieno ſubiecto, ſemper ea ſcientia futurorum eſt poſterior naturâ, quàm ipſum exercitium libertatis, & conſequenter non tollit libertatẽ ipſius; vnde nullus negabit; caſu quo Deus in tempore eſſet incepturus velle aliquid, quod potuerit ab æterno noſcere, ſe voliturum hoc, aut illud, nec propterea adimeretur ei libertas: & de facto Chriſtus Dominus ab inſtanti conceptionis ſuæ habuit ſcientiam omnium eorum actuum quos habiturus erat, nec tamen proptereà fuit determinatus ad illos.

Chriſtus à primo inſtanti hanc ſcientiam habuit.

22 Vt autem hanc communem & veram ſolutionem meliùs intelligas (ſemper enim manet ſcrupulus ille, quomodo, ſi priùs tempore iam noui quid eſſem facturus, potero poſteà conari, non illud facere durante in me ſcientiâ illâ;) Vt, inquam, id meliùs intelligas, ſupponere debes libertatem meam in inſtanti B non lædi per id quod fuit in inſtanti A præcedenti. pone me in hoc inſtanti certò ſcire, quid ſim cras facturus, ante aduentum tamen diei craſtinæ me obliuiſci; tunc facilè intelliges, quomodo ſcientia hodierna non impediet meam craſtinam libertatem. Quod autem de hodierno inſtanti reſpectu craſtini dico, & facilè intelligis, eodem modo de duobus inſtantibus immediatis intelligendum eſt: ſi enim ſcio in inſtanti A, quid ſim facturus in inſtanti B; certè ſi in ipſo inſtanti B obliuiſcor, non poteſt mihi tunc nocere præcedens ſcientia. Ratio à priori eſt, quia libertas inſtantis A præciſè exercetur in inſtanti A: vnde quod tunc eam poteſt impedire, neceſſarium eſt vt tunc exiſtat, & præcedentia in aliis inſtantibus nihil penitus officere aut obeſſe poterunt.

Suppoſitio. Libertas inſtantis ſequentis non læditur per id quod fuit in inſtanti antecedenti.

Exemplum. Etſi heri certò ſciam quid ſim facturus, quomodo oberit ſcientia, ſi hodie obliuiſcor? Applicatio ad inſtantia. Ratio à priori. Quæuis libertas præciſè exercetur in ſuo inſtanti. Ampliùs explicatur.

Hoc ergo, quod omnino certum & euidens eſt, ſuppoſito, imaginare tibi, me de actu libero, quem producturus ſum in inſtanti C, habere ſcientiam in inſtanti A & B, hæc ſcientia vt huc uſque durans, & non tranſiens ad inſtans ipſum C, non me cogit ad operandum (vt benè antea tibi declaratum eſt) in ipſo autem inſtanti C ea ſcientia non eſt niſi poſterius natura ad operationem, quaſi (ſic tibi finge, vt clarè rem percipias) quaſi, inquam, in priori naturæ, quando exerceo meum actum, & meam libertatem, oblitus fuiſſem eius ſcientiæ; & nihil in eo priori cogitans, quid facturus eſſem, expedio meum actum, & meam libertatem, & tunc poſteriùs naturâ iterùm quaſi recordor, ac dico, *Ecce feci quod anteà noueram me facturum.* Quod eodem modo locum habet in Chriſto: nam licet ibi non ſit propria obliuio, ſicut nec eſt in nobis in caſu poſito: permiſi enim vt intelligeres meliùs ac ſi fuiſſet obliuio; eſt tamen verè & realiter præciſio illa, ſeu poſterioritas naturæ, vt ſcilicet in eo inſtanti priùs naturâ ſit operatio, quàm ſcientia de illâ. Vide ergo quomodo ea ſcientia non tollat libertatem.

23 In inſtanti quo liberè operor priori ſigno naturæ, habeo me ac ſi oblitus eſſem.

Non eſt quidem ibi propria obliuio, ſed eſt præciſio realis à ſcientiâ.

Confirmo hoc euidenter: ſcientia quam ego habeo de meo amore in eodem inſtanti, in quo exiſtit ipſe amor, ſeu cognitio diuina, quam ab æterno Deus habet de ſuo amore, non tollit mihi aut Deo libertatem: nec in hoc puncto vllus apprehendit difficultatem vllam, quomodo ſcilicet, licet in eodẽ inſtanti quo quis cadit, noſcat ſeu videat ſe cadere; non tamen per eam viſionem tollat ſibi libertatem; quia, licet ſimul tempore ſit ea viſio, eſt tamen poſterior naturâ. quod idem eſt de homine, aut Angelo, in eodem inſtanti quo amat, agnoſcente ſe amare. Inde ſic arguo, Ergo etiamſi hæc eadem cognitio fuiſſet in inſtantibus præcedentibus, non læſiſſet meam libertatem. Probo euidenter conſequentiam, quia exiſtentia eius cognitionis in præcedentibus, non me truſit aut coëgit in hoc inſtanti, vt ſuprà oſtendi. In hoc autem inſtanti non minus eſt ea viſio poſterior naturâ ad amorem, eò quòd tempore præceſſerit, quam ſi non præceſſiſſet; ſed tunc primò realiter incepiſſet; ergo ſi tunc incipiens non meam lædit libertatem, nec eam læſiſſet, licet heri incepiſſet. Hæc videtur valdè clara explicatio eius difficultatis, eſtque hæc doctrina pro multis materiis magnopere notanda.

Confirmatur eadem ſolutio, dum exercetur amor. Cognitio amoris exiſtentis non tollit libertatem:

24 quia licet ſit ſimul tempore, eſt tamen poſterior naturâ. Ergo etiam ſi illa cognitio in inſtanti antecedenti præceſſiſſet.

Duabus

Conclusio vera. Datur in Deo scientia media actuum futurorum conditionalium.

Duabus his rationibus pro sententiâ Molinæ solutis manifestè, CONCLVSIO nostra sit: Deus potest per scientiam mediam cognoscere suos actus, quos haberet, si hæc aut illa conditio poneretur, v.g. si alius mundus fuisset creatus, & in eo hic aut illi peccassent; scit Deus, ego talem

25 voluissem damnare, talem expectassem ad pœnitentiam, & sic de aliis omnibus ordinibus rerum possibilium. Hanc sententiam tenet P. Suarius in opusculis lib. 2. de scientiâ conditionatâ cap. 8. n. 6. Fonseca tom. 3. Metaphysicæ lib. 6. & recentiores communiter. Probatur ex dictis, quia eadem est ratio de actibus liberis Dei, quæ de nostris; ergo sicut nostri noscuntur à Deo per scientiam mediam, ita & proprij.

Hanc docent P. Suarius, P. Fonseca, recentiores. Probatio ex dictis.

Opinio negans Patris Herizæ.

Sed videamus quid recenter obiiciat P. Herize disp. 7. num. 57. cum nonnullis aliis. Arguit ergo sic, Decreta diuina non possunt esse futura respectu scientiæ, nec realiter, nec ratione: non realiter, quia decreta non possunt vnquam esse tempore posteriora, vt per se patet: non ratione; nam in eodem instanti semper est priùs ratione volitio, quàm scientia de illis: vnde nos fusè suprà probauimus contra P. Suarez, Deum non cognoscere sua decreta, vt futura, nec quidem ratione. Hoc tamen argumentum solâ confusione vocis *futura* videtur laborare; ideò in conclusione consultò abstinui ab eâ, & solùm dixi, *Cognosci per scientiam mediam ea decreta, quæ Deus habuisset in tali ordine.* Propterea etiam suprà num. 2. notaui, etsi communiter hæc conditionata dicantur sub nomine *futurorum*; posse tamen dici præterita, & præsentia sub conditione. Quo posito, respondeo, Deum noscere illa decreta non vt futura sub conditione, sed vt existentia sub conditione, id est, fuissent, si hæc aut illa conditio, &c. poneretur.

Obiectio illius: Decreta non sunt futura respectu scientiæ, ergo non cognoscis futura.

Vò futura confusè accipitur.

26

Responsio: Noscit Deus decreta sua, non, vt futura, sed existentia sub conditione.

Miror autem, quòd, cùm Herize num. 57. fateatur, Deum noscere ea decreta, dicat ea nosci per scientiam simplicis intelligentiæ: non enim solùm noscit Deus se potuisse habere ea decreta: hoc enim etiam noscit de eis decretis, quæ non extitissent; sed prætereà noscit, illa fuissent, si talis fuisset ordo rerum; ergo non possunt per scientiam solam simplicis intelligentiæ cognosci. nec video, quid clarius in hoc puncto esse possit. Ratio enim vniuersalis, quæ de nostris actibus, probat etiam de diuinis: illa enim propositio, *Hac volitio Dei extitisset, si fuisset hic ordo*; non minùs est vera, quàm in nobis, *Hic actus extitisset, si vocatus fuissem*; ergo tenenda consequentia, & eodem modo vtrobique discurrendum.

Non benè ostendit P. Herize, quomodo ea noscantur per scientiam simplicem.

Rogabis pro complemento, an per scientiam mediam, cognoscantur à Deo actus liberi ipsius, pendentes à conditionibus necessariò existentibus, v.g. quid Deus faceret sub conditione suæ bonitatis, quæ necessariò existit.

27 Respondeo cum P. Suario negatiuè, quia hoc pertinet ad cognitionem absolutam. quod sic explico: Deus non habet hanc cognitionem de se ipso, Hoc, & hoc facerem si essem Deus; cùm enim necessariò sit Deus, non apprehendit se Deum, quasi actu non esset, vnde aliter habet eam cognitionem, scilicèt, *Hoc ego, qui sum Deus, facio.* Idem ergo erit de sua bonitate: nam essentialiter tam est bonus, quàm est Deus. Quotiescumque ergo apprehenditur, *facerem si*; intelligitur aliqua conditio, quæ potuit abesse; apprehenditur tamen existens: si enim apprehenditur conditio existens, ergo & res sub eâ apprehenditur absolutè existens, vnde non debet dici *faceret*, sed *facit*: quia si verum sit, Si essem homo, facerem hoc: ergo cùm necessariò de facto sim homo, debet apprehendi *facio*, & non præcisè *facerem*.

Non cognoscitur à Deo per scientiam mediam actus liberi eius, pendentes à conditionibus necessariò existentibus. Deus sua necessaria non potest ponere sub conditione.

SECTIO V.

Respondetur aliquibus argumentis contra scientiam mediam.

PRIMÒ obiicitur Augustinus, qui dum explicat aliqua loca Scripturæ, quæ hanc scientiam videntur probare, ait, eam prædictionem in illis locis contentam, non fuisse dictam ex infallibilitate præscientiæ, sed iuxta pericula vitæ.

Obiectio Prima ex S. Augustino.

Respondeo facilè, ab Augustino non negari scientiam de his conditionatis; sed præscientiam, quæ præsentia propriè est in ordine ad res absolutè futuras. Augustinus enim negat eam præscientiam de his operibus quæ sufficiat, vt Deus moueatur, vel ad puniendum, vel ad præmiandum: agit enim contra Semipelagianos, qui hæc conditionata merita, vel demerita à Deo puniri, vel præmiari dicebant. Per hoc autem nullo modo negat Augustinus illa à Deo certò sciri; sed quia absolutè non sunt futura, non vult illa præsciri in ordine ad præmium, vel pœnam; suprà autem ostendimus apertè Augustinum in nostrâ esse sententiâ.

28

Opinio D. Augustini explicatur.

Agit contra Semipelagianos.

Secundò argumentantur ratione communi etiam ad futura absolutè, vt probent ea non posse sciri, nisi in prædeterminatione voluntatis, vel decreto efficaci, quia non habent in se actu determinatam entitatem, & existentiam. Verùm hoc argumentum non tam impugnat scientiam mediam, quàm modum illam explicandi; sæpè autem diximus, tales prædeterminationes tollere libertatem; & vt obiectum actu cognoscatur, non requirere, vt actu sit: vnde nec necessum est, nec possumus ad eas prædeterminationes, aut decreta recurrere pro hac scientiâ mediâ.

Obiectio Secunda, futura non habere in se actu determinatam existentiam. Argumentum non impugnat directè scientiam mediam.

Tertiò possent arguere ad hominem, ex præfinitione efficaci, quàm suppositâ scientiâ mediâ, nostri communiter admittunt: videtur enim prædeterminatio non magis tollere libertatem, quàm ea præfinitio: ergo si hæc non tollit, nec etiam prædeterminatio eam tollet. Sed hoc argumentum non est contra scientiam mediam, sed contra præfinitionem; de quo infra, vbi clara assignatur differentia inter præfinitionem, & prædeterminationem.

29

Obiectio Tertia ex præfinitione.

Argumentum extra rem.

Sit ergo proprium argumentum contra scientiam mediam: positâ eâ scientiâ de peccato Petri futuro sub tali vocatione, & positâ vocatione; quæ duo (vt suprà diximus) antecedunt futuritionem absolutam; non potest non esse absolutè peccatum: ergo tollitur libertas ad illud, ergo scientia media tollit libertatem. Respondebis, eam scientiam mediam esse posteriorem peccato sub conditione, & consequenter non tollere libertatem, quia est suppositio consequens. Sed contrà, quia hinc benè ostenditur, non tolli libertatem futuritionis conditionatæ; scientia enim est post illam futuritionem: at non ostendit, cur, cùm sit ante absolutam futuritionem, non tollat libertatem futuritionis absolutæ, quandoquidem sequitur necessariò ea futuritio absoluta ex aliquo ipsam antecedenti.

Primum argumentum proprium. Scientia media & vocatio est suppositio antecedens essentialiter connexa.

Dices esse suppositionem consequentem.

Contrà: Respectu futuritionis conditionatæ, non verò absolutæ, est consequens.

Aduerte, hoc argumentum non tam impugnare scientiam mediam, quàm ipsam futuritionem conditionatam rei, siue ea sciatur à Deo, siue

30

Non ita, argumentum magis

Oppugnat futuritionem conditionatam. siue non: nam positâ eâ futuritione, & vocatione absolutè existente, sequitur absoluta futuritio peccati, etiamsi in Deo nulla sit scientia media. Respondendum ergo est, eam futuritionem conditionatam, etiamsi logicè sit prior, quàm futuritio absoluta, non tamen esse priorem naturâ. *Solutio Prima. Futuritio conditionata est prior logicè, non tamen naturâ.* Prius logicè dicitur id à quo non est bona consequentia ad posterius; è contrario verò, ad ipsum est bona consequentia ab altero quod dicitur posterius, v.g. animal est prius logicè, seu subsistendi consequentiâ homine, quia non valet, Est animal, ergo est homo; benè autem, Est homo, ergo est animal. *Quid sit logica prioritas.* quæ prioritas non pertinet ad caussalitatem vllam. Ita similiter futuritio conditionata, est prior logicè futuritione absolutâ, quia non valet, *Est futurum conditionatè, ergo & absolutè*; benè autem è contrario, *Est futurum absolutè cum hoc auxilio, ergo & conditionatè, si ponatur hoc auxilium.* Hæc prioritas

31 *nullam habet admixtam caussalitatem.* nullo modo est per modum caussæ, neque intelligitur pro priori naturæ, ad futuritionē absolutam; imò respectu illius, quasi per accidens omnino se habet, dum, etsi per impossibile non esset futuritio conditionata, eodem modo sequeretur futuritio absoluta, ac nunc. Vnde hæc futuritio conditionata non est suppositio antecedens, sufficiens ad tollendam libertatem: nam benè Augustinus, Illud tollit libertatem, quod est caussa operationis, & non potest ei resisti. *Ex Augustino, quid sit suppositio antecedens.*

Solutio Secunda. Aliter potest etiam huic argumento responderi, dicendo, futuritionem conditionatam & absolutam, ex parte sui esse eamdem prorsus, vnde non posse tolli libertatem futuritionis absolutæ per conditionatam: nam necessitas orta ex conditionatâ est perinde ac orta ex absolutâ, quæ non potest tollere libertatem. Porrò vtramque esse eamdem futuritionem, sic declaro: nam quia positâ absolutè conditione, absolutè futurum est peccatum, ideò futurum erat conditionatè, si poneretur conditio; ergo vtraque futuritio eadem est quoad se. *Vtraque futuritio realiter vna est.* Differentia autem solùm consistit in eo, quòd conditionata futuritio non petit absolutè existere conditionem, hoc autem petit futuritio absoluta: ergo hæ futuritiones solùm differunt per hoc, quòd existat, vel non existat conditio; existere autem vel non existere conditionem, non potest inferre necessitatem: nam conditio illa non est determinans, est enim auxilium indifferens: ergo si futuritio conditionata est libera, quia est suppositio consequens, eodem modo erit & absoluta, licet illa sit magis vniuersalis, quàm hæc; quatenus hæc, vt dixi, petit absolutè existere conditionem, illa non: quod per accidens se habet in ordine ad libertatem.

32 *Tantum differunt quòd sit, vel non sit conditio.*

Solutio de scientiâ mediâ in nullo statu potest destruere libertatem. Quia verò res ista magni est momenti, oportet ampliùs illam declarare, omnémque euellere scrupulum. Dico ergo, quando homo venit ad eum statum, & occasionem, in quâ deberet illi tolli per scientiam mediam libertas, si aliquando posset per eam tolli, tunc eam scientiam esse omnino dependentem à futuritione liberâ absolutâ (in quâ iuxta omnium sententiam est vera libertas, etiamsi in conditionatâ futuritione non sit) eo autem ipso quòd scientia media pendeat ab eâ futuritione absolutâ, non potest tunc vllo modo libertati nocere. *Status duplex scientiæ mediæ.* Pro quo aduerto hanc scientiam mediam de conuersione Petri, sub hoc auxilio v. g. in duobus statibus considerari posse. *Primus, quando nec vocatio, nec lib[…]* Vnus est, quando non vocatur, aut non existit ipse Petrus; tunc autem nulla ei libertas tolli potest, quia Petrus vel non existens, vel non vocatus hoc auxilio, non habet libertatem vllam respondendi independenter ab omni scientiâ mediâ. Alter status, in quo possit ea scientia considerari, est, quando Petrus existit & vocatur, reliquæque circumstantiæ ad operandum requisitæ existunt. 33 *Secundus, quando vtraque existit.*

Prima Conclusio. His positis DICO, in primo statu non esse in potestate Petri efficere, ne in Deo fuerit scientia media, at hoc nec in minimo lædit eius libertatem: quòd enim ego non existens, aut non positus in occasione, non habuerim potestatem impediendi eam scientiam, non obest mihi, si posteà, quando existo & sum in occasione, possum illam impedire, vt iam ostendo. *In primo statu non potest scientia media impedire, nec destruere libertatem.* Ideò DICO SECVNDÒ, in eo secundo statu me posse efficere, vt non esset in Deo ea scientia media: si enim, vt possum, posito eo auxilio, non respondeo, efficio eo ipso ne Deus habuerit ab æterno eam scientiam; ecce ergo quo pacto ea scientia est in meâ potestate, quando ego constituor in occasione in quâ illa, si obfutura erat, debebat obesse, etiamsi extra eam occasionem non potuerim ego illam impedire. *In secundo statu, est in hominis potestate scientia Dei media.*

Exemplum scientiæ absolutæ. Explico id manifestè instantiâ è scientiâ absolutâ, quæ in sententiâ omnium Catholicorum, libertatem relinquit intactam. Habuit Deus scientiam ab æterno, de meâ hodiernâ operatione liberâ; dicimus omnes, per hanc scientiam non lædi libertatem, quia potui ego efficere, ne fuisset in Deo talis scientia; iam nunc rogo, an ego ante centum aut mille annos, potuerim impedire eam scientiam? quis hoc dicet? & tamen non propterea læsit vllo modo meam libertatem, quia tunc non eram ego in statu capaci libertatis; quando ergo potui ego efficere, ne fuerit ea scientia? hodie in hoc momento, in quo me illa scientia operaturum dicit. ideò non tollit mihi vllo modo libertatem huius momenti. 34 Ita similiter, quando non ponor in conditione & occasione, sub quâ Deus me præuidit per scientiam mediam operaturum, non possum eam scientiam impedire: fateor. At hoc non præiudicat libertati, quia tunc nō est tempus eius libertatis exercendæ: hoc enim solùm est quando ponitur auxilium; tunc autem possum scientiam mediam impedire, vt dixi: ergo tunc, quando debebat me impedire, est sub meâ potestate, & consequenter non est suppositio antecedens, sed potiùs ipsam etiam libertatem absolutam modo prædicto consequens, ac proinde nullatenus libertati contraria. *Tempore libertatis meæ, impedire possum scientiam Dei me.*

Eadem applicari possunt scientiæ mediæ, quam habet Deus de suis actibus. Has easdem solutiones applicare debes respectu scientiæ Dei, de suis actibus conditionatis, ne tollatur eorum libertas, prout contendebat P. Molina. Neque video differentiam, quoad præsentem difficultatem inter nostros & Dei actus. Si enim futuritio conditionata nostros actus relinquit liberos, relinquet & diuinos; quòd autem sciat ipse Deus quid esset facturus, non potest illi tollere libertatem, vt suprà fusè & clarè ostendi.

SECTIO VI.

Cetera argumenta soluta.

SECVNDVM argumentum sit, quia ex nostrâ sententiâ sequitur, hominem seipsum discernere, contra Apostolum aientem, *Homo, quis est qui te discernit?* Sequela probatur: nam in nostrâ sententiâ 35 *Argumentum Secundum, homo*

seipsum discerneret.

sententiâ, ante omne decretum liberum Dei, vnus præuideretur consensurus, si vocetur; alter non consensurus, si vocetur; & hoc pro suâ libertate; ergo videntur iam à seipsis discreti, ergo seipsos discernunt. Respondeo, negando sequelam: ad probationem respondeo discretionem non fieri in statu cōditionato, sed in absoluto, & hanc fieri à Deo præcipuè, quatenus dat id quod sciebat futurum vtile Petro; Iudæ verò non dedit id quod sciebat futurum vtile. Pro quo aduerte, in statu conditionato videri prædestinatum, & reprobum fortè æquales, imò & aliquando reprobum sub conditione consensurum pluries, quàm prædestinatum; v.g. antequam Petrum prædestinaret, & Iudæ auxilia congrua denegare decreuisset, vidit Petrum sub quatuor auxiliis consensurum, dissensurum verò aliis quatuor: idem vidit de Iudâ: ecce ergo per scientiam mediam non videt vnum ab altero discretum, sed vtrumque æqualem; tunc Deus ex speciali amore erga Petrum selegit vnum ex quatuor auxiliis, quibus videbat ipsum responsurum: pro Iudâ verò selegit vnum ex illis quatuor, quibus eum videbat restiturum. Hoc est, Deum discernere, & facere speciale beneficium Petro præ Iudâ: pro quo beneficio futuritio conditionata & scientia media requiruntur quidem in Deo, præcisè tamen vt sciat modum, quo possit vnum ab altero discernere, tam Petrum à Iudâ, quàm

Responsio, discretionem non esse in statu conditionato.

In eo videntur æquales reprobus & electus.

Discretio est in statu absoluto, & prouenit à Deo.

36 Iudam à Petro. Ipsa autem formalis prælatio, seu discretio, consistit in eâ voluntate dandi Petro auxilium, quod sciebat congruum, si daretur: hoc autem formaliter à solo Deo prouenit.

Replica Prima: Posset dari casus in quo Deus non posset discernere, nec saluare, nec reprobare.

Replicabis Primò: ergo potest contingere, vt per scientiam mediam videret Deus aliquem omnibus auxiliis repugnaturum, quem non posset saluare; & alium e contrario, omnibus assensurum, quem non posset reprobare, & consequenter inter eos non posset Deus liberaliter discernere. quod videtur valdè absurdum. Probatur prima sequela: hæc enim secunda per se est nota; quia si assensus, vel dissensus præuisus per scientiam mediam prouenit formaliter à libertate, non est repugnantia in eo, quòd pro suâ libertate aliquis omnibus auxiliis resistat, alius omnibus assentiatur.

Exemplum in eo qui omnibus auxiliis consentiret, & in eo qui dissentiret.

Responsio, eos casus esse moraliter impossibiles.

Respondeo, metaphysicè loquendo nullam esse in hoc repugnantiam; moraliter tamen esse impossibile, vt in infinitis circunstantiis, diuersis tentationibus, occasionibus, &c. in quibus potest homo poni, in omnibus illis videatur, vel semper durus, vel semper annuens; sicut solemus dicere de peccatis venialibus, esse moraliter impossibile, vt quis omnibus resistat: & in proiectione alearum, vt scilicet millies iidem numeri appareant.

37 Quoad secundam verò sequelam addo, etiam si in eo casu metaphysico, creatis iam eis hominibus, non penderet à liberalitate Dei, quòd vnus haberet auxilia efficacia, alter non; liberalitatem tamen Dei tunc etiam habituram locum, creando eum quem sciebat omnibus responsurum, non verò eum quem sciebat restiturum omnibus. quod à fortiori in præsenti locum habet.

In casu metaphysico, gratia tota Dei consisteret in talis hominis creatione.

Replica Secunda: Discretio non potest desumi à scientiâ vt conditione; cùm præuideatur ab ipsâ inter caussas operationis.

Replicabis Secundò: Ipsa discretio diuina est caussa prærequisita ad operationem, ergo debuit præuideri per scientiam mediam inter caussas ipsius operationis; ergo non potuit desumi, neque vt ex conditione ipsa discretio, ex scientiâ mediâ. Respondeo, discretionem non prærequiri ad operationem per se; solùm enim requiritur auxilium sufficiens: quòd autem illud detur ex speciali amore Dei, aut ex scientiâ futuritionis conditionatæ de consensu, est per accidens ad operationem, quæ non procedit ex illâ futuritione conditionatâ, neque ex speciali Dei amore, sed ex entitate auxilij, cum concursu indifferenti Dei, & voluntate creatâ. Cuius ratio est, quia actus liber, qualis est ille, non petit principium determinatum, sed potiùs indifferens ad vtrumque; determinatur autem ab ipsâ voluntate in actu secundo, dum operatur seu consentit. Vnde inferes, rectè posse hominem sine prædestinatione antecedenti saluari; quia potest cum auxiliis indifferentibus, sine vllâ prædestinatione, aut speciali amore concessis, benè operari (&

Responsio: Discretio per se non requiritur ad operandum.

Potest homo sine prædestinatione antecedenti saluari.

hoc pacto saluatur libertas non prædestinatorum) dum ipse facit ea auxilia efficacia. Dixi, *sine prædestinatione antecedenti*: nam subsequens, id est, voluntas dandi gloriam, præuisâ morte in gratiâ, necessaria est ex parte Dei, vt de facto obtineat gloriam: & hæc non est in manû nostrâ, nisi ex decreto Dei dandi eam his qui in gratiâ moriuntur; est ergo nobis liberum in gratiâ perseuerare, postea autem obtinere gloriam à solo Deo prouenit. sed de hoc fusiùs infrà. 38

Replica Tertia: Auxilium efficax est necessarium ad salutem.

Replicabis Tertiò: Concilia & Patres requirunt auxilium efficax ad salutem; ergo sine illo non potest homo saluari, ergo efficacia datur in actu primo, cùmque ea desumatur ex scientiâ media, hæc erit necessaria in actu primo, & tollet consequenter libertatem. Respondeo, requiri quidem auxilium efficax in actu secundo, id est, quod coniungatur cum operatione: nam si homo benè operando non facit ipsum efficax, procul dubio non potest saluari: at cùm quilibet possit facere illud efficax, potest saluari: numquam autem Concilia docuere, illud debere esse efficax ex se, & in actu primo. Hinc reiicitur aliud argumentum, desumptum ex voluntate determinatâ operationis, quæ prærequiritur in Deo: respondetur enim, non posse habere Deum

Respondeo: Efficax in actu secundo, non ex se, & in actu primò homo facit auxilium efficax.

in actu primo, & per modum caussæ necessariò requisitæ determinatam voluntatem circa effectum indifferentem; sed eam debere esse indifferentem. qualis autem illa sit, inferiùs dicetur, vbi fusiùs de hac re. 39

Replica Quarta infrà satisfiet.

Quartò replicabis: Requiritur in Deo, vt influat in nostros actus perfectissimâ prouidentiâ, ergo & scientiâ mediâ, à quâ talis prouidentia desumitur, ergo ea tollet libertatem. Huic argumento respondebo infrà disput. 32. agens de prouidentiâ Dei, à num. 30.

Argumentum Tertium. Futuritio conditionata est chimærica.

Tertium argumentum, quia illud esse futuritionis conditionatæ mediæ inter esse possibile & absolutum, est chimæricum, ergo & scientia. Patet antecedens, quia vel caussa actus est purè possibilis, & consequenter effectus etiam erit purè possibilis; vel caussa est absolutè existens, & sic effectus etiam erit absolutè existens; aliud autem medium non datur, ergo. Respondeo, de facto nihil prorsus esse eam futuritionem conditionatam, sicut sæpè dixi, & quoad hoc idem est de absolutâ; esset tamen aliquid, si poneretur conditio, id est, ipsamet essentia actus existeret. quod sufficit vt de facto possit cognosci, non tamquam existens, neque tamquam exiturus, sed exiturus casu quo poneretur talis conditio. Vbi aduerte, duo esse in futuro conditionato, & caussas ipsas, & effectum ipsum;

Respondeo: Futuritio conditionata de facto nihil est, sicut neque absoluta.

40 *Effectus iudicatur existens dependenter à conditione, conditio non iudicatur existens, sed apprehenditur.*

effectus iudicatur existens dependenter à conditione, & ideò dicitur effectus conditionatus, id est, extiturus dependenter à cōditione, & hoc est, medium esse inter possibile & existens; ipsa verò conditio, seu causæ ipsæ apprehenduntur existentes, non tamen iudicantur existere, ideóque ipsæ non habent propriè aliquod esse medium inter possibile & existens, nisi solùm quòd apprehendantur existentes; ad quod non est necessarium, vt illis præcedat altera conditio, quia non affirmantur existere dependenter ab illâ. quod ex dicendis disp. seq. clariùs constabit.

SECTIO VII.

Appendix de conditionatis disparatis, & impossibilibus.

EGIMVS de futuris conditionatis, quæ licet non procedant necessariò ex conditione, habent tamen aliquam dependentiam ab illâ, quatenus vel nequeunt sine illâ fieri absolutè, vel hic & nunc ea conditio est caussa vt fiant; possunt tamen alia duo conditionata excogitari, quædam quasi disparata, vt, *Si Turca dormiet, saltabo*; alia impossibilia ex parte conditionis, vt, *Si chimæra esset libera, & vocaretur à Deo tali auxilio, responderet*: & eodem modo discurrendo de omnibus aliis combinationibus impossibilibus excogitabilibus.

Propositiones conditionatæ disparatæ examinantur.

41 *Si sumantur in sensu copulatiuo, si vnum non sit, sunt falsæ:*

Quoad conditionales disparatas certum est, si sumantur (vt quidam volunt) in sensu quasi copulatiuo; vt significent, *Et Turca dormiet, & ego saltabo*, illas posse habere veritatem & falsitatem: si enim vtrumque contingat, tunc erunt veræ; si vel vnum ex illis non detur, erunt falsæ, ex regulâ communi aliarum propositionum copulatiuarum, quæ falsæ redduntur vel ex defectu vnius tantùm. Aduerto tamen in hoc sensu non esse propositiones eas conditionatas, sed absolutas. Quòd si in iis propositionibus denotetur caussalitas aliqua conditionis in operationem, videntur per se falsæ semper: nam ea conditio cùm sit disparata respectu operationis, non habet influxum in illam. Dixi *per se*: nam aliquando, licet ex naturâ suâ res illæ sint disparatæ, v. g. *Si Petrus est albus, amabo Deum*: possum tamen ex meâ libertate, facere amorem illum dependentem ab albedine Petri, quatenus ex meâ libertate reflexè volo amare Deum, si mihi constiterit Petrum esse album; non verò amare, si non constiterit: sic possum velle saltare, si Turca dormiat; non autem si non dormiat. In hoc autem sensu propositiones hæ reducuntur ad priores: *Si Petrus vocatus fuerit, respondebit*. & consequenter habent determinatam veritatem, aut falsitatem.

& tunc non sunt conditionata, sed absoluta. Si denotetur aliquis nexus, semper sunt falsa. Conditionatis ex se disparatis voluntas liberè dat nexum.

Alia acceptio horum conditionatorum indicatur:

42 *si ab omni influxu & nexu præscindatur.*

Denique si accipiantur ita, vt nec absolutè significent vtriusque obiecti futuritionem, nec conditionis influxum aliquem in alterum obiectum; sed præcisè hoc, quòd non existet conditio, nisi existat alterum obiectum, siue id fiat ex conuexione, siue non, & consequenter aliis terminis sic possunt declarari, *Non dormiet Turca nisi saltauero*; aut meliùs, *Non existet somnus Turcæ solus sine meo saltu*; procul dubio possunt esse determinatè veræ aut falsæ, & non pendent ab absolutâ futuritione, sed tantùm ab hoc, ne somnus Turcæ solus existat: & in hoc sensu videntur esse conditionatæ, ac pertinere ad præsentem quæstionem: eruntque veræ, si somnus Turcæ non sit futurus sine meo saltu; falsæ verò, si futurus sit solus; possuntque a Deo cognosci, vt & aliæ de quibus supra.

Recentiores aliqui dant Deo circa conditionata impossibilia scientiam.

Circa conditionatas impossibiles maior est difficultas: recentiores quidam, apud quos primò hanc quæstionem motam vidi, opinantur, eodem modo de illis Deum habere scientiam, ac de aliis possibilibus. Quod probant Primò, quia apud Doctores frequens est dicere, *Si Deus non haberet hanc vel illam scientiam, faceret hoc aut illud*; ergo quia supponunt, hæc conditionalia impossibilia nosci posse. Consequentia videtur bona, antecedens probatur: quia qui actus liberos Dei dicunt compleri per aliquid extrinsecum, dum quærunt, quid addat volitio libera, non creandi mundum propter hunc finem, super alteram conditionem non creandi eundem ob alium finem: respondent, compleri per hanc conditionalem, quòd scilicet, si Deus non cognosceret hunc finem, non haberet eam volitionem; & licet non cognosceret alios, si tamen cognosceret hunc finem, haberet etiam hanc volitionem. quæ sunt conditionales impossibiles. Pro quo referunt Patrem Arrubal disp. 8. n. 24.

Probant Primò, ex modo quo aliqui explicant actus liberos Dei.

43 *Improbatur hæc ratio Primò. Secundò.*

Verùm hæc probatio nullius est momenti. Primò, quia procedit ex falso principio circa actus liberos, quos vel ex hoc capite suo loco reiiciam. Secundò, quia etiam in iis principiis nihil dicitur: nam ea conditionalis impossibilis de præsenti nihil penitus est: at scientia illa media contingens aliquid, est verè & realiter actu, quódque à Deo potuit abesse: ergo illa scientia libera actu non completur per creaturam.

Probant Secundò.

Meliùs Secundò arguunt, quia omnes planè rationes, quæ suadent dari in Deo scientiam conditionalium possibilium, videntur & eodem modo suadere debere dari & harum, vt paulò pòst dicam, ergo debet & ea concedi.

Conclusio Prima. Videtur etiam in chimæricis scientia media admittenda. Ratio prima.

Ergo in hac quæstione PRIMO CENSEO, si rationes, quas suprà fecimus pro aliis conditionatis, benè perpendantur, probare etiam Deum habere scientiam horum conditionalium. Nam Primò, sicut positâ vocatione Petri, necessariò debet sequi determinatè aut conuersio, aut carentia illius, ideóque vnum ex illis est determinatè verum: ita casu quo chimæra esset libera, & à Deo vocaretur, non posset non sequi vnum ex duobus, aut responsio, aut carentia: quia inter ea contradictoria non datur medium, ergo vnum est determinatè verum, ergo cognoscitur à Deo. Secundò, quia si Deus interrogaretur quid eo casu chimæra faceret? posset respondere determinatè hoc aut illud: nam asserere, Deum responsurum *nescio*, videtur durum. Tertiò, sæpè etiam nos ponimus tales conditionales, si v. g. Deus non haberet talem scientiam, quid faceret tunc? ergo à fortiori Deus poterit eiusmodi conditionales noscere. Denique argumenta quæ videntur esse contra has conditionales, etiam possunt fieri contra illas, scilicet, quòd de præsenti nil sit ea futuritio, & consequenter nec noscibilis. quod etiam vrget in conditionalibus possibilibus.

Secunda.

44 *Tertia.*

Quarta.

Conclusio Secunda. Reiicitur hæc scientia. Primò, quia impertinens est.

Nihilominus tamen SECVNDO CENSEO: licet non videam disparitatem inter has conditionales, non posse mihi verum apparere, in Deo esse scientiam harum. Primò, quia talis scientia planè videtur impertinens: ad quid enim nosceret Deus, quid chimæra esset factura sub conditione impossibili? neque enim ad prouidentiam diuinam conducit, neque ad gubernationem

tionem creaturarum, nec videtur esse obiectum, cuius scientia voluptatem aut recreationem caussat. Secundò, ita multiplicarentur scientiæ, vt circa hæc impossibilia infinities de plura nosceret, quam circa possibilia: nam Deus quolibet indiuisibili possibili possunt fieri infinities infinitæ combinationes per has conditionales,

Secundò, quia plura de impossibilibus scirentur.

45 v.g. si hoc indiuisibile aquæ esset Angelus, si esset Michael, si Gabriel, & sic discurrendo per omnes Angelos possibiles; rursus de eodem indiuisibili, si esset Petrus, &c. Posteà de eodem puncto, si in hac occasione, si in illa poneretur, & sic de infinitis occasionibus possibilibus, & eodem modo discurrendo de indiuisibilibus aliis; item de quolibet homine aut Angelo, si Petrus esset Paulus, &c. Multiplicare autem hoc modo conditionales istas impossibiles, & iuxta illas multiplicare scientiã in Deo, & plures cognitiones ponere de rebus istis nugatoriis impossibilibus, quàm de possibilibus, est mihi planè incredibile. Tertiò, ratione ab extrinseco petitã, non parum inducor, ad id negandum: nam per hanc scientiam facimus magis odiosam alteram scientiam conditionalem de possibilibus, & consequenter facilius ab aduersariis vtraque negabitur: ergo non debemus ita eam extendere, vt *ne quid nimis*, nobis dicatur. Ex his

Tertiò, quia taliter fit odiosa scientia media aduersariis.

Potest assignari disparitas aliqua inter hæc duo & priora conditionata, quòd illa sint per se necessaria ad suauiorem Dei prouidentiam circa creaturas; & quia sunt de rebus possibilibus, habent cognoscibilitatem aliquam dignam Deo, quâ carent hæ quasi stultæ, de quibus fere posset dici, dato hoc impossibili, sequi quodlibet.

Nota disparitatem pro scientiã de conditione possibili.

DISPVTATIO VIGESIMASECVNDA.

Obiecta harum trium scientiarum declarantur.

SECTIO I.

Nihil Deus nouit per vnam scientiam, quod non noscat per aliam.

1 *Supponitur, essentiam ab existentiã non distingui realiter.*

SVPPONO, quæ disp. 2. Metaphysicæ, per totam late probaui, in re existente non esse duo distincta realiter, modaliter, aut obiectiuè, quorum vnum sit essentia, alterum existentia: nam ipsa existentia, quantumcumque concipiatur præcisa ab essentia, est aliquid, & consequenter habet essentiam; item illud idem formalissimè fuit possibile, & potuit non esse. Non ergo bene argumentantur, qui inferunt existentiam Petri, v.g. ab ipso aliquo modo distingui, eò quod Petrus possibilis potuerit non esse existens, & priùs fuerit possibilis quàm existens; cùm idem formalissimum argumentum in existentiã ipsã, aut in eo modo, quem superaddunt, eodem modo videatur vrgeri: nam ille modus fuit possibilis, ergo etiam est distinctus à se ipso existente, & sic in infinitum.

Infertur, nihil cognosci per scientiam simplicem, quod non per visionis.

Ex his infertur, in præsenti nihil à Deo cognosci per scientiam simplicis intelligentiæ circa Petrum, v.g. quod non cognoscatur per scientiam visionis de eodem; & è contrario, nihil per scientiam visionis, quod non per scientiam simplicis intelligentiæ. Quod vlteriùs sic euidenter probatur: Quæcumque res, vel modus, vel affectio rei videatur existens, illa fuit possibilis formalissimè; ergo quidquid cognoscitur existens, cognitum est possibile.

Dices, non esse cognitum in eodem statu. Sed contra euidenter: nam ipse status fuit possibilis, & coëxistentia huic statui etiam fuit possibilis, ergo cognita sunt per scientiam simplicis intelligentiæ. Confirmo: illud formalissimè, quod existit, fuit à Deo productum, ergo

2 volitum: Deus enim nihil producit in Michaële, v.g. quod non voluerit producere: ergo illud formalissimè fuit cognitum per scientiam simplicis intelligentiæ, nihil enim volitum, quin cognitum.

SECTIO II.

Examinatur doctrina P. Herize in hac materiã.

P. Herize quædam supponit: Primò, tres scientias non distingui inter se virtualiter:

CVM in huius conclusionis substantiã nobiscum bene conueniat P. Herize, videtur tamen aliqua hic docere nobis contraria, quorum discussio rem præsentem non valdè declarat. Primò ergo supponit, scientiam illam simplicis intelligentiæ, visionis, & mediam non distingui inter se virtualiter, ea distinctione virtuali, quam nos sæpè tetigimus, &, Deo dante, tangemus infrà fusius, ratione cuius eadem entitas habere potest prædicata contradictoria. Probat id, eò quòd omnes personæ habeant eam scientiam sine vlla oppositione inter se, ergo. Hæc suppositio falsam continet doctrinam, & parum declarat statum præsentem. Falsam doctrinam, quia eis scientiis conueniunt prædicata contradictoria: scientiæ enim simplicis intelligentiæ conuenit, non potuisse abesse; visionis & mediæ, potuisse realiter abesse. Rursus inter scientiam visionis & mediam: illa potuit à Deo impediri nihil producendo, hæc autem non potuit: nam etsi nihil de

Sed falsò.

Hæ scientiæ habent contradictoria prædicata.

facto voluisset producere, eadem mansisset omnino scientia media: dantur ergo prædicata contradictoria; malè autem supponitur in argumento, eam distinctionem virtualem non posse desumi, nisi ordine ad personarum inter se oppositionem, cùm enim desumatur ex contradictoriis prædicatis, hæc autem etiam, vt ostendimus, reperiantur in absolutis, etiam ibi reperitur ea distinctio. 3

Ea est suppositio impertinens.

Quòd verò per hanc suppositionem nihil in præsenti declaretur, patet, quia eadem difficultas esse potest in scientiis creatis, etiam realiter distinctis, si quidditatiuè nosco Angelum possibilem, & intueor existentem, in quo illæ duæ scientiæ distinguantur, quòd si Deus haberet scientias realiter distinctas, esset planè eadem præsens difficultas, quomodo, scilicet, distinguerentur ex parte obiecti, scientia visionis & simplicis intelligentiæ. Ratio verò est, quia solùm agimus in præsenti de distinctione ex parte obiecti, non ergo debent quæstiones inter se independentes fieri

Nam hic quærimus de distinctione

ex parte ob iectorum. fieri connexæ, recurrendo ad identitatem ex parte ſcientiarum.

Supponit Secundò, poſſibilitatem dicere exiſtentiam potentiæ & carentiam actus. Secundò notat, rem eſſe poſſibilem duo includere: Primò actualem exiſtentiam potentiæ continentis; Secundò, negationem determinationis, ſeu indifferentiam ad producendum. Hæc ſecunda ſuppoſitio magis adhuc diſplicet. Primò enim in vnum confundit potentiam phyſicam productiuam cum poſſibilitate rei. Fateor enim, virtutem productiuam amoris, v. g. eſſe voluntatem in actu primo completam ad odium, & carentiam ipſius; at amor poſſibilis non eſt ea virtus, ſed id quod ab eâ virtute exire poteſt. *Poſſibilitas eſt id quod ex eâ virtute oriri poteſt.*

4 *Confunditur hic actus primus logicus ſeu poſſibilitas cum actu primo phyſico.* Vnde (vt dixi in Phyſicis) alius eſt actus primus logicus ſeu poſſibilitas rei, alius actus primus phyſicus. quod miror non fuiſſe hic notatum. Quis enim vnquam dixit: Petrum exiſtentem, v. g. produci ab eius poſſibilitate, ſeu à Petro poſſibili? At omnes concedunt, & veritas ipſa docet, Petrum exiſtentem produci à potentiâ illum continente. *Independenter ab exiſtentiâ potentiæ eſt poſſibilitas.* Hinc rurſus fit, vt etiamſi potentia, voluntas, v. g. non exiſtat, adhuc tamen amor ſit poſſibilis: imò ſi per poſſibile vel impoſſibile Deus non eſſet ab æterno, ſed in tempore incepiſſet, etiam antequam Deus exiſteret, ſine dubio exiſteret ſuo modo poſſibilitas creaturæ; ſeu fuiſſet verum dicere, creaturas & earum auctorem eſſe poſſibiles; non ergo poſſibilitas per exiſtentiam Dei, vt potentis eam producere, formaliter conſtituitur.

Secundò diſplicet hæc ſuppoſitio, quia non ſoluit quæſtionem. Secundò diſplicet ea ſuppoſitio, quia non ſatisfacit difficultati: ſi enim exiſtentia addit ſupra poſſibilitatem, negationem determinationis, rogo, an determinatio cognoſcatur per ſcientiam ſimplicis intelligentiæ, an non: ſi non cognoſcitur; ergo iam ex parte obiecti differunt illæ ſcientiæ, quia vna cognoſcit eam determinationem, alia verò non; ſi autem cognoſcitur, ergo cùm

5 ſcientia ſimplicis intelligentiæ ſolùm cognoſcat ea quæ pertinent formaliſſimè ad poſſibilitatem, & ea ſcientia cognoſcat eam determinationem, non verò negationem determinationis; ſignum euidens eſt, etiam determinationem pertinere ad poſſibilitatem rei, & malè ab his ſupponi, poſſibilitatem conſiſtere in potentiâ continente rem, cum carentiâ ſeu negatione determinationis.

Res poſſibilis & exiſtens non differt penes diuerſa connotata. Hinc fit vlteriùs, falſum eſſe, rem poſſibilem & exiſtentem differre penes diuerſa connotata, quòd ſcilicet poſſibilis præſcindat ab actu in ſe; exiſtens verò connotet eum actum intrinſecum. falſum, inquam, hoc eſſe conſtat; quia eodem modo ſequitur, ſcientiam ſimplicis intelligentiæ, vel ignorare eum actum in ſe, & ſic etiam ex obiectis differre eas ſcientias; vel ſi illum cognoſcit, illum etiam pertinere ad poſſibilitatem. quod ab aduerſario negatur. Idem argumentum fit contra eam diſtinctionem, alio modo ab ipſo explicatam, ſub nomine connotatorum: vel enim ea connotata noſcuntur per ſcientiam ſimplicis intelligentiæ, & ſic pertinebunt ad poſſibilitatem; vel non cognoſcuntur, & ſic illæ ſcientiæ differrent etiam per obiecta. quod tamen ab ipſo negatur, & quidem hoc vltimum benè, quia, vt dixi, nullum poteſt excogitari connotatum exiſtentiæ, quod non fuerit cognitum vt poſſibile, per ſcientiam ſimplicis intelligentiæ.

Reſponſio ad punctum difficultatis, quam ex dictis infert P. Herize. Reſponſio autem quam ex his ſuppoſitionibus tradit, & poteſt etiam adhiberi noſtris argumentis, contra ipſas ſuppoſitiones, deſumitur ex eo, quòd illæ tres ſcientiæ in ſe non diſtinguantur, nec virtualiter, vnde quidquid vna noſcit, noſcit & altera, ergo non diſtinguuntur ex obiectis, ita n. 15. & 16. Hæc, inquam, reſponſio facillimè reiicitur, Primò, quia (vt ſupra dixi) quæſtio hæc eſt independens ab identitate etiam reali earum ſcientiarum; vnde, ſi ſcientiæ diſtinctæ realiter in nobis ponerentur, eſſet eadem difficultas. Secundò, eodem modo dicere poſſet quis, ſcientiam diuinam de Petro & de Paulo, ex parte obiecti non diſtingui, quia vna eſt idem realiter & virtualiter cum aliâ. Tertiò tandem, quia quando ratione ſeparamus eas ſcientias, & inquirimus an differant ex obiectis, debemus ſemper eas vt diſtinctas relinquere, & ſolùm quærere ex parte obiecti identitatem, non quatenus ſcientia de vno eſt ſcientia de altero obiecto: hoc enim eſt iterùm ſcientias illas confundere in vnam. ſed quatenus obiectum vnius ſcientiæ eſt formaliſſimè obiectum alterius, ſiue poſteà ſcientiæ inter ſe etiam realiter diſtinguantur, vt duæ viſiones, mea & Antonij de eâdem albedine; ſiue ſolùm ratione, vt cognitio diuina de Petro & Paulo; conſtet ergo, ab his non ſatisfieri difficultati.

6 Reiicitur Primò, Secundò, Tertiò.

SECTIO III.

Solutio totius difficultatis.

Reiiciuntur aliorum explicationes de poſſibilitate. EGo verò pro ſolutione breuiſſimè ſuppono, quod fusè in Metaphyſicâ oſtendi, poſſibilitatem conſiſtere non in eo (vt quidam opinantur) quòd ſi Deus voluerit, illa res exiſtet: hæc enim explicatio non eſt adæquata: nam ipſamet voluntas diuina libera concipitur vt poſſibilis; nec benè eius poſſibilitas explicatur per hoc, *quod exiſtat, ſi Deus voluerit:* nam cùm exiſtentia illius ſit, formaliſſimè Deum velle, idem erit dicere, 7
Exiſtet eâ voluntas, ſi Deus voluerit; ac, *Exiſtet ea voluntas, ſi exiſtet ea voluntas:* qui eſt circulus vitioſus Præterea ipſa eſſentia diuina eſt poſſibilis, & tamen non explicatur in ipsâ poſſibilitas per hoc, *quod exiſtet, ſi Deus voluerit:* nam ipſe non exiſtit, quia vult, ſed neceſſariò.

Poſſibilitas ſic explicatur: Si hoc extiterit, non ſequentur duo contradictoria. Eo ergo loco Metaphyſicæ per alteram conditionalem poſſibilitatem explicui, *Si hoc extiterit, non ſequentur duo contradictoria,* quo pacto poſſibilitas Dei & creaturæ comprehenduntur: eſt enim verum dicere, *Si Deus exiſtat, non ſequentur inde duo contradictoria;* idem eſt in omni creaturâ, & per hanc conditionalem explicatur differentia à chimærâ: nam ſi illa exiſteret, ſequerentur duo contradictoria. *Communis Scholaſticorum explicatio.* Porrò hoc modo explicari poſſibilitatem, probo omnium Theologorum ac Philoſophorum conſenſu: dum enim inquirunt, an aliquid ſit poſſibile, non inquirunt an exiſteret ſi Deus vellet. de hoc enim fit quæſtio, an Deus poſſit velle vt exiſtat. Sed omnes recurrunt ad hoc, an ſequantur duo contradictoria, nec ne, ex eius exiſtentiâ; ergo poſsibilitas hoc modo explicanda eſt, *Non ſequentur duo contradictoria ſi exiſtat.*

Nota. Quid ſit, Non ſequentur duo contradictoria. Aduerte, à me non dici, *Non ſequuntur duo contradictoria:* nam ex chimærâ non ſequuntur de facto, quia non exiſtit; vnde de facto abſolutè, vt ibidem dixi, non magis habet Petrus poſsibilis quàm chimæra. differentia ergo non eſt in eo, 8
quòd de facto ſequantur vel non ea contradictoria; ſed in illâ conditionali, *quod, ſi exiſterent, non ſequerentur in Petro, ſequerentur autem in chimærâ, ſi exiſteret.* *Quid exiſtere.* Quid autem ſit *exiſtere,* quod ibi ponitur pro conditione, ipſis oculis videmus, dum intuemur res exiſtentes. Quid ſit, *non ſequi duo contradictoria,* ex terminis eſt notum, ſcilicet,

non

non sequi esse hominem, &, *non esse hominem: esse lapidem*, & *non esse lapidem*, &c.

Propositiones affirmantes aliquid absolutum, de possibili in rigore sunt falsa.

Vlteriùs ex prædictis ibi ostendi, omnes propositiones absolutè aliquid de præsenti affirmantes circa possibilitatem, in rigore esse falsas. v. g. *Petrus est possibilis*, possibilitas datur ab æterno; sicut in rigore est falsum, *Petrus est præteritus*, vel *est futurus*, quia coniunguntur ibi duo tempora repugnantia inter se, *est* & *præteritum*, *est* & *futurum*. Quia verò improprium istum modum loquendi non considerarunt multi, voluerunt aliquid de præsenti inuenire, in quo consisteret præteritio, & futuritio, & possibilitas rei; vnde distinxerunt existentiam à possibilitate, non aduertentes etiam eum improprium modum in ipsâ existentiâ, vt paulò ante dixi, reperiri, sine vllâ distinctione. Constet ergo de præsenti non aliter dari possibilitatem, quàm quia possumus verè de præsenti dicere, *Non sequerentur duo contradictoria, si Petrus existeret*; quod ex parte obiecti nihil & de præsenti, sed esset; casu quo existeret. Hæc ibi fusiùs explicui.

9 *Infertur. Tertiò, Scientia non differunt ex parte obiecti, sed ex parte modi. Scientia simplex apprehēdit actum, & affirmat ex illâ non secutura duo contradictoria: media affirmat non absolutè, sed sub conditione apprehensâ: visionis & actum & vocationem affirmat.*

Ex quibus infero in præsenti, scientiam mediam, simplicis intelligentiæ & visionis nullo modo inter se differre ex parte obiecti (loquor respectu eiusdem actus liberi, v.g. amoris vt possibilis, vt futuri conditionatè, & vt futuri absolutè) differentiam autem solùm esse in modo cognoscendi eundem actum: nam per scientiam simplicis intelligentiæ, cognoscitur quidem tota essentia & existentia actus liberi, non tamen affirmatur existens; sed præcisè apprehenditur vt existens; & de eâ sic apprehensâ affirmatur, *non secutura duo contradictoria*. Rursus per scientiam mediam idem actus liber cognoscitur, & affirmatur, non quidem absolutè, sed sub aliâ conditione, v.g *Si vocetur Petrus tali auxilio, faciet talem actum*. tandem per scientiam absolutam affirmatur simpliciter ille actus, dum dicitur *erit*; itaque per vnam scientiam actus apprehenditur, & affirmatur, *ex illo non sequi contradictoria*; per aliam apprehenditur vocatio, & dependenter ab illa affirmatur actus, nō affirmata vocatione. In tertiâ tandem affirmatur ipse actus & vocatio. Ecce harum scientiarum differentia, quæ non in obiecto, sed in modo illud cognoscendi, per affirmationem vel apprehensionem adæquatè consistit.

Omnes hæ scientiæ sunt affirmatiuæ.

Aduerte tamen, quamcumque ex his scientiis esse affirmatiuam; duas tamen conditionaliter, alteram absolutè: hæc vocatur scientia visionis, illæ simplicis intelligentiæ, & media in Deo. Hæ tres scientiæ, licet realiter sint idem, habent tamen prædicata contradictoria, ideò inter se distinguuntur virtualiter, vt suprà insinuaui: nam in primis scientia simplicis intelligentiæ est omnino independens à futuritione vllâ obiecti, & necessariâ absolutè in Deo; quod non habent aliæ duæ scientiæ. Item media est independens à voluntate liberâ Dei actu existente circa aliquam creaturam, quod non habet scientia absoluta; item hæc pendet ab eo, quòd res absolutè existat, illa verò non; ergo habent prædicata contradictoria, ergo distinguuntur virtualiter eâ magnâ distinctione, quam in solo Deo cognoscimus.

10 *Habent prædicata contradictoria. Primò, simplex est independens à futuritione & necessaria; Secundo, media non pendet à decreto de existentiâ absolutâ; Tertiò, visionis pendet.*

Replica ex actibus liberis.

Dices, Hæ duæ scientiæ liberæ nihil sunt in Deo, ergo nec virtualiter distinguuntur. Concedunt alibi consequentiam aliqui recentiores, qui tamen eas distinguunt virtualiter in præsenti. Ego abstrahendo à quæstione de actibus liberis, dico, eas distingui virtualiter, saltem in esse denominationis intrinsecæ; eo modo quo sunt propriè in Deo, & potuerunt non esse.

Refutatur.

Obiecta harum scientiarum sunt infinita.

Denique circa obiecta harum scientiarum aduerte ea esse infinita: nam vt aliunde suppono, creaturæ possibiles infinitæ sunt, siue simul possint existere, siue non. Idem est de futuritione conditionatâ, quia omnes possibiles diuisiuè possunt cognosci simul vt futuræ sub conditione. 11 Idem de absolutis: nam per totam æternitatem futuri sunt infiniti actus hominum & Angelorum: qui licet in se non sint simul futuri, simul tamen est cognitio de omnibus illis. Vnde scientia actu habet pro obiecto infinitum categorematicum, non tamen simul in se exiturum, sed per partes; in cognitione verò simul, quia quando cognoscitur quod cras est futurum, cognoscitur quod perendie, & post mille annos; & denique totum simul cognoscitur. quod à quibusdam malè confunditur terminis impropriis, dum aiunt, ibi non debere dici omnia futura aut possibilia, eò quòd non detur vltimum in re. Sed contra istum abusum vocis fusiùs infrà, agens de potentiâ Dei. Iam hæc nobis pro eiusdem scientiâ sufficiant.

Scientia habet actus pro obiecto infinitum categorematicum.

DISPVTATIO VIGESIMATERTIA.

DE IDEIS DIVINIS.

1 *Status quæstionis indicatur.*

EXPLICATA Dei scientiâ, egit D.Thomas de diuinis ideis, quæ sunt obiectum ipsius scientiæ, quâ parte creaturarum productionem respicit. Aduerto autem, totam hanc quæstionem, in quâ aliqui magnum latere credunt mysterium, ideóque de illâ fusè disputant, totam, inquam, esse de puro nomine. Quidam enim hoc volunt significari nomine ideæ, alij verò aliud; & quia in quæstione de nomine volunt agere rationibus, nihil solidi penitus concludunt. Ego difficultatem hanc breuissimè tangam, nihil tamen omittens, quod ad eius intelligentiam desideretur.

Quæstio de nomine.

SECTIO I.

Quædam certa supponuntur.

Quid nomine ideæ intelligatur.

PRIMÒ suppono, ab antiquis illis Philosophis, qui de ideis primò egerunt, vsurpatam eam vocem pro exemplari, quod artifex operando imitari aut exprimere desiderat. Vnde fit Primò, ideam solùm esse respectu agentis per cognitionem: abstraho enim & nunc à quæstione, an etiam bruta aliquando habeant ideas, vt cùm simia vult imitari id quod ab hominibus videt fieri; aut cùm aues aliarum cantus exprimunt: habent enim illæ etiam suo modo ideas. Secundò, omnem ideam necessariò esse respectu cognitionis practicæ: si enim cognoscens nil operatur,

operatur, ideam habere non potest. Est ergo idea idem, quod exemplar, vnde locum illum Exodi 25. *Aspice, & fac secundum exemplar, quod tibi in monte monstratum est*, ita communiter omnes explicant, vt exemplar idem sit ac idea.

2 *Discrimen cuiusdam inter ideam & exemplar improbatur.*

Video Theologum quemdam, magnam vim in eo facere, quòd hucusque à nemine fuerit notatum discrimen inter ideam & exemplar, quod sic ipse assignat, vt *exemplar sit primum reductiuum in aliud, non reducibile: idea verò proximum directiuum reducibile.* Obscura distinctio: fortè vult dicere exemplar esse id, in quod tandem vltimò reducitur opus, v.g. sunt multæ imagines Cæsaris factæ ad imitationem vnius alterius imaginis: si roges, ad cuius imitationem factæ sint secundæ, respondetur ad similitudinem prioris, hæc verò ad imitationem Cæsaris, de Cæsare autem nihil ampliùs rogatur. Cæsar ergo iuxta hunc auctorem, erit exemplar; altera verò imago erit idea, quia hæc reducitur in Cæsarem, & in ipsam cæteræ. Doctrina hæc obscura, vt dixi, in quæstione de nomine, non renuit omnino communem vsum; nullus enim vocauit Cæsarem exemplar imaginum. Videatur Calepinus, in quo ab omnibus bonis Latinis exemplar accipitur non solùm pro re ipsâ, quam imitari volumus, sed etiam pro imitatione aliquâ: sic dicitur mitti exemplar testamenti, non solùm quando ipsum originale testamentum clausum mittitur, sed etiam quando mittitur copia illius; vnde dici solet ab omnibus, Multa exstant exemplaria huius testamenti, libri.

Exemplar sumitur pro aliquâ imitatione.

3 Vel Secundò malè dicit, exemplar non esse id quod proximè imitamur: pone enim pictorem habere ante se Cæsarem, quem vult exprimere; Cæsar in huius sententiâ est exemplar, & tamen pictor eum immediatè imitatur, nec defatigat suum caput alium formando in phantasiâ Cæsarem, quem imitetur: esset enim stultus si id faceret tunc, imò etiã in absentiâ: solùm enim tunc conatur recordari distinctè Cæsaris, illũque delineare.

Diuisio eiusdem inadæquata ostenditur.

Tertiò, hic auctor fecit inadæquatam distinctionem: si enim nobilis aliqua Cæsaris imago mittatur in Italiam, v. g. ibíque secunda fiat ad primæ imitationem, cæteri verò hanc secundam imitari conentur, tunc prima nec est idea, nec exemplar (cùm tamen verè in eam reducatur opus, ideóque debeat vnam ex illis rationibus habere:) non enim est exemplar, quia est reducibilis in Cæsarem; non idea, quia nec est proximum directiuum; quære ergo aliud nomen, quod ei tribuas, debet enim habere aliquod.

Idem est idea ac exemplar.

Hac ergo malâ distinctione & explicatione omissâ, constet, in præsenti idem omnino esse ideam & exemplar. Alia quæ ex hac acceptione auctor intulit, tangam inferiùs. Secundò suppono, dari in Deo ideas respectu creaturarum producendarum. Ita communiter Patres & Theologi; nec oportet in eis citandis hærere. An autem Plato finxerit tales ideas, quales ei tribuit eius discipulus Aristoteles, non disputo. Augustinus certè 11. de Ciuit. Dei, cap. 12. benè putat illum hac de re sensisse; fortè Aristoteles finxit in magistro, quod refutare posset.

Dantur in Deo ideæ respectu creaturarum producendarum.

Supponitur Tertiò, Deum noscere creaturas possibiles.

Tertiò suppono, de re ipsâ Deum noscere creaturas possibiles, siue eas solùm noscat in suâ omnipotentiâ, siue solùm in seipsis, siue vtroque modo; de quo pro præsenti quæstione parum est curandum. Noscit etiam Deus suam essentiam
4 continentem eminenter creaturam, noscit etiam reflexè suam scientiam de ipsis creaturis, & si vis, noscit etiam suam essentiam gerentem se per modum speciei impressæ, respectu creaturarum, vt sic quodammodo illas repræsentantem. Hæc tria aut quatuor à Deo cognosci negat nullus. Iam verò quæ ex his tribus dicenda sit idea siue exemplar, erit pura quæstio de nomine; vnde mirari satis non possum Thomistas aliquos apud Vasquez, disp. 72. cap. 2. sententiam Scoti, aientis creaturas esse ideas, reputare vt temerarium; quæ enim temeritas, dum nulla de re est discordia? Fateor cum Hieronymo, aliquando hæresim ex solâ voce incurri posse; at id locum præcisè habet, quando vel sacræ Scripturæ, vel Conciliorum, vel totius Ecclesiæ recepto loquendi vsui quis opponitur, éstque etiam periculum ex illâ voce in quæstiones de re ipsâ, fidei contrarias, labendi. At in his, vbi nullum in totâ sacrâ Scripturâ, aut Conciliis, de ideis verbum, nullum vlterioris mali dogmatis periculum, magna inter Theologos quoad modum loquendi dissensio, vbi erit temeritas, vel apparentia illius.

Thomistarum sententia negans creaturas esse ideas, refellitur.

Quandónam hæresis solâ voce incurratur.

SECTIO II.

Proponitur sententia asserens, ipsas creaturas cognitas esse ideas.

SCOTVS, Durandus, Okam, Gabriel, Aliacensis, & alij apud Vasquez suprà cap. 1. opinantur, creaturas ipsas possibiles à Deo cognitas esse ideas diuinas. Fundamentum huius sententiæ duplex est. Primum, quia idea est, quod artifex, dum operatur, imitari vult; sed Deus producens hominem, v.g. vult illum talem efficere, qualem nouerat possibilem, ergo ille homo cognitus à Deo, per scientiam simplicis intelligentiæ erit idea. Secundum, quia in creatis artificibus non aliud est idea, quàm res ipsa præconcepta priùs ab artifice, ergo eodem modo erit in Deo. 5

Opinio prima ait, creaturas cognitas esse ideas.

Fundamentum opinionis.

Sententiam hanc refutat Vasquez cap. 2. quia idea debet esse forma illa, ad cuius instar artifex aliquid aliud operatur; ergo debet esse distincta ab ipso opere: atqui creaturæ possibiles non sunt distinctæ ab ipsis existentibus: ergo non sunt ideæ. Hæc tamen ratio non videtur sufficiens in hac quæstione de nomine: nam in definitione ideæ non ponitur illud *aliud*, sed *aliquid*. Secundò, licet in definitione caussæ, vt sic ponatur, *quæ influit esse in aliud*; omnes tamen Thomistæ, & alij plurimi docent, diuinitus Christum suiipsius in Eucharistiâ esse caussam physicam; ferè autem omnes fatentur, esse moralem, reputántque τὸ *aliud* non debere ibi in eo rigore accipi, vt denotet quid distinctum; deinde, in caussâ finali habeo fortiorem instantiam: illa 6 enim etiam iuxta definitionem caussæ vt sic, debet influere esse in aliud, & tamen omnes Philosophi ac Theologi, & ipse quoque Vasquez concedunt, caussam finalem esse ipsammet sanitatem, v. g. quæ posteà obtinetur; illam, inquam, apprehensam esse caussam mouentem ad productionem sui ipsius, interuẽtu mediorum, & illam in intentione esse caussam sui in executione; ergo benè etiam dici potest ipsam creaturam obiectiuè cognitam esse id, quod Deus vult producendo exprimere, ideóque illam esse ideam, seu exemplar suiipsius: non enim video, cur in caussâ exemplari, seu ideali, maior requiratur distinctio, quàm in efficiente, aut saltem in finali.

Opinio negans Vasquez:

non probatur.

Finis per media caussat seipsum.

Fortè dices, finem solum esse caussam respectu mediorum, à quibus distinguitur, non autem respectu sui. Sed contrà, quia etiam ipsa

Replica.

Reiicitur.

positio

Finis ipse fit ex amore ipsius finis.

positio finis fit ex amore eiusdem, vnde etiam ipse finis amatus ad illam executionem mouet, imò ad illam maximè. Quando dico *finis amatus*, nolo dicere amorem esse caussam finalem:ostendi enim in Physicis, eum solùm esse conditionem applicantem intentionaliter obiectum, vt mouere possit, ipsum verò obiectum esse caussam mouentem.

Euasio.

Replicabis tamen adhuc,apud homines aliud est loqui de opere, quod quiuis vult facere; aliud verò de ideâ illius, nec benè quis diceret, Domus, quam volo facere, est idea eiusdem domus; sed debeo dicere, factam esse domum ad imitationem alicuius alterius rei, quæ sit idea. Respondeo, Si quis loquatur de domo iam factâ,non benè dici illam esse ideam,& hoc denotare propositionem illam positam in obiectione, *Domus ipsa, quam volo facere, est mea idea*; si verò illa propositio magis declaretur, dicatúrque, Domus quam cogito,à me apprehensa, seu in mente meâ existens, est idea; verissimè dicitur, & conformiter ad communem acceptionem hominum, vt infrà fusiùs ostendam: homines enim etsi sit eadem domus, quæ facta est, & quæ apprehenditur ab artifice, tamen propter diuersos status possibilitatis & existentiæ actualis, eas quasi duas reputant, & ita quasi de duabus loquuntur, quod sufficit, vt vna dicatur exemplar alterius.

Non facta, sed obiecta res, est idea sui.

P. Molina Scotum aliter impugnat.

P. Molina aliter hanc Scoti sententiam reiicit, quia prius est creaturas posse fieri à diuinâ omnipotentiâ, quàm ipsæ in se sint entia, & consequenter priùs, quàm sint cognoscibiles in se: nam ex eo quòd res possint esse, arguitur à priori, Ergo sunt entia, ergo prius est ea posse à Deo fieri, quàm esse in se entia; ergo antequam Deus illas in se cognoscat, iam Deus habet aliquam ideam,in quâ quasi videt quomodo possit creaturas producere.

Implicantur termini in assignatâ ratione.

Hæc Molinæ ratio mihi non probatur. Primò enim videntur in eâ termini repugnantes inuolui:quomodo enim Deus cognoscit se posse creare Petrum, priùs quàm Petrum cognoscat? Si enim dicit, *Possum creare Petrum*, iam ibi cognoscit Petrum, vt terminum illius omnipotentiæ. Et pro faciliori intelligentiâ aduerte, quando Scotus dicit creaturas obiectiuè existentes in mente diuinâ, esse ideas, non esse solicitum, an creaturæ cognoscantur in seipsis immediatè,an in solâ omnipotentiâ:quocumque enim modo cognoscantur, illas dicit esse ideas diuinas.Iam ergo hinc apparet repugnantia in argumento,dum dicitur, *Priùs Deus noscit,se posse producere creaturas, quàm illas noscat*; cùm ille ipse actus,quo hoc noscit,tangat creaturam vt terminum eius potentiæ,& consequenter eam noscat.

Nota circà sententiam Scoti.

8

Secundò, quod dicit, priùs posse creaturas ab ipso Deo fieri, quàm sint entia, & argui benè à priori, Possunt fieri, ergo sunt entia; falsum etiam est: nam definitio entis est, *quod potest esse*; definitio autem non potest esse prior definito, sed formaliter simul cum ipso definito; ergo eo ipso formaliter quòd Deus potest facere creaturas, illæ sunt entia: nam qui dicit, Deus potest facere hoc, dicit hoc posse à Deo fieri; sunt enim termini synonymi; at posse fieri à Deo, & esse ens, sunt formalissimè idem: ergo non est prius, Deum posse aliquid facere, quàm sit, illud *posse fieri*, & *possibile esse*: quo formalissimè differt a chimærâ, & constituitur in ratione entis.

Definitio non potest esse prior definito.

Possibilitas remota est prior ratione quàm res ipsa fieri queat.

Fortè (vt dixi in Metaphysicâ) prius ratione est possibilitas remota creaturarum (in quâ consistit ratio entis) quàm ea possit fieri à Deo: dicimus enim benè, *Ideò potest Deus hoc facere, quia in se hoc non includit duo contradictoria*;non verò è contrario,*Ideò non includit duo contradictoria, quia Deus illud potest facere*,ergo ex hoc capite non est 9
prior potentia Dei,quàm possibilitas,quâ constituitur creatura in ratione entis;sed potiùs è contrario; ergo argumentum ex hac prioritate desumptum in ordine ad ideas nullum est.

Potentia creandi ex arte, non est sine ideis creaturarum.

Denique adde; etiamsi diceretur Deus priùs noscere, se posse creaturas facere, quàm illas cognoscat, non continuò inferri,Ergo ideæ non consistunt in ipsis creaturis cognitis. Responderet enim quis, pro illo priori antequam noscantur creaturæ, esse quidem potentiam physicam Dei respectu creaturarum; nondum tamen Deum esse completum in ratione artificis per intellectum, quousque eas creaturas noscat. quod ipse Molina tenetur fateri:quidquid enim sit de ideis, certum est Deum, si creaturas ipsas non nouisset, non potuisse eas velle creare, & consequenter non potuisse per intellectum eas producere, etiamsi physicam earum continentiam haberet; ergo virtus producendi ex arte, & ex scientiâ, non est ante cognitionem de creaturis;ergo nec ideæ erunt ante illam cognitionem: nam ideæ requiruntur præcisè ad complendam potentiam in ratione artificialiter, & scientificè operantis,aut operari potentis.

Qui ad hanc sententiam Scoti reiici possit; Patrum super hac re iudicium.

Aliter posset quis hanc Scoti sententiam reiicere,ex eo quòd aliqui Patres docent,ideas esse in intellectu diuino. Et Augustinus lib. 83. Quæstionum quæst. 46. expresse negat, Deum aliquid extra se intuitum, vt mundum fabricaret. Sed neque hoc vrget: benè enim explicantur Patres, qui (vt ipse Vasquez fatetur) valdè pauci sunt pro eo modo loquendi, si dicamus, eos nomine idearum, non ideas obiectiuas, sed earum cognitionem intellexisse:sæpè enim cognitio vsurpatur pro ipso obiecto;sic Ioan.1. dicitur, *Quod factum est, in ipso vita erat*, id est creaturæ cognitio,& continentia creaturæ,in Deo erat vita:certum enim est me,qui sum factus, formaliter non fuisse vitam in Deo,& ab æterno:ergo D. Ioannes ibi, *τὸ quod factum est*, sumit pro continentiâ eius quod factum est;cur ergo non possemus dicere, à Patribus aliquando ideas vsurpatas pro cognitione ipsarum? Secundò responderi potest, Patres solùm negasse ideas aliquas æternas extra Deum existentes, quales suo magistro tribuit Aristoteles. Quam explicationem ex Augustino euidenter confirmo; & quidem siue creaturæ possibiles sint ideæ, siue non, certum est, Deum in creatione mundi aliquid extra se considerasse: debuit enim ipsum mundum possibilem nouisse, vt illum vellet producere; & tamen Augustinus absolutè non dicendo, an vt ideam, an alio modo, negat, Deum extra se aliquid intuitum: ergo non adducitur benè ad propositum de ideis. Respondeo ergo, illum solùm negasse;aliquid reale à Deo distinctum, & æternum actu existens, prout aliqui finxêre Philosophi. 10

Patres sumunt cognitionem idearum pro ideis.

Mens Diui Augustini explicatur.

Ecce quàm parum momenti habeant, quæ contra Scotum obiiciuntur; quid autem de hac sententiâ sentiendum sit, infrà dicam.

SECTIO III.

Sententia asserens, ideas esse ipsam Dei essentiam.

11 *Sententia Thomistis communis ait ideam creaturarum esse essentiam diuinam.*

SECVNDA ergo, & communis inter Thomistas sententia docet, essentiam diuinam esse ideam creaturarum, quæ ex dictis contra præcedentem, sic concluditur: In Deo sunt ideæ; hoc non præstant creaturæ ipsæ; ergo Deus: nihil enim medium datur, quod possit id muneris subire. quia verò in essentia tria sunt (vt paulò antè dixi) quibus id potest attribui, triplex etiam est huius sententiæ explicatio.

Opinio hæc triplex est. Prima, essentia, vt continens creaturas, videtur esse idea.

Primò aliqui dicunt, essentiam diuinam, quatenus eminenter continentem creaturas; seu, vt est id ad cuius similitudinem producuntur, esse ideas diuinas: vult enim Deus in productione creaturarum imitari quodammodò suum esse, iuxta illud Genes. 1. *Faciamus hominem ad imaginem, & similitudinem nostram*; ergo Dei essentia vt in se est, est idea, quam in creaturarum productione Deus intuetur.

Durior videtur explicatio prima.

Explicatio hæc mihi dura videtur: nam similitudo, quam creaturæ habent cum essentiâ Dei, vt in se est, est valdè exigua ac imperfecta, & solùm in ratione communis entis aut substantiæ: quæ non sufficit, vt sit idea: hæc enim debet exprimere omnes rationes, & prædicata particularia, & atoma operis; nec videtur aptum pro exemplari id quod infinitè diuersum est ab opere.

Idea debet exprimere omnes rationes id est.

12 Da, in homine eminenter contineri perfectionem alicuius animalis, v.g. leonis, numquid ideò homo esset commodum exemplar pro statuario, qui leonis statuam formare vellet? Certe longè aliter nomen illud ideæ vsurpatum est à priscis illis Philosophis, qui similitudinem atomam ferè requirebant in eiusmodi ideis; vnam v.g. imaginem respectu alterius, aut ipsum hominem, cuius accidentia, formam ac magnitudinem externam, videtur vniuocè imitari imago.

Responsum ex P. Granado desumptum, non placet.

Fortè responderet quis, ex doctrina P. Granadi, essentiam diuinam, quatenus in eâ Deus intuetur modum, quo debeat res producere, esse eius ideam: nam hæc solùm debet ostendere modum rei faciendæ. Sed contra: nam si modus ille, quem Deus in essentiâ intuetur, est ipsamet actio creata, quâ res producitur, & quæ cognoscitur in Deo, vt in caussâ eam continente; iam relabitur in sententiam Scoti, aientis creaturas cognitas in diuinâ omnipotentiâ esse ideas, siue illæ creaturæ noscantur in se, siue in omnipotentiâ, quod (vt suprà notaui) pertinet ad aliam quæstionem. si verò modus ille non sit aliquid à Deo distinctum, sed ipsamet essentia; iam tunc argumentum immediatè antè factum habet totam suam vim: nam modus ille est infinitè distinctus, & diuersus ab ipso opere faciendo, ergo non potest esse idea respectu illius. Adde, Deum nullum habere alium modum producendi hominem, quàm intrinsecum velle, & actionem extrinsecam, quis ergo erit modus ille cognitus in essentiâ diuina?

13

Confirmatio ex Genesi non vrget.

Quod in confirmationem huius sententiæ ex Genesi adducebatur suprà, non vrget: nam in primis ibi, non omnes creaturæ dicuntur ad similitudinem Dei factæ, cùm tamé respectu omnium sint in Deo ideæ; vnde fortè quis retorqueret argumentum, Ergo idea omnium creaturarum non est ipse Deus, quia respectu solius hominis Scriptura dicit Deum esse quasi exemplar. Sed quidquid in hoc sit, respondetur Secundò, ibi solùm affirmari similitudinem aliquam, non tamen propterea eam poni, quæ ad rationem ideæ requiritur: hæc enim, vt dixi, ex communi sensu hominum, hac voce vtentium, debet esse similitudo in omnibus, quæ habet opus artificiosum, vt tale est. *Ampliùs id declaro.*

Ideò sit secunda explicatio, essentiam diuinam, quatenus est species creaturarum; seu quatenus eas exprimit, quo etiam pacto est actualis illarum similitudo, esse illarum ideam: quatenus verò continet creaturas, esse exemplar remotum. ita auctor ille, qui suprà distinxit inter ideam & exemplar; qui præterea addit, essentiam, quatenus cognitam, esse proximum exemplar. Quid autem hic auctor intelligat nomine speciei exprimentis creaturas, est dubium valdè: nam aliquando dicit esse ipsam scientiam, aliquando verò dicit scientiam non esse exemplar aut ideam, quia hæc non in conceptu formali, sed in obiectiuo consistunt. Pater etiam Vasquez videtur in hac re variè loqui: disp. enim 73. num. 7. & 8. expresse asserit, essentiam diuinam, quatenus est cognitio creaturarum, esse ideam, num. autem 9. & 10. oppositum docet, asserens essentiam diuinam, antequam sit cognitio creaturarum, esse ideam. hæc sunt verba: *At ipsa essentia Dei priùs certè videtur à Deo, quàm in ipsâ, vt in Verbo & specie, videantur à Deo creatura: & Deus, vt producat creaturas, prius intuetur suam essentiam; quâ veluti verbo expressæ sunt.* Quibus iam videtur in hanc secundam sententiam inclinare, dum inter cognitionem creaturarum, & speciem expressam illarum distinguit, & hanc solam videtur constituere, vt ideam. Fundamentum huius explicationis potest esse, quia essentia diuina, vt est species expressa creaturarum, intentionaliter est omnino illis similis, ideoque habet quidquid requiritur ad rationem ideæ; quâ verò parte hæc explicatio reiicit cognitionem à ratione ideæ, potest fundari in argumento, quod statim contra tertiam explicationem ponemus.

Secunda opinionis Thomistica explanatio. *parum rem declarat.* 14 *Deus intentionaliter similis creaturis.*

Secunda tamen hæc explicatio, quia obscurè procedit, debet adhuc parum discuti: vel enim hi auctores præter cognitionem creaturarum, & quasi speciem impressam, ponunt in Deo aliam, quasi speciem expressam; vel nomine speciei solùm intelligunt impressam. si expressam, facillimè reiiciuntur ex principiis, quæ in libris de Animâ tradidi; scilicet cognitionem ipsam esse speciem expressam. si producta sit vt in nobis, præter illam autem nullam esse speciem expressam: vnde in diuinis præter cognitionem ipsam nulla est species expressa, nisi fortè Verbum ipsum diuinum, quia productum per intellectionem, vocetur ab his species expressa. At hoc omnino est extra rem præsentem: nam quòd Deus habeat ideas creaturarum, non est per se pendens formaliter à Trinitate personarum, vel à productione Verbi diuini: nam licet esset vnicus, & nullum esset Verbum productum, haberet ideas.

Discutitur hæc explicatio ampliùs. 15

Deinde specialiter reiicitur P. Vasquez, dum in tali specie expressâ, distinctâ à cognitione creaturarum dicit posse creaturas cognosci: nam ipse non vult admittere in Deo aliquod prædicatum, in quo vt in medio, videri queant creaturæ; vnde eas & à Deo, & à Beatis, solùm asserit posse cognosci in seipsis, quomodo ergo iam

P. Vasquez improbatur ad hominem.

iam hîc aliud prædicatum ponit, distinctum à scientia, quòd sit idea, & in quo creaturæ noscantur? Certè hæc duo difficulter inter se cohærent. Quòd verò clarè ponat tale prædicatum à cognitione distinctum, constat ex illo num. 10. vbi, vt obiectioni respondeat, desumptæ ex eo, quòd in creatis, non ipsa cognitio, sed obiectum illius sit idea, respondit, etiam in Deo dari ideas, ante cognitionem creaturarum. de quo paulò pòst.

inconsequenter arguit.

16 Si verò loquantur de specie impressâ; fateor, me suprà docuisse, Deum in se continere eminenter omnes perfectiones specierum omnium impressarum, & ita dari realiter in Deo prædicatum reale speciei impressæ, vnde videtur sequi, prædicatum illud posse esse creaturarum ideam. Hæc explicatio probabilior est præcedente; obstat tamen contra eam ratio, quam contra tertiam formabo.

Explicatio probabilior est de specie impressâ.

Quod de distinctione inter ideam & exemplar, ab illo auctore docetur, reiicitur ex dictis sect. 1. quâ parte verò facit essentiam Dei exemplar, ex dictis circa primam explicationem secundæ sententiæ: nam infinita diuersitas inter Deum & creaturas, non patitur, vt Deus sit, aut idea, aut exemplar illarum, propriè loquendo. Denique, quòd rursus distinguit inter exemplar proximum & remotū, & essentiam, vt cognitam, dicit esse proximam, sine cognitione verò remotam, abutitur vocibus: nam ignis carens approximatione, non vocatur caussa remota: semper enim est proxima, licet aliquando careat conditione; aliquando verò illam habeat: cùm ergo cognitio non sit caussa proxima, sed conditio, imago semper erit idea proxima, licet hîc & nunc, quia à me non cognoscitur, non sit mihi proximè applicata, vt ego eam imiter.

Ob infinitam Dei, & creaturarum diuersitatem, Deus non est idea creaturarum.

17 Tertia ergo explicatio eius secundæ sententiæ est; vt ipsa diuina cognitio creaturarum, sit illarum idea. Pro quo notat Vasquez suprà, n. 8. ex Bonauenturâ, triplicem inter duo extrema similitudinem. Prima est imitationis, secundùm quam creaturæ dicuntur similes Deo, quodammodò participantes eius perfectionem; quæ similitudo valde est imperfecta. Alia est vniuoca, vt inter duo indiuidua eiusdem speciei. Tertia est similitudo intentionalis, secundùm quam vna res intentionaliter exprimit, quidquid altera habet; & hanc participat cognitio respectu sui obiecti, & quò perfectior est cognitio, maior & perfectior est hæc similitudo. Vnde infert cognitionem diuinam, quæ est perfectissima, etiam esse hoc modo perfectissimè similem suo obiecto, ideóque optimè posse esse ideam illius, si reflexè cognoscatur.

Tertia Thomisticæ opinionis expositio.
Cognitio diuina de creaturis, earumdem est idea.
Triplex inter duo extrema adfertur similitudo.

Contra hanc sententiam est grauis obiectio: nam apud auctores numquam idea accepta est pro cognitione ipsâ, sed pro obiecto aliquo distincto, quod cognoscitur, & ad cuius imitationem res fit exteriùs. quæ ratio multos mouit ex his, qui essentiam Dei dicunt esse ideam, mouit, inquam, vt id negarent de essentiâ, quatenus est cognitio. Imò, vt paulò antè dixi, P. Vasqu. dum huic obiectioni respondet, videtur sibi contrarius, tribuens non ipsi cognitioni, sed speciei expressæ distinctæ formaliter à cognitione, munus illud ideæ. quod à me reiectum est paulò antè.

Sententia P. Vasquez reiicitur.

18 Vt autem magis clarè constet, hanc acceptionem vocis ideæ, esse contra communem sensum, & probem simul, similitudinem illam, seu expressionem intentionalem, non dici propriè ideam (iam non disputo, an sit propria similitudo, quia, vt alibi dixi, est quæstio de nomine, & re benè consideratâ, non est similitudo.) Argumentor Primò, Pone aliquem scripto (voces enim quatenus sunt signa conceptuum, sunt etiam similitudines intentionales rei eo modo, quo conceptus) omnes statuæ declarare partes distinctas, latitudines, proportiones, &c. huicque explicationi scriptæ in omnibus se artificem accommodare; nullus vnquam illam scripturam vocauit, aut vocare potest ideam vel exemplar: ergo etiamsi per impossibile, saltem diuinitus quis reflexè, sicut in chartâ legit regulas, cognosceret in meo actu intellectus quid statua debeat habere, quales colores, vmbras, distantias, &c. nullus, inquam, vocaret meam cognitionem ideam, sed potius regulam pro faciendâ imagine; quia quoad hoc, idem est de cognitione internâ imaginis, ac de externâ locutione internam repræsentante.

Species expressa non est propriè idea.

Voces vt sunt signa conceptuum, sunt similitudines intentionales.

Hanc rationem, meo iudicio, efficaciter confirmo ex sacrâ Scripturâ: cùm enim Moysi Deus externâ locutione declarasset, quidquid in erectione sanctuarij tabernaculi efficere deberet, non hæc declaratio dicitur exemplar, sed id tribuitur sensibili cuidam obiecto, illi in monte proposito ante oculos, ideò illi dicitur Exodi 25. *Inspice, & fac secundùm exemplar, quod tibi in monte monstratum est*; vbi omnes auctores intelligunt ideam distinctam ab ipsâ repræsentatione vocali, & cognitione ipsius Dei aut Moysis; ergo idea seu exemplar non dicitur propriè cognitio ipsa, aut similitudo intentionalis operis faciendi. Secundò, hoc ipsum ostendo adhuc clariùs (& argumentum habet vim contra omnes tres explicationes huius sententiæ) si Deus cognosceret perfectissimè creaturas producendas, etiamsi per impossibile non cognosceret reflexè suam cognitionem de creaturis; adhuc tamen in ordine ad illa producendas, esset tam perfectus ac sapiens artifex, quàm nunc de facto est. quod à nemine negari potest: quid enim iuuat Deum noscere, se noscere creaturas, in ordine ad has producendas? aut quid ignoraret tunc circa modum illas producendi, & circa substantiam producendarum? certè nihil; ergo tunc esset Deus tam sapiens in ratione artificis quàm iam, ergo tunc haberet ideas rerum faciendarum. Patet consequentia: nam ex mente omnium Patrum, & ex communi hominum sensu, ideò Deus habet ideas, quòd sit sapientissimus artifex: quis enim ex Patribus & Philosophis ad illas subtiles reflexiones Dei suprà suam scientiam de creaturis attendit, vt Deo ideas tribueret? ergo ideæ, quas Deus cognoscit, non sunt ipsæ scientiæ de creaturis, sed potiùs ipsæ creaturæ per eas scientias cognitæ.

Confirmatur è sacrâ Scripturâ.

19

Ostendo idem contra omnes tres datas explicationes.

Si Deus non sciret se scire creaturas, adhuc illas artificio è produceret.

Confirmo rursus, vel declaro argumentum hoc; Ideæ ex mente omnium, requiruntur necessariò in Deo ad productionem creaturarum, vt ex scientiâ, & arte, non autem casu operetur: atqui solâ cognitione directâ creaturarum, sine cognitione reflexa eiusdem cognitionis, Deus completur ad illas producendas: ergo idea, iuxta sensum communem, non est scientia creaturarum reflexè cognita. Minor patet, quia ea cognitio in Deo requiritur; & sufficit ad producendum artificiosè, quæ illi dicit quid debeat velle, & quomodo id producere: at totum hoc dicitur per solam cognitionem directam de creaturis; reflexa enim dicit solùm se hoc scire, & 20

Argumentum vlteriùs illustratur.

Directa scientia facit Deum artificio è agere.

& supponit iam perfectam scientiam de creaturis: ergo ea reflexa habet se per accidens ad productionem, ergo non est cognitio idearum, sed iam supponit ideas cognitas.

Confirmo ex artifice creato.

Confirmo Secundò ex humanis: Demus artificem perfectissimè apprehendisse, qualis debeat esse imago, aut statua, quam formare vult, ita vt de illâ non possit habere meliorem cognitionem; certè hic tam facile, tam scientificè, tam sine periculo erroris statuam formabit, ac si suam cognitionem reflexè nouisset; ergo erit tunc perfectissimus artifex, ergo habebit etiam tunc ideam.

Vasquez contra communem sensum loquitur.

Hanc vltimam consequentiam Vasquez negat, qui expresse docet, artificem, qui idem numero opus, quod mente conceperat, perfectè exprimeret, non dicendum habuisse ideam; sed ideò nunc artifices dici habere ideam, quia semper rem alio modo exequuntur, quàm voluerant aut cogitarant. Verùm hæc solutio in quæstione de nomine, planè est contra communem omnium apprehensionem: quando enim vulgus (qui etiam hoc nomine *idea* vtitur) attendit an opus sit idem numero cum eo quod artifex conceperat, vt dicat, illum habuisse ideam? imò numquam illum magis se ideæ conformasse dicit, quàm quando opere id ipsum expressit, quod mente conceperat. vnde fit, vt quò melius est opus, magisque perfectum, inferant homines illum meliorem habuisse ideam, quia magis

Quid communiter nomine idea intelligatur.

21 putant illum se ei conformasse: verè enim hoc ipsum intendit artifex. Quòd si idea semper deberet esse diuersa ab opere artificioso, illa consequentia mala esset: potuisset enim habendo malam ideam, melius fecisse opus, quia magis ab ideâ diuersum. quod sine dubio, vt dixi, est contra communem sensum.

SVBSECTIO IV.

Concluditur quæstio, & aliqua dubiola declarantur.

Creatura in mente Dei existentes obiectiuè sunt idea.

Scotus probatur.

EX dictis satis apparet, iuxta communem acceptionem ideæ, consequentiùs dicit, ipsas creaturas obiectiuè existentes in mente diuinâ, esse ideas, quas Deus exprimit perfectissimè, dum illas producit, prout Scotus & alij docuerunt. Ceteræ enim sententiæ de essentiâ & cognitione diuinâ, habent magnam difficultatem. Quia verò, vt dixi, quæstio tota est de nomine; non est in eâ laborandum valdè; re enim intellectâ, loqui poteris prout libuerit.

Habet Deus omnium, etiam indiuiduorum, ideam.

22 Rogabis Primò, An Deus habeat ideam omnium rerum, etiam indiuiduorum. Respondeo vno verbo, *habeat*: ratio ex dictis euidens est, quia vel ideæ sunt ipsæ res cognitæ, vel scientia de illis, vel earum continentia: Deus autem omnia indiuidua cognoscit, vt dixi, & consequenter omnia sunt obiectiuè in mente illius, & de omnibus habet scientiam, item omnia continet eminenter, ergo.

Obiectio.

Sed hinc obiicies, Deus peccatum non facit, ergo non habet ideam illius; similiter negationem non producit, ergo nec illius habet ideam.

P. Granadus, refutatur.

Ita opinatur P. Granadus disp. 4. Respondeo tamen quoad negationes illas à Deo fieri eo modo, quo simpliciter fiunt. Deus enim destruendo lucem, caussat tenebras: item, annihilando Angelum, potest caussare eius negationem, & sic de ceteris: cùmque aliunde eas cognoscat, non video cur non sit dicendus habere illarum ideas, nisi fortè in sententiâ aiente ideas esse essentiam Dei, vt continentem eminenter creaturas: nam negatio non potest propriè dici contineri. Quoad peccatum verò, quia saltem illud permittit, non potest ei meritò negari idea, quâ ad permittendum quasi dirigatur.

Etiam negationum ideas habet Deus.

P. Granadus.

Rogabis Secundò, an respectu Verbi diuini & Spiritus sancti habeat Deus ideas. P. Granadus opinatur, ideam Primò dici in ordine ad solum opus externum, cúmque Verbum & Spiritus sanctus non sint opus externum, non dari ideas respectu illorum. Secundò, ideam esse in ordine ad artificem liberum: atqui Deus non est liber respectu Verbi & Spiritus sancti: ergo non potest habere ideas respectu illorum.

eius doctrina examinatur.

Omnia hæc pertinent ad modum loquendi. 23
Quod primo loco docet de opere externo, videtur esse iuxta commune acceptionem, quod secundo loco vniuersaliter de libertate, arbitror falsum, nam idea non ponitur propter libertatem, sed vt agens non casu; sed scienter operetur, & quasi cognitione ideæ dirigatur. hoc autem potest habere, quantumuis necessariò operetur, quia potest talis ea scientia esse, vt eâ ablatâ artifex nihil possit efficere, etiamsi postquam ea scientia ponitur, & eâ illuminatur, necessariò debeat operari. vnde dixi in Logicâ disp. 1. à num. 53. & superiùs disp. 18. à num. 12. etiam respectu agentis necessarij posse esse scientiam practicam; de quâ eadem, quoad hoc, est ratio, quæ de ideâ, ergo ea ratio ex defectu libertatis nulla est.

Idea non est ob libertatem, sed ne casu agatur.

Deus respectu Verbi non habet ideam:

Meliùs fortè diceretur, Verbi ideò non dari ideam, quia licet procedat per cognitionem, non tamen per hanc vt dirigentem & determinantem mediâ volitione ad operandum, siue necessariò, siue liberè: procedit enim physicè, ad modum, quo ex nostrâ cognitione species, duratio, vbicatio, &c. quæ non reducuntur ad genus artis, vt debet reduci idea, quæ illuminando voluntatem, ei quasi dictat quomodò debeat velle rem producere.

sic neque Spiritus sancti datur idea.

De Spiritu sancto eodem modo potest ratio formari: nam cognitio illius fortè se habet per accidens ad productionem, formaliter loquendo, vel saltem non concurrit dirigendo voluntatem, vt illa imperet productionem Spiritus 24
sancti; sed hic physicè oritur ex amore, sicut ex nostro amore oriuntur habitus, duratio, vbicatio amoris, &c.

Obiectio,

Sed obiicies, eâ disp. 18. à num. 13. proximè citatâ, à me dictum, scientiam Dei de Verbo & Spiritu sancto esse practicam; ergo habebit etiam respectu illorum ideas, quia eadem ratio videtur esse de praxi & de ideâ. Respondeo negando consequentiam, quia practica scientia ex communi acceptione, solùm requirit vt efficiat suum obiectum, siue mediatè, siue immediatè, quod habet cognitio Dei respectu Verbi & Spiritus sancti, vt ostendi eo loco, & idea debet esse id, quod prænoscitur, & quod artifex conatur imitari, vnde debet ex communi acceptione, intercedere volitio imitandi, siue ea sit libera, siue non: at dixi paulò antè, eam non intercedere in productione Verbi; in productione verò Spiritu sancti, non se gerere quasi imperando executionem, sed immediatè physicè producendo: quod non sufficit ad communem acceptionem ideæ. Quòd si hoc non putes requiri, quæstio est de voce: dic in

infringitur.

Spiritus sanctus practicè, non idealiter procedit.

in eâ scientiâ productionis ad intra dari etiam ideas.

Multæ dantur in Deo ideæ.

Rogabis Tertiò, An sint in Deo plures ideæ. Respondendum in nostrâ sententiâ, aiente ipsas creaturas esse ideas, eas esse multas: multæ enim sunt creaturæ, & distinctæ realiter; non
25 quidem actu, quia non existunt, sed in esse possibili. In sententiâ verò docente essentiam vel cognitionem diuinam esse ideas, dicendum, eas non esse plures realiter, sed vnicam; esse tamen multas ratione nostrâ, pro diuersitate rerum, quarum sunt ideæ.

Obiectio,

Sed obiicies, Scientia Dei de creaturis, non dicitur multiplex ex obiectorum multitudine, ergo nec ideæ, quia scientia & idea in hac acceptione est idem. Aliquas solutiones huius obiectionis benè refutat Vasquez, qui vltimò respõdet, vocem *scientia* esse aggregatum multarum cognitionum, aliquando etiam numero & specie realiter distinctarum; vt de Logicâ & aliis sciẽtiis probabilior docet opinio; at vocem *idea* esse magis particularem, & multiplicari ratione nostrâ, ex sola varietate obiectorum.

responsum P. Vasquez:

non plenè satisfacit.

Adhuc tamen hæc solutio non plenè satisfacit: nam scientia dupliciter vsurpatur, aliquando pro vnicâ cognitione scientificâ; quo sensu etiam in Deo deberent dici multæ scientiæ, vel multæ scientificæ cognitiones; aliquando verò vsurpatur à nobis in sensu à Vasquez posito. At in Deo hæc acceptio non videtur habere locum; non enim Deus cognoscit res eo modo, quo nos noscimus ea quæ ad vnam scientiam pertinent, quatenus scilicet inter se connexæ sunt, dicúntque ordinem ad idem obiectum attributionis: nam Deus quodlibet obiectum ex se quasi disparatè & independenter ab alio cognoscit, & sub ratione propriâ & particulari, vnde non videntur illæ cognitiones coalescere in vnam scientiam. Quod adhuc maiorem vim habet in sententiâ ipsius Vasquez, qui
26 negat Deum in suâ omnipotentiâ cognoscere creaturas, sed omnia immediatè in seipsis; vnde proprie non potest assignare illis vnam rationem obiectiuam formalem, in quâ conueniunt, & sub quâ omnia noscantur. Sed neque etiam in sententiâ oppositâ assignatur ea ratio communis: nam licet creaturæ omnes cognoscantur, quatenus continentur in omnipotentiâ, non tamen à Deo, sub vnâ aliquâ ratione communi: nam (vt dixi sæpè) rationes communes nihil aliud sunt, quàm omnia indiuidua confusè & indistinctè sumpta; Deus autem nihil hoc modo confusè & indistinctè noscit, sed omnia in particulari, quà talia, & hanc creaturam, quà taliter contentam; illam verò, quà aliter; vnde semper habet diuersam rationem formalem suæ cognitionis.

Scientia Dei non coalescit in vnam, vt nostra.

Scientiæ Dei non habent rationem obiectiuam communem.

Communis de hoc loquendi modus.

Arbitror ergo, huius rei non esse aliam rationem quærendam, quàm communem modum loquendi. Philosophi enim & Theologi vocant absolutè plures ideas, ex pluralitate terminorum; in Deo verò scientiam vocarunt vnam tantùm, si voluissent contrarium, etiam in vsum venisset. Hoc dictum sit pro modo loquendi in contrariâ sententiâ, nam in nostrâ nulla est quæstio, vt dixi, quia ideæ sunt realiter multæ, scientia verò realiter vna; quid ergo mirum, si illæ plures, hæc vna dicatur?

Ideæ in Deo sunt realiter multæ, scientia vnica.

Aduerte, recentiores illos, qui inter exemplar & ideas distinxère suprà, hîc docere, exemplar in Deo ideò esse vnum, quia est continentia æquiuoca creaturarum, quæ est vna; at ideas esse multas, quia idea est repræsentatio vniuoca creaturarum. Quæ ratio nulla planè est: repræsentatio enim, licet omnia, quæ habet obiectum, exprimat distinctè, non tamen est vniuoca simpliciter cum obiecto; & tam benè potest vna cognitio repræsentare distinctè multa obiecta, quàm vna caussa continere æquiuocè multos effectus. Denique si realiter loquamur, & continentia, & ideæ sunt vna; si verò ratione nostrâ, etiam continentiæ dici possunt multæ, sicut dicuntur ideæ: continentia enim Petri v.g. diuersa est ratione nostrâ, à continẽtiâ leonis, & sic de aliis; non ergo debet hîc quæri differentia aliqua de re, prout hi quærunt, cùm solùm sit ex modo loquendi: de distinctione autem inter ideam & exemplar, quia dixi satis suprà, iam hîc nihil addo. 27

Nota, contra recentiores.

Vt vna caussa, sic & vna cognitio diuersa distinctè continet.

Et idea, & continentia re vna, ratione multiplex est.

Rogabis Quartò, An Deus etiam cognoscat in se plures ideas, casu quo hæ sint idem cum scientiâ aut omnipotentiâ ipsius, an solùm à nobis fiant multæ ideæ. Quæstio hæc duplicem potest habere sensum. Primus est, vtrùm Deus suam essentiam comparet in ordine ad vnam creaturam, non verò in ordine ad aliam. Et in hoc omnino negandæ sunt plures ideæ: nam (vt alibi ostendi) Deus non habet præcisiones has & cognitiones imperfectas. quo modo autem præscindat inter essentiam & rationem, alibi fusè dixi.

Quæsiti nis duplex sensus aperitur. 28

Secundus sensus est, An Deus cognoscat in nostris saltem cognitionibus eam pluralitatem idearum. Et in hoc sensu, omnino arbitror, Deum facere multas ideas: ego enim dico, *Deus cognoscit Petrum*; *Deus habet ideam Petri*; Deus autem comprehendens eos actus, necessariò hæc noscit: *Ille me comparat ad Petrum, & non ad alia*; per hoc autem in obliquo, Deus apprehendit se vt comparatum ad Petrum, & non se apprehendit vt comparatum ad alia. neque hoc est vlla imperfectio in Deo, sicut licet sit imperfectio dicere *Deus non est trinus & vnus*; at quòd Deus noscat, *Ille hæreticus dicit me non esse trinum*, & consequenter apprehendat Deus negationem Trinitatis, vt affirmatam ab alio, nulla penitus est imperfectio. In quâ re obscurè videtur loqui P. Vasquez hîc disp. 73. n. 8. & alibi, agens de ente rationis: eum reieci supra disput. 19. à num. 41. vbi ostendi, necessariò in nostris actibus cognitis, à Deo nosci etiam ipsa obiecta eorum actuum. Vide quæ ibi fusè dixi: ea enim habent locum in ordine ad hoc, vt Deus in diuersis nostris actibus, noscat se comparatum cum diuersis ideis. Et hæc de ideis sufficiant.

Deus non in se, sed in nostri cognitionibus facit multas ideas.

Duæ sequentes quæstiones D. Thomæ, de veritate & falsitate, à nobis in Philosophiâ explicatæ sunt; tertia de vitâ Dei, variis in locis, dum de scientiâ & volitione Dei & productione ad intra, etiam tractata est: ergo ad decimamnonam de voluntate accedamus. 29

D. Thomæ qq. 16. 17. 18. alibi tractatæ sunt.

TRACTATVS DE VOLVNTATE DEI.

In Quæstionem decimamnonam & vigesimam D. THOMÆ.

Intellectui voluntas, vt cognitioni amor nectitur.

COGNITIONEM ſequitur amor, ideò rectè poſt diſputationem de ſcientiâ ſeu intellectu diuino, agitur de eiuſdem voluntate, ac voluntatis actibus; circa quæ Primò agemus de his, quæ Deo neceſſariò conueniunt; Deinde verò de his, quæ ad voluntatis libertatem pertinent. Vbi de variis Dei affectibus, de laudabilitate actuum liberorum Dei, in quo hi conſiſtant, vltimò de eorum duratione.

DISPVTATIO VIGESIMAQVARTA.

Varia de Dei voluntate diſquiruntur.

SECTIO I.

Deus eſt volitiuus, & vnde id probetur.

1 *Deum eſſe volitiuum, fide tenendum.*

DEVM eſſe volitiuum, fidei dogma eſt: *Omnia quæcumque voluit Dominus fecit*, Pſalm. 113. Matth. 26. *Verumtamen non ſicut ego volo, ſed ſicut tu.* Pro quâ fidei veritate, infinita propè Scripturæ loca poſſent adduci, obuia ſunt cuilibet, & res per ſe nota; non eſt neceſſarium ea hîc tranſcribere.

Ratio: nam ex communi natura ſemper rogamus Deũ vt iuuet.

Ratione naturali ſuadetur, Primò à poſteriori, ex omnium hominum ſenſu, qui in ſuis neceſſitatibus naturaliter Deum orant, ab eo auxilium petunt; fruſtrà autem id facerent, ſi non putarent, Deum poſſe velle illos liberare. Ratione verò à priori id nonnulli probant, quia eſt intellectiuus: omnis enim cognoſcens eſſentialiter eſt appetens. Diſp. 11. de Animâ n. 117. dixi, non repugnare diuinitus aliquod intellectiuum non volitiuum, quia ex hoc non ſequuntur duo contradictoria, vnde ratio hæc manifeſtè reuincitur. Dices, Quælibet natura habet appetitum ſibi proportionatum, ergo natura rationalis habet appetitum rationalem; hic autem eſt voluntas, ergo omnis natura rationalis habet voluntatem.

Non repugnat ens intellectiuum, non volitiuum.

Obiectio. Omnis natura habet proportionatum appetitum.

P. Herize idem vrget.

Herize diſp. 11. num. 7. ſic ampliùs vrget hanc rationem ex D. Thomâ, cuius mentem à Caietano non fuiſſe penetratam arbitratur. Ait ergo, à D. Thomâ duas conſiderari quaſi formas. Primam eſſe naturam communem omni alij naturæ, ſecundam eſſe cognitionem; ſuppo-

2 *Quadam D. Thomas ſupponit.*

nit prætereà omnem formam habere ſuum appetitum, appetitum autem formæ cognoſcentis eſſe volitionem, ergo Deus quia intelligens, eſt etiam volitiuus. Hinc infert, repugnare diuinitus aliquem intellectum, aut potentiam cognoſcitiuam non appetitiuam; contradictoria verò, quæ inde ſequerentur, hæc ait eſſe, *Omnis forma petit habere appetitum ſibi proportionatum, aliqua forma non id peteret*, ea ſcilicet intellectiua non appetitiua.

Forma eſt duplex.

Argumentum hoc & explicatio mihi non ſatisfaciunt; & ab hac explicatione incipiens, video in eâ aliqua falſa, & aliqua quæ ſupponuntur; cùm de eis ſit tota quæſtio. Falſum eſt, omnem formam habere ſuum appetitum: ſi enim id ita eſſet, daretur proceſſus in infinitum; nam ſi forma habeat appetitũ, per quem aliud appetit, illud quod appetit, erit etiam forma; ergo illa habebit ſuum appetitum, & appetet aliam tertiam formam, & tertia quartam in infinitum, ergo non eſt verum vniuerſaliter, omnem formam habere ſuum appetitum. Fortè reſpondebis, illum appetitum, quem in omnibus formis ponis, non neceſſariò eſſe ad aliud, ſed ad ſe, vel ad ſui conſeruationem. Sed contrà in primis, quia appetitus, eo modo quo eſt, ſemper eſt ad aliud: nihil enim propriè dicitur appetere ſe eo modo, quo ſe iam anteà habet. Contrà Secundò, relictâ hac quæſtione de nomine, ergo ex eo quòd natura ſeu forma intellectiua habeat appetitum, non infertur, illum appetitum eſſe ad aliquid à ſe, ergo non ſequitur eſſe ad volitionem; ſed ſummum, illum intellectum, appetere ſe per modum gaudij, vel appetere ſuam conſeruationẽ, de volitione verò re aut ratione diſtinctâ, nihil deſiderabit.

Contrà Primò. Non omnis forma habet appetitum.

Effugium: 3

Contrà. Nam appetitus vt ſic, ſemper eſt ad aliud.

Confirmo

Confirmatur. Volitio est forma, nec habet appetitum.

Confirmo hoc euidenter ex ipsâ volitione, quæ est forma, & non habet appetitum, vt ei superueniat alter modus respiciendi obiectum, sed seipsâ est contenta: ergo eò quòd cognitio sit forma, non sequitur eam habere appetitum acquirendi alium modum respiciendi obiectum, qui fit per odium & amorem.

Contrà Secundò, hoc quæritur, an omnis appetitus intelligentis volitiuus sit. Illud intellectiuum non careret appetitu:

Secundò, in eâ ratione gratis supponitur, appetitum proprium omnis naturæ cognoscitiuæ esse volitiuum: hoc enim est in controuersiâ. Hoc ego nego, dicóque, esse rationem, cur diuinitus ea duo separari queant, ab aduersariis autem asseritur, sine vllâ probatione.

Hinc constat, non esse sufficientia ea duo contradictoria: nam licet esset aliqua forma intellectiua non appetitiua, non propterea sequeretur, eam non habituram appetitum suum proportionatum: nego enim appetitum proportionatum omnis rei cognoscitiuæ esse volitionem.

4 Quod vt clariùs intelligas, & totius argumenti solutionem percipias; aduerte, admitti æquiuocationem, dum appetitus innatus confunditur cum volitione, quæ solet dici appetitus elicitus.

haberet appetitum rationalem innatum.

Concedo ergo, quamlibet naturam habere appetitum innatum sibi proportionatum, id est, inclinationem naturalem ad proprium bonum; vnde natura rationalis etiam habebit rationalem appetitum, innatum tamen; nego autem omnem naturam rationalem habere appetitum elicitum. Quòd si in hoc sensu de appetitu elicito, sumatur ab aduersariis illud antecedens, supponitur ab eis, quod deberet probari, & a me negatur.

Ratio secunda P. Herize. Summum, & infimum cognoscens habens illicitum appetitum. Contrà Primò, gratis supponuntur extrema habere elicitum appetitum. Contrà Secundò, sic concludam etiam Angelos generare.

Secundum ergo argumentum pro Herize sit: Perfectissimum cognoscens, qualis est Deus, & infimum, quale est brutum, habent appetitum elicitum; ergo omnia cognoscitiua, quæ sunt quasi in medio, debent esse appetitiua, ergo signum est de conceptu omnis cognoscentis esse, habere appetitum volitiuum. Respondeo, iam supponi in hoc argumento in Deo dari voluntatem, non verò id probari; sed ex eo, quòd detur in Deo, inferri, esse de conceptu omnis cognoscentis habere appetitum, vt inde rursus de Deo probetur, qui est vitiosus circulus: in præsenti enim quærimus rationem, cur sit in Deo talis appetitus.

Respondeo Secundò, sequelam illatam ex Deo, & brutis, ad alia cognoscentia possibilia, media inter Deum & bruta, esse prorsus nullam, perinde ac si hoc modo aliquis argumentaretur, *Deus qui est perfectissimum ens rationale, & homo qui est imperfectissimum ens rationale, possunt generare Filium; ergo Angeli, qui sunt medij inter*
5 *Deum & hominem, possunt generare Filium*: qualis esset hæc consequentia? Ratio huius est, quia duobus entibus extremis conuenientibus in aliquâ ratione communi, potest etiam aliqua communis conuenire perfectio, ex propriâ ratione particulari eorum duorum, quæ non necessariò conueniat aliis entibus interiacentibus inter illa extrema; idem ergo erit de appetitu volitiuo, quem ego dico non conuenire Deo, ideò præcisè, quod sit intelligens vt sic, sed quia tale intelligens; & etiam bruto conuenire, quia tale cognoscens; vnde non licet inferre, omni cognoscenti possibili eum appetitum conuenire debere.

Extremis sub aliquâ ratione communi conuenire potest aliquid ex propriâ illorum naturâ.

Intellectiuum non volitiuum, aliter bruta appetitiua vincet.

Nec valet, Bruto conuenit appetere, ergo omni intelligenti eo perfectiori etiam conueniet; hoc, inquam, non valet, quia potest ex multis aliis capitibus, illud perfectius intelligens compensare excessum appetitiui. Fusiorem hac de re disputationem vide supra eo loco de Animâ. Addo tamen nunc, licet in aliis intellectiuis non inferatur appetitiua vis, ex intellectiuâ in Deo tamen, quia infinitè est perfectus, rectè inferri: esse enim volitiuum est 6
perfectio simpliciter simplex, id est, melior ipsa, quàm non ipsa; Deo autem necessariò debemus concedere omnem perfectionem simpliciter simplicem, ergo & hanc. Secundò probatur, Deum esse volitiuum. Deus est supremus iudex & Dominus creaturarum, ergo debet habere voluntatem, quâ possit velle creaturas punire & præmiare, iuxta earum condignitatem; item vt eas, quando, & quomodo placet, producat, destruat, conseruet, &c.

Intellectiuum in Deo vt infinitum, est etiam volitiuum.

Ex summo dominio probatur Deus volitiuus.

SECTIO II.

An in Deo sit voluntas per modum actus primi.

Suppositio. Distinguitur in Deo virtualiter volitio ab intellectione.

VOLVNTATEM diuinam non esse in Deo realiter distinctam ab ipsâ Dei essentiâ, & volitione actuali, ideóque nec realiter in Deo esse actum primum, est certum ex principiis communibus fidei, de identitate reali diuinæ essentiæ cum omnibus quæ in ipso sunt, & de carentiâ omnis realis compositionis. Virtualiter autem volitionem distingui ab intellectione, sæpè suprà insinuaui, eò quòd prædicata contradictoria illis conueniant, & fusiùs idem suadebo disp. præuiâ ad materiam de Trinitate.

Conclusio intellectio est voluntas in actu primo.

Hinc infertur, intellectionem diuinam, quæ virtualiter volitionem præcedit, esse actum primum volendi, non solùm ratione nostrâ, sed etiam virtualiter, quò differt volitio ab intellectione: hæc enim, vt sæpè diximus, quia nihil virtuale distinctum ante se supponit, non habet actum primum virtualem, sed solùm ratione nostrâ; volitio verò quia supponit intellectionem virtualiter distinctam, supponit etiam 7
actum primum virtualem, in quo nulla est imperfectio, suppositâ semel virtuali distinctione; vnde vlteriùs fit, vt ipsamet intellectio diuina possit dici virtualiter voluntas in actu primo, quandoquidem est virtuale principium volitionis: nam ante ipsam volitionem nil aliud virtualiter præcedit, quod possit esse actus primus volitiuus, seu voluntas in actu primo, nisi ipsamet intellectio. Hanc illationem tradidit P. Arrubal disp. 29. cap. 2. & alij multi.

Obiectio. Quid sit procedere Spiritum sanctum per voluntatem, non per intellectum. Solutio, Sermo est de actuali intellectione, & volitione.

Dices voluntati & intellectui conueniunt prædicata contradictoria: nam per voluntatem procedit Spiritus sanctus, & non per intellectum, ergo intellectus seu intellectio non potest esse voluntas in actu primo virtualiter. Respondeo, quando dicitur à Theologis & Patribus, Spiritus sanctus procedere per voluntatem, & non per intellectum, vsurpari *τὸ voluntatem & intellectum*, non pro actu primo, sed pro volitione & intellectione (de quo in materiâ de Trinitate fusiùs) vnde licet intellectio distinguatur à volitione virtualiter; non tamen à voluntate.

P. Herize contrarius. Benè supponit Primò, duplicem hic esse quæstionem.

Huic doctrinæ acriter se opponit Herize, disp. 12. cap. 1. Ex parte autem iam cum eo egimus suprà, in simili de constitutiuo essentiæ diuinæ ratione nostrâ. Videamus tamen, quid hîc singulariter obiiciat. Et quidem Primò supponit, difficultatem hanc esse duplicem; Primam, an

detur in Deo voluntas per modum actus primi virtualis, respectu volitionis liberæ; Secundam, an respectu necessariæ. Primam differt in materiam de actibus liberis, de solâ secundâ hic agit. In hac suppositione omnia placent.

8 *Supponit Secundò, vt virtualis in Deo distinctio realem includit, & contradictoria fundet. Illatio contra conclusionem.*

Secundò supponit distinctionem virtualem in diuinis duo habere, & esse principium distinctionis realis, & fundare prædicata contradictoria, qualia sunt, *produci*, & *non produci*; *communicari*, & *non communicari*; *multiplicari*, & *non multiplicari*. Hinc infert, malè applicati rationem virtualis principij in voluntate diuinâ comparatione volitionis: nam inter voluntatem diuinam, & volitionem non est aliqua virtualis oppositio, nec principium fœcunditatis, nec sunt vera de illis prædicata contradictoria; ergo nulla est ibi distinctio virtualis, ergo nec principium virtuale, quia hoc sine distinctione virtuali esse nequit.

Impertinens, cùm ipse distinctionem virtualem inter intellectionem, & volitionem admittat.

Verùm hæc non videntur ad rem, quia, cum ipse admittat inter intellectionem diuinam, & volitionem virtualem distinctionem, si nos dicimus, ipsam intellectionem esse voluntatem, & principium virtuale, certè ex defectu distinctionis impugnari non possumus. Sed deberet aliunde probari, intellectioni etiam vt virtualiter distinctæ, non posse conuenire eam rationem voluntatis in actu primo; vnde autem intellectioni, & volitioni conueniant prædicata contradictoria, & consequenter virtualiter distinguantur, sæpè dixi, & fusiùs infrà, &, vt paulò antè notaui, ab ipso Herize admittitur.

Secundò obiicit P. Herize, Intellectio est actus purissimus:

Obiicit præterea, quia intellectio diuina vt est natura, & vt accipit denominationem volentis, vt quod, comparatur ad volitionem ipsam, vt actus purissimus ad actum purissimum; ergo omnis elicientia, omnis receptio & informatio, excludendæ sunt ab intellectione, & consequenter omnis ratio actus primi, & principij virtualis; si verò comparatur, vt ad actum secundum vitalem, ergo ante omnem operationem intellectus constituitur in Deo elicientia, & receptio sui actus, quæ essentialiter continent imperfectionem.

9 *ne detur in Deo elicientia, & receptio actus vitalis.*

Ostenditur elicientiam, & receptionem virtualem dicere imperfectionem.

Quòd si respondeatur, elicientiam, & receptionem virtualem nullam dicere imperfectionem, insurgit Primò, quia nulla est ibi distinctio virtualis. Secundò, quia, cùm dicitur elicientia virtualis, vel ponitur aliqua effectio volitionis in Deo, vel non; sed solùm affirmatur ita se habere, ac si volitionem eliceret, cùm re verâ illam non eliciat. Si hoc secundum, conuenis in re cum negantibus omnem actum primum: nam esse eminenter, est continere quidquid est perfectionis sine imperfectione, sicut homo cõtinetur eminenter in Deo, non tamen propterea dicitur homo esse virtualiter in Deo; si verò dicatur primum, ergo ponitur realiter in Deo aliqua elicientia, & receptio, quæ sine dubio dicunt imperfectionem.

Solutio.

10 *Primò, ostenditur argumentum esse commune aduersario.*

Sed neque hæc nos vllo modo premunt: potest enim esse æquiuocatio in eo verbo, *actus purissimus*, quo passim vtitur aduersarius, & ni fallor, ab ipsomet debet difficultas solui, si aliqua est: ipse enim inde probat, intellectionem non se posse habere vt actum primum, quia iam non esset actus purissimus, sed esset in potentiâ ad recipiendum, ac partim in actu, partim in potentiâ. Iam ergo, vt æquiuocatio omnis in nomine *potentiæ*, & *actus purissimi* tollatur, Dico, si inferat pro absurdo, ex nostrâ sententiâ sequi, intellectionem esse in potentiâ virtuali ad volendum, etiam ipsum id fateri debere, & longissimè abesse ab absurdo omni: quòd teneatur fateri, probo: nam cùm intellectio, quia est natura diuina, sit apta vt denominetur volens, & hoc virtualiter non habeat per se, quia est virtualiter à volitione distincta, vt & ipse fatetur, siue sit actus primus, siue nõ, necessum est vt sit capax ab alio à se virtualiter distincto accipere eam denominationem volẽtis, & consequenter à se ante volitionem non sit actus purissimus, in eo sensu prout ipse contra nos vt absurdum inferebat. Respondendum ergo ab omnibus est, intellectionem formaliter vt præcisam, non debere esse actum purissimum in omni genere, sed in genere intellectionis. Ratio est manifesta, quia, cùm ipsa sic præscindatur aut distinguatur à volitione formaliter, non debet habere quod volitio dicit; ergo non potest non concipi per modum quasi subiecti, aut potentiæ respectu illius prædicati *volentis*. sic eadẽ natura diuina, quia vt præcisa à relationibus seu personalitatibus, non est subsistens, & aliunde est capax subsistendi; de facto enim subsistit; repugnat, vt præcisa à personalitatibus, sit actus purissimus in genere personæ, & consequenter necessum est, vt concipiatur per modum potentiis subsistere, vel per modum potentiæ ad subsistentiam. Si verò inferat contra nos, intellectionem in genere adhuc intellectiuo, esse in potentiâ, & non esse actum purissimum, negamus illi consequentiam, nec vllo modo eam ex nostrâ sententiâ sequi, probare poterit. quòd enim distinguatur virtualiter à volitione, nõ probat distingui ab intellectione.

Ipse Herize tenetur fateri intellectionem in ipsius sententiâ naturam, denominatur volens, & consequenter non esse actus purissimus.

Secundò, respondetur directè.

Intellectio vt præcisa est solùm in genere intellectionis actus purissimus, non in genere volentis.

11 *Natura diuina vt præcisa à personalitatibus, non est actus purissimus in genere personæ.*

Solutio reliquorum.

Ad id quod in eodem argumento vrgebatur de elicientiâ, receptione, &c. sæpè dixi, sicut realis solùm distinctiò in diuinis repugnat, non autem virtualis, aut rationis; ita similiter, non repugnare in diuinis elicientiam & receptionem, nisi solùm realem. Quod probo manifestè, quia vbi in diuinis datur realis distinctio, nõ repugnat etiam realis productio: licet enim filiatio sit actus purissimus, vt hi loquuntur, nihilominùs tamen realiter à Patre producitur, & elicitur; ergo elicientia non dicit ex se imperfectionem. ergo suppositâ semel distinctione virtuali inter intellectionem & volitionem, non repugnat vllo modo elicientia virtualis aut receptio, & ipse Herize num. 39. fatetur, virtuali emanatione prodire ab intellectione volitionem, emanatio autem est elicientia.

Elicientia & receptio virtualis Deo non repugnat.

12 *Explicatur quid sit illa virtualis elicientia.*

Quod in secundâ ratione (quæ est quasi replica contra hanc solutionem) Primò obiicitur, scilicet non dari talem distinctionem, iam est suprà reiectum. quod verò Secundò rogatur, quid sit ea virtualis elicientia, & ratio principij? aut quid realiter detur in Deo, ratione cuius dicatur virtualis elicientia, aut actus primus? etiam est suprà solutum disp. 16. à n. 17. & 33. & fusiùs infrà disp. 46. à num. 61. Nunc breuissimè dico, ex ipsomet Herize, illud esse, quòd intellectio præcedat virtualiter volitionem, & eam exigat, & ob eam rationem in ipsius sententiâ, sola intellectio est virtualiter diuina natura: quòd præcedat, patet, quia nihil volitum, quin præcognitum. Vnde tandem ipse Herize intellectionem dicit esse radicem logicam volitionis; hoc autem sine dubio est proprium actus primi. Item intellectio infert volitionem, & hæc demonstratur per illam à priori, hoc etiam

Consistit in virtuali præcedentiâ intellectionis.

Quæ requiruntur ad actum primum.

Intellectio Dei vt est natura, dicitur volitiuum vt quod. etiam est proprium actus primi. Tertiò esse volitiuum vt quod, est proprium actus primi creati, vt condistincti ab actu secundo; hoc autem habet intellectio, quæ quà parte est natura, denominatur volens vt quod. Quòd si realiter distingueretur à volitione, esset actus primus realis ob prædicta; ergo cùm distinguatur virtualiter, constituet actum primum virtualem. vide quæ diximus suprà, agentes de constitutiuo naturæ diuinæ per rationem, & quæ infrà in materiâ de Trinitate.

13 *P. Herize ait, Intellectio, volitio vt actus puri, tantùm accedunt inuicem identicè, sine dependentiâ. Contrà, volitio essentialiter supponit intellectionem:* Neque satisfacit quod videtur respondere; nempe intellectionem denominari volentem à volitione, non vt ab informante, receptâ, & illicitâ; hoc enim dicit imperfectionem; sed vt ab actu puro accedente per identitatem alteri actui purissimo sine vllâ prorsus inter se dependentiâ, quia repugnant Deo informatio, receptio, & dependentia. Hæc, inquam, non satisfaciunt, & quidem quod de dependentiâ dicit, nisi terminis abutamur, apertè est falsum: nam certum est, volitionem supponere essentialiter intellectionem, nec sine illâ posse intelligi; quid autem aliud requiritur ad dependentiam virtualem? Imò alibi ostendi, etiam realiter, propriè, vnam personam pendere ab aliâ. Sed quidquid de hoc sit, ad cetera ibi posita dico, eo ipso quòd volitio accedat ad intellectionem virtualiter priorem, denominando illam, accedere vt actum secundum in genere volendi, actui primo volitiuo; siue concipiatur ibi elicientia, siue non. *& ad eam accedit vt priorem virtualiter eámque denominat.* Secundò, quia, licet accedat sine elicientiâ reali, & vt actus identificatus realiter alteri; non tamen accedit vt identificatus virtualiter, sed vt distinctus, & consequenter accedit vt petitus virtualiter ab intellectione, & procedens virtualiter: *In Deo stat realis productio, cum actu puro.* iam enim ostendi in diuinis, nec quidem realem productionem obesse actui purissimo, inter ea quæ realiter distinguuntur; ergo nec virtuales obesse inter ea quæ virtualiter distinguuntur.

14 *Virtualis informatio non est imperfectio.* Tertiò, eodem modo dico, licet informatio realis non admittatur, quia hæc dicit realem carentiam formæ, & compositionem realem; at virtualem informationem nullam dicere imperfectionem certum est. quod sic ostendo: Duo sunt in informatione reali, ratione quorum aliquam dicit imperfectionem: Primum est distinctio realis, Secundum incomplementum reale vtriusque, & subiecti & formæ, & fortè Tertium compositio realis. *Compositio realis dicit imperfectionem, quia addit perfectionem quâ compars antea carebat.* Dico *fortè*, quia compositio realis ideò est imperfecta, quia arguit in qualibet parte carentiam perfectionis alterius, & sic reducitur ad secundum caput. Iam autem ostendo euidenter, quòd hæc suo modo virtualiter inueniuntur in diuinis, & consequenter non esse imperfectionem vllam in informatione virtuali.

Distinctio, incompletio, compositio virtualis, est informatio virtualis. Et in primis distinctio virtualis iam supponitur inter intellectionem & volitionem, ergo ex hoc capite non repugnat virtualiter informatio. Secundò, eo modo quo datur virtualis distinctio, necessum est vt intellectio non sit virtualiter volitio; ergo ex hoc capite non repugnat virtualiter ab alio accipere eam denominationem, seu ab alio informari virtualiter. Tertium autem quodcumque illud sit de compositione, eo ipso quòd distinguuntur virtualiter, & vnum accedit alteri illud denominando, necessum est faciant virtualiter compositionem.

15 Ergo supposita virtuali distinctione inter illa duo, & quòd vnum sit prius altero; exigatque illud, ac ab eo denominetur; nulla potest esse ratio apparens, cur illud primum non comparetur virtualiter per modum actus primi, & secundum dicatur actus secundus, tam elicitus quàm etiam receptus: nec vllo modo potest dici, in eo ordine coniungi cum primo, vt actum purum actui puro, nisi fortè, vt suprà dixi, in suo genere: nam absolutè non potest dici actus purus, id est, in omni genere, ideóque nec vitari potest, quin in aliquo genere dicatur intellectio in potentiâ ad volitionem: & ipse tandem infrà n. 40. aliud agens, idem fatetur, vt ex sect. sequenti constabit.

Concludo, statutâ semel virtuali distinctione inter ea duo, non posse rationem principij, & actus primi virtualis negari, si res attentè consideretur.

Hæc dicta sint circa volitionem essentialem, circa liberas autem multò certius est, dari in Deo rationem actus primi virtualis: sed quia res hæc pendet ab inexplicabili de actibus liberis Dei difficulrate, nihil iam addo, omnia remittens ad eam disputationem. *Hinc certiùs datur actus primus ad actus Dei liberos.*

SECTIO III.

De appetitu innato Dei.

Difficvltas hæc tota ferè est de nomine, quid scilicet, nomine appetitus innati significetur. P. Arrubal apud Herize, disp. 12. num. 35. solùm concedit in Deo appetitum ad eos actus, qui realiter eliciuntur à Deo, v. g. in ordine ad producendum ad extra, in potentiâ generatiua ad producendum Filium; in aliis verò prædicatis, vbi non est productio realis, non dat appetitum, quia inclinatio omnis semper aliquem conatum includit; non est autem conatus, vbi non est distinctio, & ratio potentiæ. P. Herize verò num. 39. dicit, ad appetitum innatum sufficere conatum virtualem, cúmque intellectio sit distincta virtualiter à volitione, & actiua potentia virtualiter ad illam, poterit habere appetitum innatum; addit, etiam in intellectione respectu sui, & in volitione respectu sui, & sic de ceteris attributis, dari appetitum innatum, non per modum desiderij, sed per modum complacentiæ. ecce tota quæstio de nomine, de appetitus innati significatione. 16 *Varia de nomine appetitus sententia. P. Arrubal ait, Deus innatè tantùm appetit, quod realiter producit. P. Herize ait, sat esse virtualem conatum.*

Circa quæ Primò aduerto, Herize hîc concedere intellectioni virtualem rationem potentiæ respectu volitionis; quod anteà negauit. Secundò, D. Thomam non benè afferri pro vltimâ parte sententiæ Herize: nam in hoc art. vnde auctoritas desumitur, semper videtur appetitum ponere in ordine ad res distinctas; licet cum ponat per modum desiderij ad formam absentem, & complacentiæ ad præsentem; ergo non benè adfertur pro appetitu circa suammet perfectionem. *Prænotanda quædam. Malè citatur Diuus Thomas.* 17

Tertiò aduerto, eo sensu, quo ab Herize ponitur in perfectionibus diuinis appetitus innatus ad seipsas, debere etiam poni in aliis omnibus perfectionibus creatis, v.g. in materiâ primâ ad seipsam per modum complacentiæ in formâ ad seipsam, in albedine ad seipsam, quia quoad hanc qnasi complacentiam, non est diuersitas vlla inter Deum & creaturas. *Si Dei, ergo & quæuis creata perfectio se appetet complacendo.*

Fortè dices, Volitio diuina est reflexa supra se, & sine vllâ distinctione gaudet in seipsâ, *Replica.*
quod

quod non habet creata volitio, quæ debet ab obiecto distingui: ergo eodem modo poterit appetitu innato complacere sibi in seipsâ, licet creatura sibi per talem appetitum non complaceat. Sed contrà Primò, quia etiam creata volitio & cognitio potest esse reflexa supra seipsam, ergo ex hoc capite non sumitur differentia inter Deum & creaturas. Secundò, licet creatura non possit in seipsâ per volitionem complacere, quia non potest habere se pro obiecto, at in ordine ad appetitum innatum, non est ratio vlla, cur magis in Deo possit esse ad rem indistinctam, quàm in creaturâ, ergo idem est de illo vtrobique dicendum.

Contrà, etiam creatus actus potest esse reflexus in se.

Hinc dico primò, In hac quæstione de modo loquendi, quia nullus videtur admittere appetitum innatum in materiâ ad se, vel in chartâ ad se, sed communiter omnes dicere videntur, requiri aliquam distinctionem, non diceremus simpliciter, eum dari respectu sui in

Conclusio prima. Intellectio Dei non appetit se.

18 intellectione diuinâ. ita Arrubal disp. 2. cap. 2. Quæ etiam videtur esse P. Vasquez sententia 1. 2. disp. 22. cap. 2. qui appetitum semper explicat per rationem potentiæ: nullo autem modo, nec impropriè materia dicitur potentia ad seipsam, neque benè ab Herize pro se explicatur Vasquez, eò quòd dicat, *alterum appetitum esse innatum, quia tantùm est per modum potentiæ & inclinationis ad aliquam perfectionem:* quasi duplicem adhuc appetitum innatum posuerit; vnum per modum potentiæ. alterum per modum inclinationis, qui vltimus potest esse ad seipsum. Non benè, inquam, Vasquez adducitur: nam ibi vnicum appetitum innatum condistinxit ab elicito, ipsum autem innatum non subdiuisit in alios duos; & ea verba, *per modum potentiæ & inclinationis*, quasi copulatiuè sumenda sunt: nam sola potentia non facit appetitum; homo enim habet potentiam ad dolores, & aqua ad calorem, non autem appetitum innatum ad ea. Secundò, quia licet ea duo duos innatos appetitus constituerent, adhuc inclinatio non solet dici ad se; certè albedo non dicitur inclinari ad se, nec lapis ad se. & hæc sit sufficiens probatio huius rei.

P. Vasquez appetitum explicat per potentiam, quæ non est ad se.

P. Herize malè pro se citat Vasquezium.

Potentia sine inclinatione, non est appetitus.

Secvndò dico, ob eamdem rationem, realiter non dari appetitum intellectione ad volitionem, & in essentiâ ad paternitatem. Et quidem quòd non detur per modum desiderij, patet, quia, licet volitio esset distincta realiter ab intellectione, cùm necessariò in eodem signo naturæ, in quo est, eam habeat; nón potest

Conclusio secunda. Nec intellectio volitionem, nec essentia Dei paternitatem appetit.

19 propriè eam desiderare, sed vt summum in eâ complacere. Sed neque hunc appetitum concedendum, ex dictis patet: quia si ex acceptione communi, appetitus est ad aliquid distinctum; ergo appetitus realis debet esse ad aliquid realiter distinctum; sed intellectio non distinguitur realiter à volitione; ergo non habet appetitum innatum ad illum, nec per modum complacentiæ.

Dices, Ergo nec Pater habebit appetitum innatum ad communicandum se Filio, seu ad generandum, quia generatio non distinguitur ab ipso Patre. Respondeo, Patrem æternum, licet non habeat appetitum ad generationem actiuam, habere tamen ad passiuam, à quâ distinguitur, & quæ est communicatio suæ essentiæ: nam ad illam habet inclinationem; nō enim ad se, sed ad Filium propendet; hæc autem propensio non est propriè per modum desiderij: cùm enim essentialiter actu se communicet, non potest id desiderare, sed est per modum complacentiæ actualis, & actualis possessionis.

Obiicies, Pater appetit generationem Verbi.

Contrà, Appetit generationem passiuam, non actiuam.

Tertiò dico, Virtualiter loquendo, prout diximus, distingui intellectionem à volitione, potest dici intellectio habens appetitum ad volitionem: sicut enim se habet per modum potentiæ, & actus primi virtualis, ita etiam habet inclinationem & proportionem ad illam. In hoc sensu sententiam Herizæ veram reputo, licet ipse, vt eam defendat, videatur deserere consequentiam, admittens hîc num. 4. rationem potentiæ virtualis in intellectione respectu volitionis, quam anteà negauerat, vt suprà etiā insinuaui. Quod de intellectione respectu volitionis dico, etiam dico de essentiâ respectu paternitatis, quæ ab illâ virtualiter emanat.

Conclusio tertia. Intellectio Dei appetit volitionem.

20 P. Herizæ hoc sensu probatur.

Sic essentia appetit paternitatem.

Dices, Per intellectionem etiam producitur realiter filiatio, ergo non solùm virtualiter, sed etiam realiter habebit essentia, siue intellectio innatum appetitum ad filiationem. quod videtur esse cōtra ea, quæ paulò antè diximus; scilicet non dari appetitū realem ad rem realiter indistinctam. Respondeo, negando eum appetitum realem intellectionis ad filiationem: neque enim sufficit quòd per eam producatur, si ab eâ non distinguitur realiter. Replicabis, non esse rationem, cur possit dari productio realis ad se realiter, hoc est, intellectionis respectu filiationis; non autem possit dari appetitus innatus. Respondeo rationem esse, quia saltem per actionem secundam, potest quis seipsum producere, etiam in creatis; vnde in materiâ de Trinitate ostendam, quomodo possit intellectio esse potentia productiua Filij, at numquam dicimus nec in creatis quidquam seipsum appetere: non enim videtur repugnare, vt idem iam existens, sit caussa actionis secundæ erga se; at vt se appetat, non video quî fieri queat. Secundò dico, intellectionem, etiamsi sit potentia productiua filiationis, non tamen esse id quod producit; vnde etiamsi volitio sit, per quam appetat Filius Spiritum sanctum; non tamen ipsam esse quæ appetit, & quæ habet appetitum.

Obiicitur. Intellectio realiter producit, ergo & appetit realiter filiationem.

Contrà, quia deest realis indistinctio.

Replicatur. Idem se producit, ergo & appetit.

Contrà, Etiam creatura se reproducit, nec tamen appetit.

21 Intellectio non producit vt quod filiationem.

Vltimò dico, omnipotentiam habere inclinationem & appetitum ad se communicandum creaturis; quia & hoc est quodammodò bonum Dei, & ab eo realiter distinctum. In hoc conueniunt omnes, etiamsi Arrubal non consequenter loquatur: cùm enim neget appetitum, vbi non est potentia actiua & passiua, deberet illum in omnipotentiâ negare, quia hæc producendo non patitur.

Conclusio quarta. Omnipotentia appetit se communicare creaturis. Arrubal inconsequentia.

SECTIO IV.

De obiecto increato volitionis diuinæ.

Explicatis his, quæ ad voluntatem Dei quasi in actu primo pertinent, de illius obiecto disputandum est; inter obiecta autem primum locum Deus ipse obtinet. obiecta dico: notaui enim suprà, etiamsi Deus à suâ scientiâ & amore non distinguatur, rectè dici obiectum illius. circa quæ nonnulla breuiter expediemus.

Svbsectio I.

Duæ primæ difficultates.

Primò, An Deus possit ob suam bonitatem infinitam se amare. Respondeo posse, 25 idque

Quæritur

Primò, An Deus ob suam bonitatem se amet. Conclusio affirmatiua.

ſdque eſſe extra controuerſiam (*amare* dico, ſiue gaudio, ſiue amore ſtricto, de quo infra:) ſi enim aliquod obiectum ob ſuam bonitatem eſt dignum amore diuino, illud ſanè erit Deus ipſe, bonitatis totius infinitus theſaurus, ab omni vel leuiſſimæ imperfectionis aut mali labe penitus alienus.

Quæritur Secundò, An ſe liberè amet.

Secundò quæri poteſt, An ſe amet neceſſariò, an liberè. De hac re fusè Herize diſp. 14. cap. 1. vbi rationes aliquorum refutat; mihi res facilior videtur, quàm vt longam requirat diſputationem.

Conclusio. Amat ſe Deus quoad exercitium neceſſariò. P. Vaſquez & Arrubal probant quòd ſit bonum ſine vllo malo. Contrà Primò. Hæc ratio eſt minùs certa, quàm concluſio.

Communis ergo ſententia eſt, Deum quoad exercitium, etiam neceſſariò amare, non ſolùm ſuam eſſentiam, ſed attributa & relationes omnes. Fundamentum P. Vaſquez, Arrubalis, & aliorum multorum eſt, quia Deus in exercitio eius amoris, nullam inuenit rationem mali; ergo non poteſt ceſſare ab eo amore, ſeu non poteſt non habere eum amorem; quâ etiam ratione Beati clarè Deum videntes, non poſſunt non eum amare. Hanc rationem meritò reiicit Herize ſuprà, & de ea, Deo dante, nos alibi; nunc breuiter dico, illam, etſi fortè bonam, minùs tamen certam, quàm ſit concluſio: malè autem certum probatur per incertum: nam Deum ſe

23 *Contrà Secundò: Etiam Angelus nihil mali habet amando Deum.*

neceſſariò amare, videtur eſſe communis omnium ſenſus; at, vbi non eſt ratio mali in exercitio actus, non eſſe libertatem, multi & meritò negant. Secundò dico, fortè Angelum, qui naturâ ſuâ nec efficiendo actum defatigatur, nec ideò priuatur aliis bonis, nullam inuenire rationem mali in eliciendo actu amoris Dei, & tamen non ideò eſt naturaliter ad eum eliciendum neceſſitatus; idem in Beatis reſpectu aliorum actuum honeſtorum, quos tamen liberè exercent: vix autem poteſt quis inuenire in eo exercitio rationem mali, niſi fortè quòd impediat libertatem; hoc autem ego etiam dicam in omnibus aliis actibus, & in amore Dei de ſeipſo.

Prima ratio efficax ex bonitate obiecti.

Sit ergo communis ratio eius neceſsitatis bonitas obiecti: quò enim hæc maior eſt, & clariùs proponitur, eò magis attrahit ad amorem ſui: ergo bonitas infinita Dei, ab ipſo clariſſimè cognita, & euidentiſſimè ſibi propoſita, rapiet eum neceſſariò ad ſui amorem. Ait Herize,

Obiectio P. Herize. Bonitas obiecti eſt ſubiecta libertati.

hanc rationem non eſſe demonſtrationem, quia poteſt ſemper dici, illam tractionem eſſe intra rationem liberæ; alioquin etiam ex argumentatione concluderetur, Deum neceſſariò ſe communicare creaturis, quia bonitas eſt diffuſiua ſui, ergo infinita bonitas eſt infinitè diffuſiua, ergo ſine libertate diffuſiuâ. Quod rurſus confirmat: nam etiamſi habitus intendatur in infinitum, non tollit libertatem, quia illa inclinatio eſt

Solutio. Experientia eſt nos maiori bono vix poſſe obniti ne placeat.

intra genus liberæ. Nihilominùs tamen inſiſtendum eſt communi huic rationi, quam non labefactant hæ obiectiones: nam bonitatem, quò maior eſt, eò magis non ſolùm trahere; ſed & neceſſitare ad amorem ſui, euidens eſt ſaltem à poſteriori, & experientiâ in nobis: ſi enim res

24 aliqua pulcherrima nobis proponatur, vix aut ne vix quidem poſſumus impedire, ne nobis placeat; non dico iam vt eam efficaciter optemus, ſed vt placeat. certè etſi homo in cõtrarium conetur, vix poterit efficere, ne delectetur aſpectu alicuius amœniſsimi & elegantiſsimi horti, variis ac pulcherrimis herbis floribúſque diſtincti, ſtatuis fontibúſve ornati; ergo cùm infinities infinitè bonitas Dei ſuperet non horti vnius, ſed omnium & exiſtentium, & poſsibilium creaturarum ſimul etiam acceptarum, bonitatem ac

Identica bonitas infinita neceſſitat Deum, vt ſe amet.

pulchritudinem, eáque bonitas ſit ipſi magis intrinſeca neceſſariáque, quàm nobis hortus, ex quo etiam capite neceſsitas ad amorem non parum creſcit, quia (vt ait Ariſtoteles) amabile bonum vnicuique; maximè autem proprium; non video cur non inferatur euidenter, Deum ſe ne-

Inclinatio Dei ad communicandum ſe creaturis eſt ſubdita voluntati, ne pereat Dei dominium.

ceſſariò amare. Neque hinc fit ſe neceſſariò etiam communicaturum creaturis, quia licet ea inclinatio proueniat ab infinitâ bonitate ex parte Dei, at retardatur ex parte creaturæ, cui debet fieri communicatio: eſt enim ea creatura bonum ſolum finitum, & in eâ communicatione relucent multæ rationes mali, quæ retardant; & inde imperfectio ſumma in Deo ſequeretur,

Non ſemper liber actus eſt perfectior neceſſario, ait benè Herize.

nempe ablatio dominij in creaturas: nihil autem horum ſequitur ex neceſſitate ad ſe amandum, quia libertas ad ſe amandum, non auget perfectionem. quid enim boni ex ea ſequitur? vnde benè ipſe P. Herize docet, non ſemper liberum actum eſſe perfectiorem neceſſario; ſecùs ex 25
dominio & independentiâ à creaturis, quod circa has in libertate conſiſtit. vnde conſequenter ex hoc capite paulò pòſt probabo, Deum in poſſibilibus creaturis neceſſariò ſibi complacere.

Confirmatur idem, quia Deus eſt etiã moraliter infinitè bonus.

Iam vlteriùs confirmo hanc doctrinam: Deus eſt infinitè bonus moraliter, ergo neceſſariò ei placet omne bonum morale, quod & nullam habet rationem mali, & infinitam bonitatem in genere moris. Euidenter probo conſequentiam: nam Deo debemus dare eam maiorem perfectionem, quæ poteſt ſine imperfectione excogitari; ex terminis autem patet, quod complacere in bonitate morali, ſit maxima perfectio & ſanctitas; ergo debet Deo concedi, ſi aliunde non dicit aliquam aut indecentiam moralem, aut phyſicam imperfectionem: conſtat autem quòd nec indecentiam, nec imperfectionem dicat amor Dei infinitè boni, ergo debet Deo concedi.

Habitus homogeneè intenditur intra ſpeciem fini. am. ideò nec infinitus neceſſitat.

Secunda Herize inſtantia deſumpta ex habitu, non vrget, quia fortè aliqui dicerent, ita habitum poſſe intendi, vt libertatem tollat. Secundò, quia ea intenſio fit per gradus ſimiles, vnde non debet mutare effectum formalem in ſpecie, mutaret autem, ſi omnino neceſſitaret: at ibi augetur bonitas per diuerſitatem eſſentialem, & quidem infinities infinitè maiorem, & ſimul ceſſat omnis ratio mali in exercitio, cur non neceſſitabitur Deus?

Alia pro hac ſententia ratio.

Pro hac ſententiâ adducitur alia ratio, quòd 26
ſcilicet amor Dei liber eſſe non poſſit, ſine mutatione aliquâ ad extra, id eſt, in obiecto; ſed in Deo nulla poteſt eſſe talis mutatio, ergo ſi Deus ſe poteſt amare, id debet eſſe neceſſariò, non

Nititur falſo principio.

autem liberè. Verùm hæc ratio nititur falſo principio, de quo infrà, & minimùm valdè dubio. vnde non debet afferri in probationem claram concluſionis certiſſimæ.

Alia ex Patribus ratio:

Adducitur etiam alia ex doctrinâ Patrum, aientium, *Pater & Filius amant ſe Spiritu ſancto*; ſed productio Spiritus ſancti eſt neceſ-

Improbat P. Herize.

ſaria, ergo & amor. Hanc reiicit Herize, monens lectorem ne ſe committat facilè rationibus apparentibus. Ego tamen de eâ ſic iudico,

Probat auctor, non rationem, ſed auctoritatem.

Primò, non eſſe rationem concluſionis, ſed auctoritatem pro illâ. Secundò, auctoritatem eſſe ſatis efficacem, quod malè negatur ab Herize: nam licet ea propoſitio in ſenſu formali non ſit vera, de quo me vide infrà, contra P. Vaſquez, quod

[illegible]

quod benè probat Herize; at manifestè in eâ auctoritate Patres insinuant, Spiritum sanctum prodire per amorem, quo se Pater & Filius diligunt: ergo si productio est necessaria, etiam & amor, quod habet vim in sententiâ aientium, nullam personam prodire per cognitionem, & amorem liberum: nam in meâ caret difficultate, tùm dicam etiam per liberam scientiam prodire Filium & Spiritum sanctum per amorem liberum.

27

Secunda ratio efficax probationis ex fruitione beatâ.

Concludamus ergo hanc probationem alterâ ratione, quam vnicam Herize affert, quæ bona est; debet tamen reduci ad eam, quam nos fusè confirmauimus paulò antè: Deus est summè beatus, vt lumine naturæ notum est; sed ad beatitudinem pertinet, vel fortè inadæquatè eam constituit fruitio; ergo Deus debet se frui; hoc autem est se amare, aut in se complacere, ergo Deus necessariò se amat. Dixi, hanc ad primam rationem reducendam, quia fortè aliquis concederet beatitudinem summam Dei consistere in eo, quod noscat se omnia posse ac felicissimum esse; non tamen ideò teneri, semper de hoc gaudere, sed quando velit. vides quàm facilè ratio hæc eneruetur. Debet ergo ea ratio sic formari, Gaudere de suâ bonitate, est perfectio simpliciter (sicut dicebam de complacentiâ in infinitâ bonitate morali & physicâ, etiamsi abstrahamus rationem beatitudinis, & fruitionis) & aliunde nullam dicit imperfectionem, debebit ergo Deo necessariò tribui.

Doctrina hæc ad attributa & personalitates extenditur.

Tota hæc doctrina, vt initio dixi, extenditur ad omnia attributa & personalitates; quia & hæc omnia constituunt realiter vnam integram Dei perfectionem, & quælibet est infinita in suo genere, & essentia ab illis vt actu existentibus, essentialiter suo modo pendet, & in amore illorum nulla reperitur imperfectio, ergo.

SVBSECTIO II.

Duæ aliæ quæstiones solutæ.

Quæritur Tertiò, An Deus se amet amore amicitiæ. Quæstio est de nomine.

28

VLteriùs Tertiò dubitari potest, An Deus se amet amore amicitiæ, an concupiscentiæ. Magnâ ex parte, si non totaliter, quæstio est de nomine. Video aliquem disputantem contra recentiores, ponentes amicitiam rigorosam inter personas diuinas, ac si aliquid hi re ipsâ falsum ponerent. Igitur duobus verbis rem intellige. Inter Catholicos hæc certa, eamdem numero volitionem, & amorem, & naturam esse in Patre, Filio, & Spiritu sancto; personalitates verò esse distinctas. hæc de re. An autem amor ille ob distinctionem personarum, in quibus est, constituat amicitiam, quæstio est de nomine: nam qui affirmat esse, fundatur in eo, quòd nomen *amicitia* putet non exigere seu non significare distinctas naturas, sed sufficere, si personæ distinguantur; qui verò negat, ait amicitiam illum solum amorem significare, qui est inter diuersas naturas, imò duos amores requiri. Vides quæstionem de solâ voce.

Amor quo Deus se amat, est amicitia eminentialis:

Probabiliùs puto, non dicendam amicitiam propriè, quod Herize benè ostendit; quia redamatio requiritur ex acceptione communi ad amicitiam: at non est redamatio, vbi non est distinctio amorum. Est ergo eminentialis amicitia, quatenus vna persona, licet per eumdem amorem, alteri tamen vult bonum, quà bonum illius, & hæc etiam illi, & (vt meliùs dicam) quælibet persona omnibus tribus. Est autem ille amor propriissimè concupiscentia: in quo non acquiesco Patri Herize: nam licet, quâ parte vna persona amans distinguitur realiter ab aliâ, non videatur dicendus amor vnius esse ad se, & consequenter nec concupiscentiæ: at quia illa persona etiam se amat, & quia natura seu volitio non distinguitur ab ipsis personis, inde est quòd amans personalitatem, seipsum & naturam propriissimè dicatur amare, ideóque amor sit concupiscentiæ, id est, amor sui propter se. quod de modo isto loquendi sufficiat.

est tamen amor concupiscentiæ propria. P. Herizæ opinio reiicitur.

29

Quæritur Quartò: An Deus se amet propter creaturas:

Quartò dubitari potest, An Deus se amet propter creaturas. Illum amare creaturas propter se, à nemine negatur, in contrario ergo est difficultas, an se propter creaturas amet. Videtur enim amor hic esse inordinatus, quia creaturæ naturâ suâ ordinantur ad Deum, vt ad finem, ergo non potest sine inordinatione Deus amari propter illas, vt propter finem: per illum enim affectum frueretur quis vtendis, & vteretur fruendis: quod est indecens. Secundò, quia cùm quis amat aliquid propter aliud, semper minùs illud amat, quàm id propter quod amat, iuxta illud, *Propter quod vnumquodque tale, & illud magis*: ergo si Deus amatur propter creaturas, minùs amatur Deus, quàm creatura: hoc autem est planè indecens, ergo.

videtur fore inordinatus amor, & creatura plus Deo amaretur.

Dupliciter hæc quæstio formari potest.

Pro solutione aduerte, dupliciter posse quæri, an Deus se amet propter creaturas; Primò, an se amet vt finem *qui*, & creaturam vt finem *cui*, eodem modo quo sanitas propter hominem: ex eâ enim vt finem *qui*, & ex homine vt fine *cui*, integratur vnus finis totalis, vt dixi in simili, in materiâ de Spe, agens de illius obiecto. 30
Secundò, an Deus se possit amare propter creaturas, vt propter finem *qui*, ad modum quo media amantur propter finem, v. g. medicina propter sanitatem.

Conclusio Prima. Potest se Deus vt finem qui, creaturas vt finem cui amare.

CONCLVSIO PRIMA sit. Potest Deus se vt finem *qui* amare, creaturas vt finem *cui*. Hæc conclusio probatur ex manifestis principiis fidei, ex quibus constat, amorem spei esse honestum moraliter, etiamsi in eo amet homo sibi Deum; ergo in amando Deo homini, nulla est indecentia moralis, ergo Deus potest se homini amare. Dices, Ille actus saltem non est tam perfectus, quàm si se propter se amaret, vt ex terminis est clarum, ergo repugnat Deo talis actus. Recentiores nonnulli, quos fusè reiiciam infrà, & suprà etiam reieci, respondent, eum actum etiam ratione nostrâ esse tam perfectum, quia petit identificari alteri quo se Deus amat propter se, ideóque censet non repugnare Deo. Sed contrà, quia, vt infrà ostendam, illa identificatio non tollit eorum inæqualitatem ratione nostrâ. Contrà Secundò, quia non debemus ratione nostra ponere in Deo vllum actum qui ex conceptu suo repugnaret Deo, si per impossibile Deus cognosceret, aut amaret per actus distinctos: vt enim benè Herize ait, antequam Deo tribuamus aliquem actum, debemus videre, an ille in se dicat imperfectionem: si non dicit, possumus illum ponere, & posteà disputare de identitate; si dicit, nec identificatum, nec sine identificatione debemus eum admittere.

Replica.

Recentiorum aliquorum responsum reiicitur.

31

Non repugnant Deo actus inæquales, si positiuè imperfecti non sint.

Melius ergo respondetur, ex dictis à me sæpè, Deo non repugnare perfectiones, aut actus inæquales, dummodò positiuam imperfectionem non dicant: sic enim volitio ex genere suo est minùs perfecta; quam cognitio, & amor de formicâ

formicâ minùs perfectus amore de Angelo. quod, vt alibi probo, locum habet, etiamsi solus Deus sit obiectum formale, & creaturæ materiale.

Conclusio Auctoris confirmatur.

Nostra autem conclusio confirmatur, quia Deus est bonus creaturis, formaliter vt beatitudo illarum, & bonus quidem tam physicè, quàm moraliter, ergo Deus potest se sub hac ratione amare: omnis enim bonitas, quam in se habet, & sub omni ratione quæ in ipso est, potest amari ab ipso; ergo potest se amare, vt bonum creaturis; hoc autem est se amare vt finem *qui*, & creaturas, vt finem *cui*, ergo.

Roboratur Secundò.

Confirmatur Secundò ex dicendis infrà, vbi ostendam, creaturas propter se posse à Deo amari, & quidem amore amicitiæ; ergo potest iusto ex complacentiâ in ipso amare beatitudinem, at in eâ beatitudine amat se vt finem *qui*, sicut ego amo illum, dum mihi amo beatitudinem, ergo.

Conclusio Secunda. Potest se Deus propter creaturas vt ob finem qui amare.

Secunda conclusio. Potest etiam se Deus amare propter creaturas, vt propter finem *qui*. Patet: nam potest amare suam omnipotentiam, quia vtilem ad bene faciendum homini. Quod tam intelligo de beneficentiâ in bonis temporalibus, quæ honestè nobis Deus donat, quàm in supernaturalibus: est enim sub hac ratione bona, & (vt dixi paulò antè) Deus potest se
32
amare sub omni ratione, sub quâ bonus est; quis enim hoc negare audeat? ergo potest se amare propter creaturas, vt propter finem *qui*, neque in tali amore est aliunde aliqua imperfectio, ergo non est cur negetur Deo.

Respondetur suprà factis argumentis.

Quòd non sit imperfectio, ex solutione obiectionis constabit. Omissis ergo aliis solutionibus, quæ vocibus nituntur, an Deus sit dicendus medium, nec ne; ad

Ad Primum. Amor ille non est inordinatus.

Primum respondeo, licet Deus sit finis vltimus creaturarum, id est, ad cuius gloriam bonæ sunt creaturæ, etiam è contrario, Deum esse bonum creaturis, vt finem *qui*, fini *cui*, vt patet in Beatis; ergo amans se hoc modo, non inuertit ordinem naturæ, neque fruitur vtendis, & vtitur fruendis; sed fruitur & simul vtitur re, quæ & fruitioni & quasi vsui apta est; sicut si quis dulcem & delicatum cibum, ac aliunde sanum, tam propter delectationem, quàm propter sanitatem amaret, certè non inuerteret naturæ ordinem, sed potiùs se illi adæquatè conformaret. quod eodem modo dico; quando amatur Deus propter creaturas, vt propter finem *qui*.

Ad Secundum. Potest vno actu plùs amari obiectum minùs, quàm alterum magis bonum.

Ad Secundum respondeo, quod sæpè notaui, non esse inconueniens, vt per vnum actum plùs ametur vnum obiectum minùs bonum, quàm alterum magis bonum: si enim quòd per amorem misericordiæ non amer iustus Deum vllo modo, non facit illum amorem malum; multò minùs illum faciet malum, quòd ametur Deus, non tamen tantum, quantum misericordia amatur.

33 *Amor quo Deus creaturis amatur, non est positiuè imperfectus.*

Hinc dico, Etiamsi per eum actum, quo Deus amatur creaturis, minùs ametur Deus, non ideò eum amorem esse positiuè imperfectum, sed solùm non esse tam perfectum ac alterum quo Deus propter se amatur; iam autem dixi, Deo non repugnare actus minùs perfectos, dummodò positiue imperfecti non sint. Quod verò dicitur, Deum ordinari vt medium ad creaturas, potest habere duplicem sensum; vnum, vt Deus ametur propter creaturas, sicut amatur medium propter finem, & hoc admitto, vt nullam dicens repugnantiam:

Deus in hoc casu non potest in rigore dici medium.

alter est, vt Deus per illum actum constituatur ipsâ medium, & creaturæ finis; hoc autem falsum est, quia ante illum actum Deus habet omnem vtilitatem pro creaturis, quam posteà, eam autem amat ille actus. Absolutè autem non est Deus vocandus medium, quia hoc videtur significare non solùm id, quod est vtile pro aliâ re, sed quod vt minùs bonum ordinatur ad aliud, quod non habet Deus respectu creaturæ, licet vtilissimus sit creaturis.

SECTIO V.

An Deus in creaturis possibilibus complaceat.

Negant aliqui Deo actũ voluntatis circa purè possibilia.

Inqvirimvs, an creaturas purè possibiles Deus possit amare. Nonnulli dixerunt, circa rem purè possibilem, Deum nullum posse habere voluntatis actum, nisi illum quo ipsa res extrahitur ad esse existentiæ, quia non potest Deus habere voluntatem inefficacem. 34

Conclusio. Deus de possibilitate & bonitate creaturarũ sibi complacet.

Fundamentum huius doctrinæ infrà ex professo discutietur, & reiicietur. Nunc dico (quidquid sit de voluntate inefficaci) posse Deum habere circa creaturas possibiles actum aliquem, quo de earum possibilitate & bonitate complaceat, qui que non sit propriè volitio inefficax, sed quædam quasi approbatio eius bonitatis: nam Deus cognoscit creaturas possibiles, seu creaturarum possibilitatem, vt vtilem & necessariam ad hoc vt ipse existat, ergo potest complacere in earum possibilitate; si aliud id non impediat, vt de peccato infrà dicemus.

Confirmatur: nam bonitas eadem existens amatur, ergo & possibilis.

Confirmatur: Deus per scientiam simplicis intelligentiæ cognoscit (vt diximus suprà) eandem numero bonitatem, quam, si creaturæ existerent, cognosceret: atqui ea bonitas existens cognita potest terminare complacentiam Dei: ergo etiam possibilis poterit terminare, cum hac solâ differentiâ, quòd existens terminat complacentiam, quæ dicitur gaudium: at vt purè possibilis, non terminat gaudium, sed complacentiam alterius ordinis.

Obiectio. Possibile nõ est, ergo nec bonum est.

Obiicies cum aliquibus: Creaturæ vt possibiles nullum habent esse, ergo nec bonitatem, ergo non possunt amari, quia amor non fertur nisi in bonum. Huic argumento valdè fidunt nonnulli, qui etiam cognitionem putant ferri non posse, nisi ad res existentes: ideò nescio quas species expressas fingunt, quæ terminent actu cognitionem rerum non existentium. quod eodem modo debent dicere de termino amoris. 35

Refutata est in libro de Animâ, & in materiâ de visione Dei.

Verùm contra illos egi fusè in libris de Animâ, disp. 6. à num. 50. & suprà disp. 11. à num. 2. de visione Dei ostendi, eos ipsos volentes nolentes debere fateri, rem non existentem & amorem & cognitionem posse terminare, vt patet manifestè in homine amante sanitatem: quis enim erit tam stolidus, qui neget illum amare & optare eam sanitatem, quâ caret? Et licet dicas eum amare sanitatem, quæ in aliis est (quod tamen omnino est falsum: nam licet omnes essent infirmi, eam posset optare) adhuc argumentum vrget,

Æger amat existentiam sanitatis in se, quæ existentia nusquam est.

quia saltem existentiam eius sanitatis in seipso amat, quæ existentia non est in rerum naturâ. Declaro hoc in ipso Deo, ex sententiâ omnium pro illo priori, quo Deus est indifferens, vt efficaciter amet creaturas possibiles, nihil in illis agnoscit nisi possibilitatem, & tamẽ potest illas amare efficaciter, ergo etiã poterit in illis complacere: si enim habent bonitatem capacem terminandi amorem efficacem, à fortiori inefficacem,

cem, ergo existentia physica non requiritur ad terminandum amorem.

SECTIO VI.

An hæc complacentia sit necessaria.

Quæritur Secundo, an complacentia hæc sit libera.

SECVNDA difficultas, an ista complacentia in creaturis possibilibus sit libera, an necessaria, id est, an Deus pro suâ libertate potuerit eâ carere.

SVBSECTIO I.

Varia eâ de re sententiæ.

Sententia affirmans probatur Primò.

EAM esse liberam probant nonnulli: nam creatura non est summum bonum, ergo non potest Deum cogere ad amorem sui. Hoc

36 tamen argumentum non vrget: nam summa bonitas solùm requiritur, vt ad amorem efficacem sui cogat, non autem vt ad simplicem complacentiam. quod in nobis constat: circa multa enim obiecta, etiamsi non sint summè bona, neque vt talia cognoscantur, non possumus suspendere complacentiam. Replicabis, Deus, qui est summè bonus, non necessitat ad amorem sui efficacem; cùm enim ipse existat necessariò, non est capax amoris efficacis, ergo solùm ad inefficacem seu complacentiam in ipso; ergo si ad hanc etiam necessitant creaturæ possibiles, tam necessitabunt ad amorem sui, & quidem ad amorem eiusdem ordinis, ac si essent infinitæ bonitatis. quod est absurdum, & repugnat proxime dictis: in solutione enim dixi, summum bonum in hoc superare limitatum, quòd hoc non necessitat ad amorem sui efficacem, ad quem illud necessitat. Respondeo, amorem illum seu complacentiam Dei erga se, esse virtualiter efficacem, talisque naturæ, vt si per impossibile careret existentiâ, possetque sibi illam dare, certè ex vi illius necessariò eam daret, quod non habet complacentia illa in creaturis possibilibus. ideò licet necessitent ad amorem sui, semper tamen ad longè inferiorem, & alterius ordinis, quam sit ille, ad quem necessitat summum & infinitum bonum. Declaratur ampliùs ea differentia: nam complacentia in creaturâ possibili talis est, vt non repugnet cum voluntate efficaci, ne ea res existat, quod est summum illius ma-

37 lum; at amor Dei de se talis est, vt non solùm nequeat admittere volitionem de sua non existentiâ, sed ne complacere quidem possit in malo extrinseco sui, id est, in peccato.

Contrà: Simplex complacentia non requirit summum bonum.

Replicat. Repugnat vt creatura æquè ac Deus necessitent ad sui complacentiam.

Contrà: Complacentia quâ Deus se amat, est virtualiter efficax, & diversæ conditionis.

Probant alij Secundò, Deus aliàs necessariò produceret res.

Secundò probant alij, quia si necessariò Deus complaceret in creaturis possibilibus, teneretur eas producere: nam omnis ea volitio licet inefficax est talis, vt, nisi retardetur ab arduitate operis, ponat illud; sed Deus non retardatur, quia ipsi nihil arduum, ergo deberet eas producere. Negant aliqui consequentiam, quia potest Deus ob alios sibi propositos fines determinare se ad non producendas nisi has vel illas creaturas. In meis principiis solutio hæc locum habet; at in auctorum horum non potest sustineri: nam ea volitio libera, quâ quasi corrigeretur inefficax complacentia, nullam posset habere mutationem: supponimus enim posse illam esse nulla existente creaturâ, aut saltem illa non in creaturas futuras, sed in non existentes fertur; ibi autem nulla reperitur mutatio, vt possit esse libera: nam negatio ipsa (vt manifestè infrà ostendam) non potest constituere volitionem positiuam. Meliùs ergo Pater Herize respondit, eam simplicem complacentiam non tendere ad dandum esse rei, sed tantùm complacere in eis creaturis possibilibus, quod paulò pòst ampliùs explico. Secundò respondeo, etsi feratur ex se ad dandum esse rei, falsò dici in antecedenti obiectionis, solùm impediri eum effectum ex arduitate obiecti: potest enim ex libertate operantis, & ex limitatâ bonitate, quæ in obiecto relucet, retardari. 38

Solutio aliquorum. 1.

Reiicitur.

Solutio Prima Patris Herizæ.

Solutio Secunda.

Alij Tertiò, quos suppresso nomine citat Pater Herize, vt probent eam complacentiam in possibilibus esse liberam, distinguunt in eis creaturis possibilibus, rationem boni à ratione mali simpliciter; aiúntque eas secundùm quid esse bonas, malas verò respectu Dei. De bonitate nulla est difficultas, malitiam in eo dicunt consistere, quòd ex non repugnantiâ creaturarum impediatur in Deo hæc excellentia, scilicet quòd non sit ipse vnicum ens possibile; sicut ex vnione hypostaticâ impeditur quòd non sit ille solus, qui adoretur adoratione latriæ. Hanc benè refellit P. Herize Primò, quia sequitur, eodem modo dicendum, Patri æterno esse malas alias relationes, seu personalitates, eò quòd ex illis sequatur, non solam primam personam esse Deum; & è contrario, idem dicere possumus de Patre respectu Filij & Spiritus sancti. Secundò, quia nulla omnino in Deo excellentia impeditur per creaturas, imò augentur (vt sic dicam) omnes: diuina enim excellentia non consistit in eo quòd sit ens, sed quòd sit summum, necessarium, infinitúmque ens; id autem non tollitur per creaturarum possibilitatem: è contrario verò omnipotentia, iustitia, misericordia, liberalitas, &c. quæ sunt perfectiones maximæ Dei, consistere non possunt sine creaturarum possibilitate, ergo hinc potiùs fit, necessariò debere in eis complacere.

Tertia aliorum ratio, quia possibilia sunt respectu Dei mala.

Contrà Primò, Cùm etiam Deo Patri mala essent aliæ personalitates.

Contrà Secundò.

Possibilia nullam excellentiam Dei impediunt: imò attributa Dei non essent, si creatura implicarent.

Quod de vnione hypostaticâ dicitur, facilè etiam retorquetur: nam excellentia propria Dei est, quòd ipse ratione sui eam adorationem exigat; hoc autem non habet natura humana, etiam vnita: quòd verò tanta sit Dei dignitas, vt etiã alia entia, ratione tamen ipsius Dei, adorentur eâ adoratione, potiùs auget excellentiam Dei, quam minuat. Addo, contra hos auctores, si voluere rationem mali in eis creaturis inuenire, vt sic ostenderent, Deum non teneri ad complacendum in eis, sine necessitate ad eas rationes recurrisse, cùm in ipsismet possibilibus creaturis omnem illam rationem mali, seu imperfectiones inuenire potuerint: quæ in iisdem existentibus reperiuntur, vt non amentur à Deo necessariò, vt paulò antè dixi.

Vnio hypostatica non tollit laudem Deo.

Alij è contrariò opinantur, eam complacentiam esse necessariam. Quorum fundamentum primum est: Deus non potest omnem actum omittere circa creaturas possibiles, quia in Deo non datur pura omissio: ergo debet habere aliquem actum; atqui ille non potest esse displicentia, sunt enim illæ creaturæ bonæ; ergo debet habere complacentiam in illis.

Sententia affirmans, complacentiam illam esse necessariam. Probant Primò.

Respondeo Primò, in creaturis possibilibus (vt immediatè antè notaui) esse omnem eam rationem mali, seu imperfectiones omnes quæ sunt in eisdem, vt existentibus: ergo ex hoc capite posset in eis displicere, si teneretur, vel ad displicentiam, vel ad amorem. Secundò responderi potest, eum posse omittẽdo amorem, & displicentiam per actum reflexum dicere, *Volo non complacere*

Reiicitur Primò.

Reiicitur Secundò.

complacere in illis: quo casu non se gereret purè omissiuè.

39 *Secunda probatio. Amor efficax Dei de se, infert necessariò complacentiam creaturarum possibilium, quæ necessaria sunt vt Deus existat. Reiicitur.*

Secundus, nequit aliquis simpliciter & efficaciter aliquod obiectum amare nisi etiam complaceat in omnibus illis, à quibus essentialiter pendet tale obiectum; ergo Deus non potest seipsum efficaciter amare, nisi sibi complaceat in creaturis possibilibus, quæ necessariæ sunt vt ipse Deus existat, iuxta dicta à nobis suprà. Neque hæc ratio vrget: nam Deus complacet efficaciter in visione de peccato existente, item in inflictione pœnæ damnatorum; & tamen non complacet in peccato essentialiter requisito ad pœnam, & ad scientiam de illo.

Solutio aduersariorum pro Secundâ probatione, complacentiam in scientiâ peccati & pœnâ esse consequentem. Reiicitur Primò. Saltem peccatum vt possibile placeret Deo necessariò.

Respondebis, complacentiam in pœnâ & in visione, non esse antecedentem, & absolutam in Deo, sed ex suppositione quòd existat peccatum, vnde non est necessum vt sit complacentia in ipso peccato. Sed contrà Primò, Ergo saltem Deus necessariò cõplacebit in peccato possibili: nam etiam à possibilitate peccati pendet Deus, sicut à possibilitate aliarum creaturarum; consequens autem ex ipsis terminis videtur absurdum, scilicet Deum esse necessitatum, vt complaceat in peccato, etiam possibili: nam (vt bene hi iidem auctores docēt alibi, & nos supra fusè) obiectum scientiæ simplicis intelligentiæ & visionis est idem formalissimè: atqui Deus non potest complacere in obiecto scientiæ visionis, de peccato;

40 *Non potest Deus complacere in obiecto scientiæ visionis, nisi etiam possit in obiecto simplicis intelligentiæ.*

ergo neque in obiecto simplicis intelligentiæ de eodem peccato, ergo non potest complacere in peccato, etiam vt possibili. Nec potest responderi, ratione diuersæ scientiæ, illud obiectum esse amabile: nam cùm non ametur scientia, sed obiectum illius scientiæ, si vtriusque scientiæ idem est obiectum, & vnum nequit amari, neque alterum poterit.

Replica pro solutione data. An homo possit complacere de peccato possibili. Reiicitur. Neque homo licitè potest. Existentia hominis pendet à possibilitate peccati. Complacentia potest præscindere inter essentialiter connexa, & distincta.

Posses obiicere, Ergo nec ego possum complacere in eo quòd peccatum sit possibile, sicut non possum complacere quòd sit existens, nisi peccando in ipsâ complacentiâ; consequens autem videtur durum, quia alioquin non possem complacere in meâ existentiâ, quæ pendet à possibilitate eius peccati. Respondeo, eo ipso quòd in malitiâ existente non possum licitè complacere, nec posse in ipsâ possibili: sicut enim est malum cõplacere in eo quòd existat offensa Dei, ita etiam est malum complacere in eo quòd sit possibilis eadem offensa Dei. Ad id quod infertur de complacentiâ in meâ existentiâ, pendente à possibilitate peccati, respondeo negando sequelam: nam complacentia potest præscindere inter ea quæ sunt essentialiter connexa, maximè quando sunt inter se distincta: ita non gaudet homo,
41 quòd peccatum sit possibile; sed gaudet, se existere: displicet autem illi, quòd sui existentia necessariò sit coniuncta cum peccati possibilitate; vt in multis casibus contingit: gaudemus enim de aliquâ caussâ, dolemus verò, ex eâ sequi effectum aliquem malum.

Oppugnatio Secunda solutionis pro secundâ ratione.

Secundò ea solutio reiicitur, quia siue amor Dei de pœnitentiâ sit antecedens, siue consequens, certè obiectum quod amat efficaciter, non potest existere, nisi peccatum extiterit; ergo necessariò debebit amare aut complacere in hoc quòd extiterit, licet non teneatur iam velle vt de nouo existat. quod solùm probat ea solutio; at Deus non solùm non potest optare vt peccatum sit, sed nec gaudere quòd fuerit: est enim eadem de vtrâque complacentiâ ratio.

Conclusio. Deus non necessitatur complacere in omnibus possibilibus, à quibus pendet.

Constet ergo, Deum non esse necessitatum, ad complacendum in omnibus illis, à quorum possibilitate pendet. Ex ipsâ aduersariorum doctrinâ rationem à priori deduco: nam ipsi fatentur, amorem consequentem in aliquo obiecto, non necessariò inferre complacentiam circa ea quæ requiruntur ad tale obiectum. quod quidem verissimum est; tunc sic: Deus quando se amat, iam supponit creaturas possibiles; nam earum possibilitatem cognoscit formalissimè, dum seipsum cognoscit; ergo amor de se est consequens ad possibilitatem creaturarum non minùs quàm voluntas infligendi pœnam, aut volitio pœnitentiæ, est consequens ad præuisionem peccati; ergo sicut ideò hæc non necessariò complacet in peccato, ita etiam amor de Deo, non necessariò complacet in creaturâ possibili; quia iam supponit possibilitatem, antequam amet Deum.

Ratio Prima ex mente aduersariorum.

42 *Amor Dei de se est consequens ad possibilitatem creaturarum.*

Ratio Secunda à priori.

Aliam rationem à priori huius reddo, ex ipsis obiectis desumptam: cùm enim sæpè ostenderim, possibilitatem nihil esse de præsenti, non debeo cogitare, quasi possibilitas esset quid distinctum ab existentiâ, & in illâ nulla esset ratio mali, secùs in hac: ergo (vt sæpè dixi) creaturæ possibiles, de quibus iam agimus, ex parte obiecti sunt eædem formalissimè, quæ essent si eas Deus creasset; ergo sicut in illis existentibus inueniret Deus aliquas rationes boni, ob quas eas posset amare, & aliquas etiam rationes mali, ob quas posset odio habere; & hæ rationes efficerent, vt Deus nec ad amorem, nec ad odium esset necessitatus: ita planè eædem rationes efficiunt, vt eodem modo in possibilibus videat, quòd amet, quòd odio habeat. Vnde ex hoc capite datur sufficiens caussa, vt sit ad vtrumque actum liber; fingere autem obiectum aliud medium, quod purè ametur, id est possibilitas creaturæ, non habet vllam probabilitatem; quia possibilitas nihil est aliud quàm ipsæ creaturæ possibiles. Eamdem sententiam Tertiò sic alij probant, Creaturæ possibiles sunt necessarius terminus diuinæ vt exemplabilis, & imitabilis; ergo amantur necessariò à Deo. Respondeo, puras voces in hoc antecedenti contineri, quæ nihil aliud significant, quàm quod alij dicunt claris terminis, Dei omnipotentiam à possibilitate creaturarum esse dependentem. de quo in toto argumento secundo actum est.

Eadem ratio boni vel mali reperta in creaturis existentibus, ob quam Deo libertas relinquitur, reperitur in creaturis possibilibus.

43

SVBSECTIO II.

Resolutio quæstionis.

Probabilius est eam complacentiam esse necessariam.

HINC constat, nullam partem quæstionis sufficienter ab eius auctoribus probari. Propendeo tamen magis in docentem, eam cõplacentiam esse necessariam. Cui sententiæ non obest D. Thom. etiamsi doceat, creaturas à Deo liberè amari, necessariò verò cognosci. Loquitur enim de futuris, quarum amor est liber, cognitio verò, suppositâ earum futuritione, omnino est necessaria.

Probatur Conclusio. Nam Dei actus omnes necessarij esse debent, si absit imperfectio.

Probo autem hanc sententiam, quia in Deo omnes actus debemus facere necessarios (saltem vt in illis fugiamus difficultatem de actibus liberis) qui sine imperfectione possunt fieri necessarij; sed nulla est imperfectio ex eo, quòd Deus sit necessitatus ad complacendum in possibilibus (excepto peccato propter dicta, quia non habet amabilitatem) ergo talis complacentia erit necessaria. Omnia constant, excep tâ minori. Hæc autem probatur, quia si ali- 44

Quòd tollatur libertas

Dei in ordine ad complacentiam, non ideò minuitur dominiũ D.i.

qua imperfectio in hac necessariâ complacentiâ reperiretur, illa esset, quòd tolleretur libertas Dei: atqui hæc carentia libertatis in ordine ad cõplacentiam, nulla est imperfectio; neque enim per eam minuitur dominium Dei in creaturas, aut independentia ab illis, vt per se patet: quantumcumque enim necessariò in eis complaceat, potest eodem modo eas creare, vel non creare, quo, si non complaceret: ergo cùm per hanc necessitatem nulla Deo imperfectio tribuatur, non est cur ea illi denegetur, nam libertas in Deo in tantum est perfectio, in quantum infert dominium Dei in creaturas, & independentiam ab illis.

Libertas in Deo in tantum est perfectio, in quantum infert dominium creaturarum.

Confirmatur. Complacentia hæc est perfectior extensiuè quàm eius carentia, ergo tribuenda Deo.

Confirmo ex suprà dictis: Complacentia in vnione hypostaticâ possibili, est perfectior saltem extensiuè, quàm ipsius carentia: ergo cùm hæc complacentia, eò quòd necessaria dicatur, nullam in Deo imperfectionem ponat, debemus dicere, eam illi conuenire necessariò, sicut diximus de cognitione: Deus enim est necessitatus ad habendam omnem perfectionem etiam extensiuam, cuius necessaria existentia non infert in Deo vllam imperfectionem. Et hinc sumitur discrimen inter complacentiam & actum efficacem, quia hic tolleret Deo dominium erga creaturas, si esset necessarius; at complacentia nullatenus dominium minueret, ergo.

45 Discrimen inter complacentiam & actum efficacem.

Secundò probo conclusionem ex communi sensu Theologorum: Deus in peccato actuali existente, non potest non etiam diuinitus displicere, nec potest non complacere in homine existente in gratiâ: nam ad infinitam Dei sanctitatem videtur pertinere, vt necessariò & displiceant quæ mala sunt, & placeant quæ sunt bona; ergo cùm eadem sit (vt paulò ante dixi) bonitas gratiæ & malitia peccati, quæ cognoscitur per scientiam simplicis intelligentiæ, cum bonitate & malitiâ, quæ cognoscuntur per scientiam visionis, eodem modo erit necessitatus ad complacendum in eâ gratiâ, & displicendum in eo peccato, ac si ea videret existentia: si enim mihi tam clarè proponeretur hortus non existens, ac si esset existens, non dubium quin eamdem ferè haberet vim trahendi me in amorem sui, ac si vt actu existens proponeretur.

Roboratur Secundò. Deo necessariò peccatum existens displicet, & homo existens cum gratiâ necessariò placet. Eadem est bonitas & malitia cognita per scientiam simplicem, & visionis.

45 Obiicies tamen hinc, Ergo Deus non maiorem habebit complacentiam in vnione hypostaticâ existente, quàm in eâdem cognitâ vt possibili, quandoquidem nullam cognoscit de nouo bonitatem, quæ maiorem causset amabilitatem. hoc autem videtur absurdum. Respondeo, negando consequentiam: licet enim non cognoscatur diuersa bonitas, quia tamen diuerso modo cognoscitur, & quodammodò clariori, caussat nouam complacentiam seu gaudium, quod non caussaret, si solùm cognosceretur vt possibilis, ideóque solùm dixi, *ferè habere eamdem vim trahendi.*

Obiectio. Vnio hypostatica existens magis placet Deo, ergo habet nouam bonitatem. Solutio. Habet eandem bonitatem, sed clarius cognitam.

Aduerte tamen, hanc complacentiam non esse propriè desiderium eius obiecti, sed hoc ex illâ prouenire: nam eò quòd obiectum placet, oriri solet desiderium illud habendi, si absens sit; & gaudium de illo, si sit præsens. E quibus duo inferuntur; vnum est volitionem inefficacem adhuc posse diuidi in simplicem complacentiam, & in desiderium inefficax; hoc iam tendit ad rei existentiam, licet non omnino efficaciter, vt dicemus infrà fusè, agentes an in Deo detur volitio inefficax; illa verò non tendit proximè in rei existentiam, sed solùm placet illi res ea possibilis, possumúsque illam comparare cum simplici apprehensione intellectus, quæ obiectum proponit, non tamen se determinat illi assentiendo. Simplex autem desiderium potest dici, quasi iudicium probabile; hæret enim adhuc cum formidine intellectus, & non omnino resolutè; efficax verò volitio dici potest quasi iudicium euidens & certum. Dixi, eam simplicem complacentiam non tendere proximè in rei existentiam: nam remotè, quatenus complacere in aliquo obiecto quodammodò allicere potest voluntatem ad volendum illud producere, sine dubio inclinat in desiderium: ideò enim dixi ex complacentiâ oriri desiderium, non quidem necessariò, sed iuxta libertatem operantis, & iuxta naturam etiam obiecti, quod ad complacentiam trahit. 47

Complacentia non est, sed caussat desiderium.

Explicatur diuisio volitionis inefficacis, in simplicem complacentiam, & desideriũ inefficax.

Simplex complacentia remotè tendit in res existentiam.

Secundò ex dictis infertur, Deum, etsi habeat circa possibilia omnia affectum hunc complacentiæ, non tamen habere circa omnia desiderium; hoc enim est liberum, illa verò necessaria. An autem habere queat desiderium inefficax, infrà dicetur.

Deo omnia possibilia placent, aliqua tantùm desiderat.

Quòd si roges, vnde hi duo actus distinguantur; respondeo, ex modo tendendi, seu ex naturâ suâ: vide quæ dicam infrà fusiùs, ostendens Deum & hanc complacentiam, quæ vocatur communiter amor strictus, & gaudium, de se habere.

Distinguuntur hi actus ex modo tendendi.

Omitto pro nostrâ sententiâ argumentum, quo illam probat P. Vasquez; eò quòd sine mutatione physicâ in creaturis, Deus non potest habere actum liberum; ergo circa creaturas possibiles, vbi nulla est mutatio, non poterit esse in Deo complacentia libera, erit ergo necessaria. Hoc argumentum omitto, quia falso nititur fundamento, de quo infrà disp. 18. à num. 2. Deinde, quia si fundamentum esset verum, potiùs dicerent aduersarij, nullam admittendam complacentiam in Deo, quàm eam facerent necessariam. 48

P. Vasquez falsò nititur in huius opinionis probatione fundamento.

SECTIO VII.

An Deus æqualiter amet omnia possibilia.

D. Thomas quæst. 20. art. 3. quem multi sequuntur, putare videtur Deum, quantum est ex se, & intrinsecè, æqualiter amare omnia tam possibilia, quàm futura, eò quòd amor Dei, quo formicam amat, sit idem realiter cum eo quo amat Angelum, ergo ex parte suâ omnia amat æqualiter; addit tamen, ea amari plùs à Deo, quibus plura facit beneficia, aut maiora confert bona: cùm enim amare sit benè velle, id amatur magis à Deo, cui maius bonum vult, seu cui maiora donat bona. Vnde rursus videtur inferri, complacentias, quas Deus habet in creaturis possibilibus, cùm non sint productiuæ ipsorum obiectorum, & consequenter nec sint donatiuæ maiorum bonorum, debere necessariò esse æquales, ita vt omnibus pensatis, non magis Deus complaceat in perfectissimo Angelo possibili, quàm in infimâ vbicatione accidentis.

Doctrina D. Thomæ, Deum ex se intrinsecè æqualiter amare omnia:

ea plùs amare quibus plura confert bona.

49 Complacentias possibilium, cùm nil conferant, esse æquales.

Conclusio Prima. Intensiuè omnia à Deo æqualiter amantur.

DICENDVM tamen arbitror PRIMÒ, si loquamur de intensione graduali amoris, certissimum esse, à Deo omnia æqualiter amari: cùm enim amor illius non habeat vllam intensionem gradualem, sed omnino indiuisibilis sit, non potest esse intensior respectu vnius obiecti, quàm respectu alterius: &, vt, meliùs loquamur, respectu

spectu omnium est non intensus, arbitrorque in in hoc solo sensu locutum D. Thomam, quem malè multi vniuersaliter explicant, de omni maiori amore: expresse enim eo art. in corp. ait, ex parte actus, qui est magis & minùs intensus, Deus non magis vnum, quàm alium amare: de alio autem maiori amore appretiatiuo (de quo nos statim) nihil ibi dicit. Fateor eum art. 6. valdè innuere, non esse maiorem amorem, quam velle maiora; non tamen propterea à conclusione sequenti nostrâ recedendum est.

Malè aliqui D. Thomam interpretantur.

Conclusio Secunda. Maior amor non debet explicari per hoc quòd conferat plura.

50 Dico secundò: Absolutè loquendo, amor Dei non est æqualis erga omnia obiecta, siue illis æqualia conferat beneficia, siue non. Hoc probatur, quia aliàs sequeretur Deum non se magis amare, quàm formicam: imò fortè hanc magis, quàm se, quia huic confert beneficium existentiæ, sibi autem nihil confert: nam omnia habet independenter ab amore de se. Hoc autem apertè videtur falsum. Secundò, quia æquitas diuinæ voluntatis petit, vt, in quibus maiorem inuenit bonitatem, magis complaceat, licet illis non conferat tot beneficia.

Confirmatur. Iustior est charior, nec semper accipit perseuerantiam.

Quod confirmatur hoc modo, Quò iustior est aliquis, eò magis à Deo amatur in omnium sententiâ: & tamen non semper iustiori Deus confert maiora beneficia, quàm minùs iusto, quia illi aliquando denegat perseuerantiam, quam huic concedit: ergo independenter à collatione maioris beneficij, datur maior amor, & complacentia in Deo erga vnam, quàm erga alteram creaturam.

Replica Prima, iustiorem habere maiorem gratiam.

Reiicitur. Complacentia in iustiori, vt tali, non confert gratiam maiorem, cum tamen sit maior.

Respondebis Primò, ipsamnet maiorem gratiam, quam ille iustus habet, esse maius beneficium, & ratione huius dici illum magis amari à Deo. Sed contrà, quia duæ sunt voluntates in Deo circa iustum: vna, dandi illi gratiam, & hanc fateor esse maiorem, quò maior est gratia data: alia, quâ in iusto iam habente gratiam complacet, eúmque amat vt amicum: hæc non est productiua gratiæ vllo modo, sed eam supponit: & tamen hæc est maior respectu iustioris, quàm minùs iusti: ergo voluntas, seu amor diuinus potest esse maior, etiamsi nec plura conferat beneficia, nec maiora.

Replica Secunda, illa complacentia intendit maiorem gloriam.

51 Respondebis Secundò, Deum tunc magis amare illum magis iustum, eò quòd illi maiorem gloriam vult dare. Sed contrà Primò: quia etiamsi Deus non vellet hominibus gratiam habentibus dare gloriam, adhuc tamen magis complaceret in homine iustiore, & magis amico, quàm in minùs iusto; ergo ille maior amor non desumeretur ex voluntate dandi gloriam. Secundò, de facto in duobus reprobis, dum in gratia existunt, id potest vrgeri; tunc enim illis nō vult Deus absolutè dare gloriam, & tamen, si vnus habeat maiorem gratiam altero, Deus plus complacet in iustiori; ergo ea maior complacentia non consistit formaliter in voluntate dandi maiorem gloriam. Contrà Tertiò, quia voluntas maiorem gloriam conferendi oritur ex maiori complacentiâ Dei in eâ gratiâ: est enim hæc bona caussalis: *Ideò cum Deus vult magis premiare, quia magis illi placet*; quod in meritis ipsis habet maiorem vim: ideò enim dat maius præmium, quia meritum est maius. Ideò autem meritum est maius, quia placet magis Deo: ea enim opera, quæ placent magis, sunt magis meritoria.

Contrà Primò, Casu quo Deus non decreuisset gratia gloriam. Secundò, In duobus reprobis in inæquali gratiâ. Tertiò, Voluntas dandi maiorem gloriam oritur ex maiori complacentiâ in gratiâ.

Tertiò, probatur conclusio argumento D. Thomæ.

Vltimò probo conclusionem, argumento ab ipso D. Thomâ posito, eo art. 6. nam natura angelica est melior quàm humana, ergo magis amatur à Deo. hoc autem explicari non potest per hoc, quòd illi maiora conferat dona & beneficia: nam humanitati Christi contulit maiora dona, quàm naturæ angelicæ; sunt etiam multi homines, qui habeant maiorem gratiam, quàm aliqui Angeli, ergo D. Thomas respondit, humanitatem Christi Domini ratione vnionis esse meliorem angelicâ, ideóque magis amari. Verùm hæc solutio non satisfacit: nos enim loquimur de eâ naturâ ante assumptionem; vt sic enim melior erat natura Angeli, quā natura humana Christi, ergo pro illo priori, magis amabatur angelica, quia (vt ipsemet eo art.) semper Deus magis amat meliora: atqui ille maior amor pro eo priori, non potuit consistere in eo, quòd ei vellet meliora; nam tunc nulla volebat, vel si volebat aliqua, certè meliora humanitati quàm Angelo, quæ ei posteà concessit, ergo.

Angelica natura cum melior sit, plus amatur, quàm humana. Plura sunt collata naturæ humanæ.

52 Replica pro D. Thomâ. Reiicitur. Ante vnionem cum Deo, humanitas Christi minùs amabatur quàm natura Angeli

Secunda replica D. Thomæ improbatur.

Secundò videtur respondere D. Thomas, naturam angelicam & humanam, secundùm ordinem gratiæ æquales esse, quia eadem est mensura hominis, & Angeli, Apocal 20.

Adhuc hæc solutio non satisfacit: nam licet verum sit in ordine ad gratiam, Angelum & hominem æquales esse; per hoc tamen non explicatur, in quo cōsistat ille amor maior, quem Deus erga naturam angelicam naturaliter meliorem habet, cùm non benefaciat illi magis; imò multò minùs. Vnde infero, Ergo ille maior amor non consistit in volitione maiorū donorū.

Alia eiusdem solutio:

Tertiò respondit, Deum ideò non assumpsisse naturam angelicam, non quia minùs illam, amaret, quàm humanam, sed quia illa minùs indigebat; sicut bonus paterfamilias, qui sæpè dat seruo ægrotanti aliquid pretiosius, quod non dat filio. Sed neque hæc solutio soluit nodum, quia si amare magis est, dare maiora dona; repugnat amare magis Angelum, & tamen ei minora bona conferre, siue illa negentur ob hunc finem, siue ob illum: sequeretur enim quòd amaretur magis, & non amaretur. quod omnino repugnat: amaretur, quia ita supponitur; non amaretur, quia non dantur ei maiora dona, in quo formaliter consistit ille maior amor.

non placet.

53 Deum plus amare, non est plus dare.

Hinc facilè constat, illud exemplum de patrefamilias non declarare rem, quia in humanis potest consistere maior amor in alio conceptu, quàm in largitate maioris doni; vnde rectè ea duo cohærere possunt, *amari minùs*, & *accipere maius donum*. At cùm iuxta hanc doctrinam, quam impugno, in diuinis nō sit alius amor maior, quàm donatio maioris boni; repugnat seruo dari quid pretiosius, quàm filio, nisi eo ipso plùs ametur seruus quàm filius, vel certè maior amor ille filij debet in alio constitui, quàm in eâ donatione maioris boni: hoc autem ego contendo.

Iam oportet explicare, in quo consistat hic maior amor, quo simul argumentum positum dissoluetur, & nostra sententia maximè confirmabitur: ideò enim communiter defenditur contraria, quia non videtur in vnâ eadémque indiuisibili re, posse maius & minus inueniri. Dico ergo, licet vna eadémque indiuisibilis res non possit habere magis & minùs quoad numerum, & partes physicas, quibus omnino caret; quapropter in primâ conclusione dixi, æquè intensè creaturam ac ipsum Deum amari; nihilominùs essentialiter seu appretiatiuè potest vna & indiuisibilis res comparata ad vnum obiectum, illud magis

In quo maior amor Dei erga creaturas consistat, explicatur.

Indiuisibilis Dei amor appretiatiuè fit inæqualis.

magis amare, quàm alterum: sicut idem numero actus, potest esse amor de vno obiecto, & odium de altero; amor autem & odium, minùs videntur posse in vnam indiuisibilem entitatem coincidere, quàm maior & minor amor; similiter actus idem, qui est assensus de vno obiecto, potest esse dissensus de altero. idem certus de vno obiecto, & incertus de altero; vel de vno valdè certus, de altero non ita. Nam eo ipso, quòd non fiat comparatio cum eodem obiecto, non sunt contradictoria eâ prædicata, *certus, incertus; assensus, dissensus*, consequentérque eidem indiuisibili rei possunt conuenire. Et in omnibus aliis prædicatis respectiuis hoc ipsum ostenditur manifestè. Idem enim indiuisibilis effectus potest dependere magis & minùs, non quidem ab vnâ eadémque caussâ, sed à diuersis; ita ignis magis pendet à Deo, quàm ab altero igne, à quo producitur. In vnione etiam, licet respectu eiusdem indiuisibilis extremi, nequeat aliud extremum fortiùs, & simul minùs fortiter vniri; at, quòd vni extremo vnio magis adhæreat quàm alteri, non est apparens repugnantia: quia esse summam adhæsionem respectu vnius, & non esse summam respectu alterius, nec vel leuiter repugnat. Alia exempla multa possent adduci, sed præcedentia sufficiant.

54 *Indiuisibile ad diuersa fundat contradictoria.*

Idem est in aliis respectiuis.

Sic in vnione.

Ex quibus concluditur, posse optimè illum indiuisibilem amorem Dei, comparatum cum nobiliori creaturâ, magis ei affectiuè adhærere, quàm idem indiuisibilis adhæreat alteri minùs perfectæ; hoc autem est magis vnum altero amare. Tota ergo indiuisibilis entitas amoris Dei, comparata cum ipso Deo, est appretiatiuè maior, seu magis appretiat, quàm comparata cum Petro; & comparata cum humanitate Christi, maior est appretiatiuè, quàm comparata cum alio iusto, quatenus magis complacet in se, quàm in Christo; & in humanitate Christi, quàm in aliis; & magis per amorem æstimat se, quàm alias res. Nec repugnat, eumdem indiuisibilem actum esse maiorem æstimationem vnius obiecti, quàm alterius. De quo in materiâ de Pœnitentiâ nonnulla diximus, ostendentes, posse per vnicum actum magis amari obiectum formale, quàm materiale; & Deum posse appretiatiuè & essentialiter magis à nobis amari, quàm creaturas, etiamsi amor de istis aliquando sit intensior physicè, quàm amor de Deo. Vnde non possum non mirari, quòd, cùm communiter Theologi ac Philosophi, in actu ipso nostro creato indiuisibili, facilè concipiant amari duo obiecta, vnum tamen appretiatiuè magis altero; finem scilicet, plus quàm medium; non hoc ipsum ad amorem diuinum, quantumuis indiuisibilem, transtulerint; & solùm recurrerint ad maiora dona, quæ Deus creaturis largiatur.

Sic indiuisibilis amor Dei magis vni quàm alteri obiecto adhæret.

55

Dantur alia exempla, de obiectis:

de fine & mediis.

Explico hoc ipsum exemplo actus intellectus: demus enim vno indiuisibili actu videri Deum in se, & creaturas in se, quod fieri posse diuinitus suprà ostendi; eo casu, ille idem numero actus, esset beatitudo & delectatio hominis, quâ parte esset intuitio Dei; quâ parte verò esset intuitio creaturarum, non esset beatitudo, & summa felicitas hominis. Si ergo potest idem numero actus respiciens duo obiecta, esse beatitudo hominis, quâ parte respicit vnum, & non quâ parte respicit alterum obiectum; cur non idem actus voluntatis, respiciens duo obiecta, poterit magis vnum æstimare quàm alterum, & vno delectari magis quàm altero? Constet ergo, non æqualiter Deum complacere in creaturis possibilibus, sed iuxta ipsarum maiorem aut minorem bonitatem, magis affici essentialiter, & delectari in vnâ, quàm in alterâ, siue maiora, siue æqualia, siue minora beneficia illis conferat.

Ita si sit vnica visio & Dei in se, & creaturarum in seipsis:

56 *idem actus erit, & non erit beatitudo.*

SECTIO VIII.

An detur caussa volitionis diuinæ ex parte nostrâ.

SVPPONO, loqui nos in præsenti de actibus liberis Dei: nam de necessariis nulla potest esse difficultas: cùm enim hi sint independentes à creaturis, non possunt sine dubio ab illis vllo modo caussari. inter ipsos autem liberos non loquimur de illis, qui caussa sunt existentiæ ipsius creaturæ: illi enim, cùm antecedant creaturam, non possunt hanc habere vllo modo vt caussam; sed de his, qui iam supponunt aliquam creaturam existentem, v. g. an volitio puniendi hominem pœnâ æternâ, caussetur ab ipso peccato præuiso, etiam vt existente; & voluntas dandi id, quod petimus, caussetur ab oratione iam præuisâ?

An liberos Dei actus caussemus;

& eos tantùm qui sunt post existentiam creaturæ.

Secundò suppono pro præsenti quæstione, actum liberum Dei etiam vt talem, non addere præcisè supra entitatem necessariam Dei, existentiam creaturæ, de quo disp. 28. à num. 1. contra Patrem Vasquez: si enim adderet præcisè ipsam existentiam creaturæ, & actus ille non esset quid intrinsecum Deo, neque in esse denominationis etiam liber, sine dubio non posset esse ex parte nostrâ caussa vlla actus Dei, secundum quod se tenet ex parte Dei; quia (vt præcedenti obseruatione dixi) ea, quæ sunt necessaria in Deo, nullam possunt habere caussam ex parte nostrâ. Imò neque secundùm id, quod dicit actus ille ex parte creaturæ, habere possunt caussam: nam gloria ipsa in se non caussatur vllo modo à meritis, nisi quatenus mouent Deum, vt eam det propter merita. Quòd si ex parte Dei actus liber vt talis, nihil addit supra actum necessarium, explicari nullo modo potest, in quo consistat ea caussalitas meritorum in gloriam: sed de hoc fusiùs alibi. Supponendum ergo est, etiam eum actum vt liberum adæquatè esse Deo intrinsecum, licet nos explicare nequeamus quid illud sit. His positis,

57 *Actus Dei liber non addit præcisè existentiam creaturæ.*

CONCLVSIO PRIMA sit. Actus liber Dei ex parte nostrâ nullam habet caussam physicè influentem in ipsum. Ratio est manifesta, quia ille actus non producitur physicè vllo modo, ideóque nec ex parte ipsius Dei vllam habet caussam; licet autem ex parte Dei illam haberet, nequit tamen ex parte nostrâ: nam actus Dei sunt ab æterno, antequam nos existamus, ergo non possumus nos eos physicè caussare; nihil enim non existens potest aliquid physicè caussare, vt ex terminis constat. Secundò, quia etiamsi nos extitissemus ab æterno, non potest concipi aliquid diuinum, & infinitum caussari physicè à creaturâ.

Conclusio Prima. Creatura non influit physicè in actum Dei liberum.

58

SECVNDA CONCLVSIO. Caussam moralem habere possunt, & sæpissimè habent ex parte nostrâ, actus Dei. Est communis & certa (licèt non desint multi, qui malè illam negent.) Pro eâ multos citat auctores, quos & sequitur P. Tanner. disp. 2. q. 10. dub. 5. n. 8. & P. Suar. tom. 1. in 3. p. disp. 41. sect. 4. Probatur autem euidenter: nam

Conclusio Secunda. Moraliter sæpè influimus in actus Dei liberos.

nam caussa moralis est illa, quæ præuisa mouet ad volendum aliquid. At ex parte nostrâ bona opera præuisa mouent Deum, vt det nobis præmium; mala opera mouent, vt puniat: & quandocumque Deus facit vnum propter aliud præuisum, iam existens datur eiusmodi caussalitas.

Quòd si respondeas, per hoc non haberi actus ipsos Dei habere caussam moralem, sed creaturas ipsas, quæ dantur seu amantur propter illud (ita valde multi respondent) reiicieris facilè: nam repugnat, vnam rem, v. g. merita, esse caussam moralem præmij mediatè, nisi alliciendo seu mouendo Deum, vt habeat eam volitionem dandi præmium: omnis enim caussa moralis in tantum caussat effectum externum, in quantum bonitate suâ aut malitiâ excitat volitionem, à quâ posteà procedit ille effectus externus: si enim volitio illa non caussetur moraliter à merito v. g. sed ea existat independenter ab illo, euidens est, meritum habere non posse caussalitatem vllam in gloriam, quia (vt paulò antè dicebam) per se immediatè non attingunt merita gloriam, sed interuentu volitionis diuinæ. Vnde non video, quo sensu dicatur communiter à multis, actus Dei habere caussam ex parte obiecti, nō verò ex parte sui: si enim loquātur de caussalitate physicâ, hanc neque ex parte obiecti habēt: nam gloria quæ datur propter merita, non caussatur physicè à meritis, sicut neque volitio ipsa Dei caussatur physicè. Si verò de caussalitate morali sermo illis sit, certum omnino iudico, non aliter gloriam caussari moraliter à meritis, quàm dum voluntas de gloriâ dandâ, occasionem sumit ex ipsis meritis; seu, vt dixi, merita præuisa ob suum valorem & bonitatem alliciunt Deum ad habendam volitionem, quâ det gloriam; ea autem illectio est formalissimè caussalitas moralis respectu voluntatis; vel saltem, ne faciamus quæstionem de nomine: hanc ego intelligo nomine caussalitatis. sicut autem omnes tenentur dicere, non solùm Deum non puniturum exteriùs Iudam, sed nec quidem efficaciter id voliturum, nisi Iudæ peccata (vt sic dicam) eam volitionem extorsissent; ita tenentur omnes eam caussalitatem moralem ex parte nostrâ non solùm respectu effectus externi, sed immediatè respectu volitionis diuinæ admittere.

Caussa moralis nonnisi mouendo Dei voluntatem caussat præmium.

59

Examinatur quorumdam locutio.

Illectio voluntatis per merita, est caussalitas moralis.

60 Obiicies Primò, Actus Dei non producitur ab ipso Deo, ergo nostra opera non sunt caussa moralis illius actus. Respondeo, negando consequentiam: sicut enim actus liber Dei est Deo intrinsecus sine caussalitate, & ita est in Deo, vt tamen potuerit non esse; quæ est difficultas actuum liberorum, & omnino independens à puncto præsenti; ita dico, peccatum Iudæ à Deo præuisum, suâ malitiâ quasi extorsisse eam volitionem puniendi; è contrario perseuerantiam Petri præuisam, suâ bonitate allexisse Deum, vt haberet (siue per productionem, siue sine illâ, eo tandem modo quo habet actus liberos) volitionem dandi Petro gloriam. ita merita Christi præuisa allexisse Deum, tum ad summam in eis complacentiam, tum ad volendum in præmium ei, dare redemptionem mundi. quod in re à nemine puto explicatis terminis negari posse, etiamsi fortè nomen caussalitatis moralis quidam refugiant. de quo non multùm curo, dummodò res intelligatur.

Obiicitur Primò, Actus Dei liber ne quidem à Deo producitur.

Contrà, Sicut est in Deo sine caussalitate, & potuit non esse, ita etiam aduenit sine caussalitate.

Obiicies Secundò, Actus Dei sunt multò antè, quàm existant nostra opera, ergo non possunt caussari moraliter ab illis. Nego consequentiam: nam caussalitas moralis, cum non fiat nisi mediâ cognitione, possitque Deus ab æterno, antequam existant nostra opera, ea noscere vt futura, potuit etiam ab æterno, bonitate aut malitiâ eorum operum cognitâ, allici ad volendum punire; aut præmio afficere. neque in hoc maior est difficultas, quàm in explicando modo, quo Deus ab æterno nouit futura libera. de quo satis suprà.

Obiicitur Secundò, Actus est in Deo ante omnem creaturam.

Contrà, Deus ab æterno merita præcognoscens motus est.

Tertiò obiicies, argui imperfectionem in Deo ex hac caussalitate. Respondeo, negando subsumptum: potiùs enim arguitur summa perfectio, iustitia scilicet in præmiando, & puniendo iuxta dignitatem operum. quod intelligi nullo modo potest, nisi Deus intuitu operum, moueretur ad volendum punire vel præmiare, iuxta exigentiam operum, aut intuitu nostræ miseriæ, ad volendum eam subleuare. 61

Obiicitur Tertiò, Caussalitas in Deo est imperfectio.

Contrà: Imò est perfectio summa iustitiæ.

Hæc intelligenda sunt de actibus voluntatis diuinæ: nam actus intellectus de creaturis futuris, licet dependeant vt à conditione, à futuritione ipsarum creaturarum: ideò enim Deus scit, Petrum peccaturum, quia peccaturus est, non è contrario, ideò ille peccaturus quia Deus scit; non tamen dicitur propriè res futura caussa cognitionis diuinæ: physicè enim non caussat illum, vt dictum etiam est de actibus voluntatis; neque item moraliter, quia caussalitas hæc moralis fit alliciendo & attrahendo mediâ cognitione; ipsa autem cognitio nō allicitur, sed in Deo resultat, datâ futuritione creaturæ tāquam conditione, sicut in sententiâ negāte in nobis species impressas, & caussalitatem obiecti in visionem, resultat in me visio de albedine, positâ eius approximatione, & existentiâ vt conditione; non verò tunc dicitur albedo caussa visionis, nisi impropriè. quod ad quæstionem de nomine pertinere videtur.

Futura non sunt propriè caussa cognitionis Dei.

Data futuritione, eius cognitio in Deo resultat.

SECTIO IX.

An sit aliquis ordo in actibus diuinis, & qualis ille.

PVLLVLAT hæc è sectione præcedenti difficultas: ibi enim ostendi, creaturas sæpè esse Deo motiuum ad volendum aliquid aliud, vnde debet necessariò aliquo modo esse prior voluntas creandi hominem, v. g. quàm voluntas ei concedendi quod petit, cùm hæc supponat illum iam existentem. quod sine dubio debet habere per voluntatem Dei: ergo voluntas hæc de existentiâ eius hominis prior est, quàm altera volitio exaudiendi; hæc autem prioritas est, quæ constituit illum ordinem, aut saltem sine aliquo ordine ea explicari non valet. 62

An aliquis ordo in actibus liberis Dei.

SVBSECTIO I.

Status quæstionis, & eius solutio.

FACILIS alicui videretur sensus istius quæstionis, est tamen reuerà difficilis, vt ex dicendis constabit. Cùm enim actus diuini realiter non distinguantur inter se (& licet distinguerentur, omnes tamen essent ab æterno) ordo nullus realis prioritatis inter illos esse potest; quæ verò sit prioritas rationis, haud facilè declaratur.

Status quæstionis: item eius difficultas.

Video te cum communi statim responsurum, sensum esse, An ratione nostrâ detur aliquis ordo,

ordo, cum fundamento tamen in re. Benè, sed quæso, quod sit illud fundamentum? vel enim ratio nostra pro fundamento quærit prioritatem aliquam in ipsis actibus, & hanc, iam ostendi, non inueniri; vel quærit pro fundamento,

63 *Distinctio rationis inter actus liberos facilè inuenitur ob diuersos respectus ad obiecta:*

quòd actus illi respiciant diuersa obiecta: vnde videor ego posse illum actum distinguere, prout respicit vnum obiectum, à seipso prout respicit aliud, & priorem dicere prout respicit hoc obiectum, seipso prout respicit aliud. Si autem hoc doceas, cõfundes duos sensus valdè diuersos: aliud enim est quærere, an habeamus fundamentum ad eos distinguendos ratione; hoc enim libenter admitto sequi ex eo quòd actus ille terminetur ad distincta obiecta; aliud autem est, quærere fundamentum, vt vnus dicatur altero prior: non enim est idem, duo inter se distingui, & habere inter se ordinem.

sed fundamentum prioritatis non ita facilè: requirit enim distinctionem virtualem fundatam in modo volendi.

Addo, illam solam distinctionem rationis, præcisè ex pluralitate obiecti voliti desumptam, non videri hîc & nunc sufficientem: nam (vt ex dicendis constabit) agimus hîc de distinctione virtuali, & quæ habeat fundamentum in ipso modo volendi, quòd quasi actibus independentibus inter se, Deus vnum & aliud obiectum amauerit. At, etsi Deus, prout potest, vnico virtualiter actu, totam hanc machinam mundi voluerit, possum ego eam volitionem comparare cum solo cælo, vel cum solâ terrâ, &c. & sic ratione illam dicere multiplicem. Aliud ergo maius fundamentum quærimus in præsenti pro nostrâ distinctione, seu pro ordine eorum actuum.

Pro intelligentiâ obseruandum (quod sæpè tetigi, & disp. 31. ferè per totam fusè probabo) dari in diuinis, non obstante identitate reali,

Datur distinctio virtualis inter illos actus.

distinctionem quamdam virtualem, ratione cuius eidem rei indiuisibili conuenire possunt duo prædicata ex terminis contradictoria: sic

64 essentia diuina, licet realiter idem cum paternitate, communicatur realiter Filio, eâdem paternitate realiter non communicatâ. Hanc distinctionem à fortiori reperiri in actibus liberis Dei, respectu essentiæ, inde patet, quòd essentia non potuit non esse, actus verò potuit non esse. Iam non disputo in quo illi consistant, de hoc enim tota agit disput. 28. De simili ergo distinctione possumus dubitare in præsenti, an detur etiam inter ipsos actus diuinos liberos inter se, quòd scilicet talis sint naturæ, vt vnus potuerit etiam realiter esse, licet alius non fuisset. & hoc est fundamentum, quod pro eâ distinctione assignare possumus.

Iam quæritur cur vnus actus virtualiter sit prior alio.

Quia verò (vt suprà insinuaui) plus quæritur, quàm distinctio (agimus enim de ordine, aut quasi prioritate eorum inter se) oportet adhuc magis declarare, quod sit fundamentum, vt vnus virtualiter sit alio prior. Si enim dicas, in eo consistere, quòd vnus sit independens ab alio, non tamen

Independentia non semper est.

è contrario; videris facilè reiiciendus: nam sæpè actus prior non potest esse sine posteriore: sic electio ad gloriam dicetur infrà à nobis prior volitione mediorum, & tamen ea electio ne-

65 cessariò infert alteram volitionem, vnde repugnat omnino, sine illâ manere. Respondebis adhuc, fundamentum illud consistere in eo, quòd ea voluntas, quæ dicitur prior, sit quasi à secundâ independens. Verùm neque id satisfacit: non enim hæc, *quasi independentia* declaratur quid sit, & in quo consistat. Quod vrgeo vlteriùs,

Et inter voluntates circa disparata obiecta potest dari prioritas.

supponendo, quod dicam infrà, Deum pro suâ libertate, inter obiecta etiam inter se disparata, posse vnum priùs altero amare, priùs scilicet leonem, posteriùs equum; aut è contrario. Quo posito sic arguo: Potuerunt duæ illæ volitiones esse in Deo, & vna non esse prior alterâ, ergo, quando habent prioritatẽ illam, debet aliquid aliud esse diuersum ab existentiâ vtriusque; alioquin non magis hæc erit prior quàm illa, & è contrario. Quòd si est aliquid, declara quid sit illud. Fortè dices, id prouenire ex eo, quòd Deus pro suâ libertate ita voluerit. Contrà tamen, quia Deum velle, & Deum habuisse eos actus liberos, est prorsus idem; sed duo illi actus non dant fundamentum pro eâ prioritate; ergo nec illud dat libera Dei determinatio seu voluntas, seu quòd ita voluerit. quæ omnia in idem recidunt.

Oportet ergo pro præsẽti duo genera actuum considerare: sunt enim quidam, qui ex naturâ suâ habent eam independentiam: & prioritatem

Aliqui actus ex suâ naturâ sunt priores vel posteriores.

virtualem: exempli gratiâ, electio ad gloriam ante præuisa merita, ex se habet non dirigi ex cognitione meritorum iam existentium; sed potiùs ea mediatè caussare, determinando Deum ad habendam volitionem de dandis meritis; vt fusiùs infrà, eam voluntatem declarando, ostendam. In his & similibus volitionibus, non est aliud fundamentum quærendum, quàm ipsa natura earum volitionum, ob quam non aliud est in illis existere, & esse priores. Quod idem 66
est, quandocumque volitio dicit, *Volo dare pluuiam*, v.g. *quia Petrus eam petit*, aut, *quia video talem rem existentem:* eo enim ipso ea voluntas ex essentiâ suâ supponit præuisam existentiam: dirigitur enim cognitione de eâ existentiâ, ac proinde formalissimè est virtualiter posterior, quàm altera volitio de creando Petro, & de dando ei auxilio ad eas orationes. In his ergo facilè intelligitur quæstionis sensus.

Alij actus ex se non sunt ordinati;

Alij sunt actus naturâ suâ non habentes eam prioritatem, vt in exemplo suprà posito, de volitione creandi leonem, & equum; & in his maior est difficultas. Cui tamen responderi potest Primò, fortè per easdem numero volitiones non posse iam hunc primò, iam alterum amari, sed necessariò futuras diuersas: quando enim æquè primò amantur equus & leo, neutra

& tunc nulla est prioritas. Primò, nisi actus sit alius qui dependenter obiectum secundi amet.

volitio supponit cognitionem de altero obiecto iam existente; quando verò vnum priùs alio, cognitio vnius vt existentis, præcedit volitionem alterius, & volitio huius dicet, *Volo equum, quia video leonem iam existentem.* Quæ volitio diuersa est ab alterâ, quâ directè voluisset equum producere, & sic etiam hæ volitiones reducerentur ad priores.

67 *Secundò, vel intercedat reflexa subordinatio vnius voluntatis ad aliam.*

Potest tamen Secundò dici, etiam per easdem id posse contingere; debere tamen id fieri, Deo se priùs per actum reflexum determinante ad non volendum creare equum, nisi præuiso iam leone existente, & ratione eius reflexionis, nos habere fundamentum ad explicandum, in quo consistat, vnam esse priorem alterâ.

Tertiò, ex liberâ conditione, quam tamen voluntas non amet, sed solùm scientia supponat.

Vel denique Tertiò, quòd Deus ob suam libertatẽ hîc & nunc ita vult producere equum, vt non eum producere voluisset, si non præuidisset existentem leonem: per illam enim conditionalem, nos explicamus illam prioritatem: quãdo verò immediatè æquè primò per diuersos actus virtualiter se determinat, tunc & leonem crearet sine equo, & è contrario. Vnde autem ea futuritio quasi conditionata, per quam id explicamus, proueniat, dico, ex ipsâ libertate Dei: sicut in nobis,

nobis,ex nostrâ libertate prouenit,quòd,si daretur hoc auxilium, essemus illi responsuri, cùm possimus non respondere : nec video iam, quomodo meliùs ea prioritas,aut fundamentum pro illâ declarari queat. De quâ re fusior nobis redibit sermo tertio tom.disp.1.sect.3.

SVBSECTIO II.

Ampliùs declaratur præsens difficultas.

Datur ordo suprà dictus. Probatur Primò, auctoritate.

ET in primis dari actus distinctos, & vnum modo explicato, priorem altero,communis ferè omnium sententia docet : licet enim non omnes in quo sensu loquantur, explicent, re ramen ipsâ quandocumque multos actus ratione nostrâ,& vnum altero priorem agnoscunt, loquuntur in hoc sensu. vide multos apud Patrem Tannerum,quibus ipse subscribit vbi suprà num.6. qui eam esse sententiam D. Thomæ primo contra Gentes cap.86. & 87.priùs probauerat;haud tamen efficaciter : nam D.Thomas ibi solùm docet,vnum obiectum esse Deo rationem amandi aliud,per quod nullo modo insinuat eos ordines : nam vnico indiuisibili actu, realiter possum ego amare vnum obiectum propter aliud, & eodem modo vno actu ratione nostrâ,

D. Thomas explicatur.

68 sine signorum diuersitate, in sententiâ ipsius Tanneri, vult Deus in intensione gloriam propter merita, hoc ipsum, & nihil ampliùs docet D. Thomas quæst.19.art. 5. verbis a Tannero citatis, quòd scilicet *Deus voluerit hominem habere intellectum, vt esset homo, & esse hominem, vt frueretur ipso*, &c. Hæc enim solùm denotant finem earum volitionum : at finis, & medium vnico actu amari possunt, etiam à nobis. Meliùs ergo probo id sensisse D. Thomam, ex eis locis, vbi docet, vnum actum Dei præcedere alium, v. g. electionem esse priorem vocatione, quæ afferemus infrà, agentes de nostrâ electione ad gloriam. Item quòd præuisio peccati Adami fuerit ante decretum de Verbi incarnatione. Quæ similia loca passim in D. Thomâ reperiuntur, ostendúntque manifestè, & diuersitatem actuũ diuinorum ratione nostrâ, seu virtualiter, & aliquos præcedere, aliquos verò subsequi ratione, seu (vt explicatum est) vnum esse independentem ab alio. Eamdem autem fuisse sententiam S. Augustini probo etiam ex

Consensus D. Tomæ.

Fauet S. Augustinus.

69 omnibus locis, quæ nos afferemus ad confirmandam electionem ad gloriam ante præuisa merita, & ex his quæ P. Vasquez adducit contra nos in puncto eius electionis : nam in omnibus illis Augustinus sæpè indicat, iam hunc actum esse priorem illo, iam è contrario, admittit ergo actuum ordinem, & eodem modo ex Chrysost.Hieron.Ambrosio,Prospero & aliis idem deduco, qui sæpè habent similes locutiones, vt Deus, quia præuidit bona opera, velit dare gloriam. Ex his enim necessariò infertur præuisum fuisse motiuum. Ergo præuisio fuit virtute ante alterum actum, & cùm præuisio operum supponat voluntatem Dei de existentiâ hominis, necessum est vt vna volitio supponat alteram. In quo puncto (licet malè inde discurrerint) conueniunt etiam Semipelagiani, qui præuisionem operum naturalium præcedere volitionem de homine vocando docuêre. Eamdem probo ex Concilio Valentino sub Lothario : in eo enim voluntas damnandi dicitur esse post præuisa iam peccata; è contrario verò voluntas saluandi,ante præuisa merita (de quo infrà.) Ergo supponit Concilium, voluntatem Dei de creando Iudâ, fuisse ante voluntatem de eo damnando:nam,vt paulò antè dixi,ea voluntas creandi debuit esse ante præuisionem absolutam peccati, ergo à fortiori ante voluntatem damnandi.

Gabriel, & Ockam malè negant signa huius ordinis.

Hinc patet, Gabrielem in 3. dist.2. q.5.art.3. dub. 3. malè ea signa negasse cum Ockam in 5. dist.9. quæst.3. Fateor,eum non satis se explicare : negat enim absolutè ea signa, affert tamen verba, quæ solùm prioritatem realem negare videntur : *Nec est talis ordo in diuinis, sed ab aeterno prædestinauit quos elegit, præsciuit etiam*,&c. illa enim aduersatiua, *sed ab aeterno*, in quâ positiuè suam sententiam declarare videtur, non negat ordinem rationis, de quo nos agimus. Sed quidquid ille senserit, nostra sententia est certissima. 70

Secundò ratione.

Voluntas creandi hominem est prior voluntate eum exaudiendi.

Ratione probatur ex omnibus,quæ nos diximus præcedenti sectione, ad probandum dari caussam moralem ex parte nostrâ, actuum diuinorum, v. g. Deum exaudire orationes nostras, & propter illas præuisas, Deum moueri ad donandum quæ petimus : ergo voluntas illa exaudiendi fuit post præuisum hominem existentem, & consequenter etiam post habitam voluntatem de eodem creando. Et idem ex his quæ, vrgendo loca Augustini, & sanctorum Patrum ac Valentini Concilij, dixi, clarè confirmatur: nam voluntas executiua saluandi, est post præuisa merita, & voluntas damnandi post præuisum peccatum finale.

Voluntas dandi auxilium est ante merita, saluandi post merita.

Obiectio ex Molinâ. Deus simul vidit, & voluit totum hunc ordinem rerum.

Huic rationi fortè quis responderet ex doctrinâ P. Molinæ, qui aliquoties videtur insinuare, Deum præuiso per scientiam mediam toto hoc ordine rerum, voluisse vnico actu etiam virtualiter, & ratione indiuisibili eum totum ordinem rerum. Quo supposito cessat omnis necessitas ponendi ordines inter actus Dei. 71

Reiicitur Primò, quia saltem in ordine executionis erunt multiplices actus.

Secundò. Voluntas illa moueretur meritis sub conditione futuris, & non esset remuneratiua.

Sed contra : quia (vt infrà dicam) P.Molina licet in ordine intentionis vnicũ actum agnouerit, in executione tamen multos actus distinctos ratione posuit:& expresè quæst.23.art.3.duplex ergo electio est. Quod si non præstitisset, debuisset tamen(& hæc sit impugnatio doctrinæ; siue ea sit Molinæ, siue alius eam tradere velit.) Primò,quia licet de facto ita concedatur euenisse, negari tamen non potest,quin potuerit aliter per multos actus inter se independentes. Secundò, quia talis volitio non posset esse formaliter remuneratiua : nam opera bona futura tantùm sub conditione non possunt mouere per modum meriti, nondum enim habent existentiam sufficientem; ergo vt moueatur Deus formaliter ad remunerandum, debent præuideri iam absolutè existentia ea merita, &,vt sic,allicere ob sui honestatem, vt præmio afficiantur : ergo voluntas formaliter remuneratiua, semper debet esse post præuisa iam absolutè ea opera;ergo non potest esse eadem indiuisibilis voluntas, quæ simul det existentiam, & operibus, & simul gloriam pro illis:nam ea opera non videntur futura, nisi primùm post voluntatem absolutam de eisdem.

Quæstio fit, qui actus habeant ordinem.

Suppositâ ergo possibilitate horum ordinum, oportet in particulari declarare, qui actus sint priores, qui posteriores. Respondent quidam, Deum non posse habere alium ordinem in suis actibus, nisi quem obiecta per illos volita seruant inter se. Verùm hæc doctrina manifestâ ratione refellitur, si prout sonat,& expresè traditur

Primò, aliqui eum ordinem 72

ponunt in actibus, qui est in obiectis. Reiiciuntur. ditur à nonnullis, & Tanneto suprà n. 11. intelligatur, vt Deus non alium vllo modo habere possit ordinem suorum actuum, nisi quem obiecta seruant; manifesta, inquam, ratione refellitur, quia incarnatio v. g. in substantiâ suâ non est per se pendens à peccato, & tamen Deus de facto illam non voluit, nisi dependenter ab illius præuisione. Item gratia ex naturâ suâ non habet vllam dependentiam à Sacramentis, & tamen Sacramenti accepti præuisio est caussa mouens Deum ad concedendam gratiam. Item conuersio Pauli non pendet naturâ suâ ab oratione S. Stephani; & tamen, iuxta S. Augustinum, si Stephanus non orasset, de facto Ecclesia Paulum non habuisset. & eiusmodi possent multa alia exempla tam physica quàm moralia adduci. Et ratio est: quia agens liberum potest ex orationibus, & meritis aliorum moueri ad dandum hoc vel illud, aliàs idem non daturum, etiamsi ex naturâ suâ non esset pendens ab eis orationibus. item potest vnam rem ordinare in aliam, vel è contrario, pro suo libitu: potest enim homo optare salutem, vt possit ire spatiatum, & potest è contrario ire spatiatum, vt omnino recuperet sanitatem: potest etiam Deus velle dare nobis gloriam propter merita, potest velle merita sine intento gloriæ, & gloriam sine meritis; & vtrumque simul, neutrum tamen propter aliud: ergo Deus non est alligatus ad seruandum vnum eumdémque ordinem in amandis obiectis, quem seruant inter se ipsa obiecta.

Ratio. Agens liberum, vt sic, potest variè velle moueri, & res ordinare.

73

Dices, Deus non potest priùs ratione velle leonem, quàm equum, aut è contrario, eò quòd sint inter se disparati, ergo non potest assignari in actibus diuinis alius ordo, quàm qui est in ipsis obiectis. Nego antecedens: asseritur enim ab aduersariis sine vllâ probatione, ita etiam facilè à me reiicitur. Dico ergo, posse Deum velle producere equum, & ex hoc præuiso iam existente, moueri ad volendum creare aliud animal etiam perfectum, leonem v. g. vel elephantem, &c. quæ in hoc, vel leuis repugnantia? in quo autem consistat, eum actum esse tunc posteriorem, dictum est in declaratione quæstionis.

Etiam disparata pro libitu ordinat Deus.

Secundò, alij dixere, Deum in suis actibus eum seruare ordinem, qui cernitur in consultatione humanâ, seclusis imperfectionibus. Vnde inferunt necessariò Deum habere ordinem intentionis & executionis, & illum priorem hoc. Ita etiam Tannet. suprà num. 14. Disputat autem fusè posteà, quæ requirantur, vt aliqua res sit propinquior fini, ideóque ametur priùs ordine intentionis, & posteriùs ordine executionis, iuxta illud commune principium: *Quæ sunt prima in executione, sunt vltima in intentione, & è contrario*; vnde etiam infert, incarnationem Christi fuisse priorem ordine intentionis præuisione peccati, posteriorem verò ordine executionis.

Secundò, alij aiunt, Deum seruare ordinem consultationis perfectæ.

74

Verùm neque hæc doctrina satisfacit. Primò, quia non explicat, quæ sint imperfectiones in consultatione humanâ, quæ debent remoueri à diuinâ. Secundò, quia quod insinuat, necessariò tales ordines intentionis, & executionis ponendos esse in Deo, falsum est: ostendam enim disp. 34. de prædestinatione à num. 86. hos ordines esse quidem possibiles in Deo contra Patrem Vasquez, & duos, vel tres recentiores acriùs in eos inuectos; necessarios tamen nullo modo esse, tum quia sequeretur, tolli libertatem prædestinatis circa salutem; tum quia nullo modo

Contrà primò, non explicatur quid sit consultatio.

Secundò, non necessarium ponit ordinem intentionis, & executionis:

repugnat, Deum præuisâ bonitate finis, & vtilitate mediorum, incipere à volitione executiuâ medij propter finem: nam (vt docui in lib. de Anima) ipsa etiam volitio medij formaliter terminatur ad finem. Vel, si adhuc id non satisfacit, poterit Deus vnico actu efficaci executiuo finem amare, & media propter illum. *qui necessarius non est.*

Quod tertio loco deducit fusè ad ostendendum, quæ sint media viciniora fini, an ea, quæ magis immediatè caussant, an quæ magis sunt vtilia, an quæ sunt maioris dignitatis, &c. hoc, inquam, non satisfacit: nam cùm supponamus Deum non teneri ad seruandum eum ordinem, potest pro suo libitu hoc priùs, illud verò posteriùs amare. Denique quod de incarnatione Christi priùs in intentione volitâ docet, reiici in materiâ de incarnatione fusè. Ideò

Tertiò, Deum alligat ad ordinem naturalem in mediis seruandum.

75

Quartò, hunc ordinem malè applicat decreto incarnationis.

PRIMA CONCLVSIO sit. Potest Deus in volendis obiectis seruare eum ordinem quem illa habent inter se, vt v. g. priùs velit caussam, posteriùs ratione effectum. Item potest priùs ordine intentionis amare finem, deinde media, in executione verò è contrario priùs media, vltimò finem: inter ipsa verò media potest priùs amare quod vicinius est ordine caussalitatis, vel quod vicinius est ordine dignitatis. Hoc do P. Tannero suprà, vbi alios refert pro se. Ratio autem quoad primam partem est manifesta: nam semel admisso ordine aliquo in actibus diuinis, nullus connaturalior est, quàm qui reperitur in obiectis. Deinde nulla in tali ordine repugnantia ostendi potest: ergo non debet negari, vt impossibilis Deo. Quoad secundam partem de ordine intentionis, & executionis satis loco proximè citato de prædestinatione dictum est. Quòd verò inter ipsa media possit amare priùs ordine intentionis ea quæ sunt viciniora caussalitate, patet: nam hoc esset formalissimè se accommodare ordini naturæ, quæ ratione eius caussalitatis facit, tale medium esse magis coniunctum fini, & consequenter immediatè amabile post finem. Vltimò denique è contrario illud medium, quod dignitate præstat, amari posse citiùs, etiamsi caussalitate sit remotius, eodem modo suadetur, quia ea dignitas illud quodammodò ordine naturæ reddit fini vicinius. quod magis ex conclusione secundâ constabit.

Conclusio Prima. Deus potest seruare ordinem qui in rebus est:

hinc potest poni ordo intentionis, & executionis in Deo.

Ordo sic volendi connaturalior est, nec repugnat Deo.

Medium caussalitate vicinius potest priùs amari:

item dignitate præstantius.

Ideò ergo sit SECVNDA CONCLVSIO. Ita Deus prædictum ordinem volendi seruare potest, vt tamen nullo modo ad eum teneatur, vt ex dictis contra præcedentes sententias constat. 76

Conclusio Secunda. Deus tamen ad eum ordinem rerum non alligatur.

Ratio à priori est: & libertas Dei, quæ facit, vt non necessitetur ad hoc potiùs, quàm illud; & simul infinita scientia, quâ noscit omnes modos, quibus ea produci possunt; & omnipotentia Dei, quâ per se ea potest exequi, quocumque modo ea velit.

Vnde infero & concludo; qualis de facto sit ordo eorum actuum, purè pendere ex liberâ Dei determinatione, sic, vel sic volentis se ad ea amanda determinare, cùm potuerit aliter facere. Ideò non posse à nobis aliter de eo ordine constare, quàm vel ex sacrâ Scripturâ, vel ex Patribus: sic enim discurrimus in materiâ de prædestinatione, de incarnatione, in ordine ad assignandum ordinem decretorum, de quibus suis locis agemus speciatim.

De facto qualis sit ordo actuum Dei, pendet è merâ Dei voluntate.

Hæc dicta sint circa ordinem actuum liberorum: nam in necessariis fortè virtualiter nulla est distinctio, aut prioritas; ratione verò nostrâ

ratiocinatâ

In actibus Dei necessariis est tantùm ordo rationis, & distinctio.

ratiocinatâ potest esse distinctio, quam initio sectionis tetigi, ex obiectorum distinctione: ordo verò, seu prioritas non potest poni, nisi vt summum dignitatis, vt priùs ratione intelligatur Deus amatus, quàm creaturæ possibiles, quia nobilius obiectum est Deus, & magis affectiuè amatum, quàm creaturæ. Aliam autem prioritatem in sententiâ nostrâ docente æque necessarium esse vnum ac alterum amorem, quam inter eos actus ponere possimus, non video.

DISPVTATIO VIGESIMAQVINTA.

DE VARIIS DEI AFFECTIBVS.

1 *Varij affectus recensentur.*

AFFECTVS voluntatis nostræ varij sunt; Amor, Simplex complacentia, Desiderium, seu voluntas inefficax, Voluntas efficax, Gaudium, Ira, Tristitia, Dolor, Spes, Desperatio, Timor, Odium. De his omnibus dubitari potest an Deo conuenire queant. quod in hac disputatione præstandum est. Supponam autem acceptionem harum vocum: nam ex proposito quomodo hi affectus differant, discutiam tertio tomo, Deo dante, disp. de Passionibus, per totam.

SECTIO I.

Quædam clariora expediuntur.

In Deo non sunt affectus de bono absente, vel malo præsente intrinseco.

PRIMA CONCLVSIO. Si de bono aut malo intrinseco Dei loquamur, non habet desiderium, spem, desperationem, iram, odium, tristitiam aut timorem. Ratio vnica & adæquata est, quia Deo nullum intrinsecum bonum potest esse absens, vt illud desideret, speret, aut de illo desperet: item nullum intrinsecum malum potest ei accidere, quod timeat, de quo doleat, contristetur, aut irascatur, quódve odio habeat; ergo tales affectus non possunt esse in Deo, circa bonum aut malum intrinsecum ipsius, saltem ex defectu materiæ seu obiecti pro illis.

An gaudium de suâ bonitate in Deo sit spei: paritate Beatorum, quorum gaudium de visione possessâ est spei.

Circa quæ obserua, ab aliquibus poni vnum actum spei, quo quis non desiderat bonum, sed potiùs in eo possesso gaudet, quo pacto Caietanus & Suarez apud Herize admittunt in Beatis habitum & actum spei, vnde posset etiam dici, in Deo dari actum spei; non quidem quo vt absens amet suum bonum, sed quo in eo vt præsenti complaceat. Non est animus hîc disputare, an ad omnes actus spei debeat obiectum abesse, & an spes possit habere gaudium. Egi hac de re in materiâ de spe; vbi probabilius iudicaui, posse esse tale gaudium, & quidem dixi in Beatis non posse ostendi, ad quam aliam virtutem pertineat actus ille, quo gaudent de beatitudine suâ, vt bono ipsorum.

2 *Contrà Primò, Illud gaudium in Beatis non est actus spei. Contrà Secundo, Dato esse, differentia affertur. Gaudium in Beato supponit absentiam & arduitatem, non gaudium in Deo. Gaudium Dei de suâ bonitate pertinet ad charitatem.*

Hoc tamen omisso dico, ideò illum actum ad habitum spei pertinere, quia prodiit ab habitu, qui potuit elicere proprios actus, quos ibi dixi vocati à nobis spei; desiderium, v.g. boni illius absentis & ardui, quo posteà obtento elicitur gaudium; vbi autem non potuit vllo modo fuisse absentia & arduitas boni, neque etiam potuit esse proprius actus spei, & consequenter nec ea denominatio. Igitur, quia in Deo bonum proprium intrinsecum neque arduum, neque absens vllo modo esse potuit, non potuit etiam esse actus gaudij, qui ad spem dicatur pertinere. Gaudet quidem Deus de suo bono; at illud gaudium pertinet ad charitatem, quâ se amat; aut si vis, voca eam concupiscentiam.

Obiectio: Existentia Filij diuini, cùm habeatur à Patre, est bonum arduum. Dicit Herize haberi à Patre, qui est eiusdem voluntatis cum Filio.

Dices, In sententiâ probabili, arduitas spei in eo consistit, quòd illud bonum ab alio accipiatur, atqui Filius diuinus accipit à Patre suum esse; ergo respectu illius est bonum illud arduum, ergo & capax vt speretur. Respondet Herize, arduitatem in hoc sensu petere necessariò distinctionem voluntatum: quæ enim arduitas in eo quod à meâ voluntate pendet, etiamsi eam ab alio habeam acceptam? ergo cùm eadem sit Filij & Patris voluntas, non potest esse illi arduum bonum.

Reijcitur. 3

Non videtur satisfacere solutio: nam siue sit vna, siue duæ volitiones, semper est verum, Filium à Patre accipere suum esse, imò suam volitionem; ergo potest gaudere de eâ vt acceptâ ab alio, & consequenter sub ratione formali spei. Responderi ergo meliùs posset ex dictis, necessariò spem includere actum aliquem desiderij de bono absenti, vt possit posteà actus complacentiæ ad eam virtutem pertinere; vbi autem repugnat tale desiderium, videtur etiam repugnare complacentia ad eam virtutem spectans: quis enim dixit hominem per virtutem spei posse complacere de suâ animalitate radicali, quam nunquam potest, aut potuit, sibi absentem cogitare? Secundò respondeo, in meâ sententiâ, arduitatem non consistere in eâ dependentiâ ab alterius voluntate, ideóque me non teneri argumento respondere; videat Pater Vasquez & alij quid dicant.

Responsio Prima; gaudium spei supponere desiderium.

Responsio Secunda, arduitatem non consistere in eâ dependentiâ ab alterius voluntate.

Complacentia Verbi est amor concupiscentiæ. Quomodo Pater & Filius de generatione & spiratione gaudeant.

Sed quæres, ad quam virtutem spectabit illa complacentia? Respondeo ad amorem concupiscentiæ, vt pertinet amor, quo me à Deo creatum esse gaudeo. An autem in Filio sit actus distinctus, quo se gaudeat generatum, & in Patre alius omnino diuersus, quo se gaudeat genuisse, aliò spectat. Dico tamen breuissimè, non esse diuersos eos actus, sed essentiam velut præcisam gaudere, quòd Pater generet, & Filius generetur, & Spiritus sanctus producatur per spirationem. 4
Hanc autem volitionem positam in Filio nihil dicere plus quàm hoc; sed quia coincidit, vt ibi sit Filius, quem essentia gaudebat procedere à Patre; dicitur tunc Filius quasi de se gaudens: perinde ac si in me poneretur actus intellectus, quo alius dicit, *Rodericus scribit*; hoc ipsum diceret in me, possem autem tunc quasi denominatiuè ego dici affirmans de me ipso, *ego scribo*.

Conclusio Secunda, Deus de se habet complacentiam & gaudium.

SECVNDA CONCLVSIO. Potest Deus habere de proprio bono intrinseco complacentiam, quâ benè erga illud afficitur; & gaudium, quo de possessione illius delectetur: hoc per se patet.

Conclusio Tertia. De bono extrinseco sibi, aut intrinseco creaturæ non habet Deus tristitiam nec dolorem.

TERTIA CONCLVSIO. Nec de bono extrinseco sibi, aut intrinseco creaturæ potest Deus habere spem aut desperationem, timorem, metum, dolorem, vel tristitiam; vnde absolutè non potest Deus vllo modo tales affectus habere. Et quidem de dolore & tristitiâ patet, quia vterque est displicentia

centia in malo contrario, cum afflictione & anxietate torquente subiectum; hæc autem, vt per se patet, Deo repugnant. Idem est de timore ac metu, qui vltra displicentiam in malo, addit quandam afflictionem ex suspicione, quòd continget illud malum; hæc autem afflictio in Deo non potest esse. De spe verò & desperatione difficiliùs redditur ratio. P. Vasquez eam reddit. Quia per spem semper optamus bonum à personâ nobis superiori, Deus autem nullum habet sibi superiorem. Hæc ratio, vt paulò antè dixi, non vrget. Falsum enim est antecedens: nam à personâ inferiori sæpè multa sperantur, ergo ex hac parte benè potest Deus suum honorem & laudem extrinsecam à creaturis sperare. de quo fusiùs in materiâ de Spe. Posset aliquis dicere, spem esse semper de bono intrinseco speranti. Sed contrà; quia & aliis possumus bona sperare; prætereà gratis dicitur bonum esse intrinsecum speranti, & non sufficere vt sit extrinsecum.

nec timorem, nec metum, nec spem, nec desperationem: P. Vasquez ratio. Spes respicit superiorem. Reiicitur. Etiam ab inferiori multa sperantur.

5 *Alij probant spem esse de intrinseco bono. Reiiciuntur.*

Meliùs ergo dicetur, spem necessariò includere dubium aliquod de futuritione obiecti, vnde dixit Paulus ad Rom. 8. *Quod videt quis, quid sperat?* Cùm ergo Deus euidenter sciat, quid futurum sit; vel quid non; non potest propriè illud bonum sperare. Eodem modo è contrario, non potuit habere desperationem, quia hæc etiam supponit obiectum dubium. Video hoc argumento concludi, Christum Dominum nec de gloriâ corporis potuisse habere spem, nec de salute aliorum, quia certò sciebat quid esset futurum; sed consequens puto omnino verum, neque aliâ ratione defendi posse communem sententiam negantem Beatis spem in cœlo de gloriâ corporis, nec explicari aliter locum Pauli immediatè antè citatum. de quo alibi.

Ratio melior. Sperans necessariò dubitat: vnde nec Deus, nec homo Christus sperauit.

Circa desiderium verò nostri boni, aut proprij extrinseci, etiam datâ semel possibilitate actuum inefficacium in Deo, de quo sect. 3. nulla videtur superesse difficultas: illa enim, quæ dicemus de voluntate inefficaci Dei, circa conuersionem peccatoris, & circa salutem omnium hominum, manifestè probant desiderium: etenim illæ volitiones sunt formalissimè desiderium. Quia tamen P. Granadus tract. 6. de voluntate disp. 4. aliunde admittens in Deo actus inefficaces, negat illi desiderium de nostro bono, oportet paululùm hîc hærere. Arguit ergo Primò, Deus non potest amare creaturæ quidquam, nisi propter suum bonum: atqui Deus suum bonum intrinsecum non potest desiderare; ergo nec nostrum. Hæc ratio mihi displicet. Primò, quia supponit falsum: ostendam enim infrà, Deum posse amare bonum creaturæ propter ipsam, sistendo in illâ. Secundò, quia, licet Deus suum bonum intrinsecum, quia sibi præsens, non desideret, certè extrinsecum non semper habet: eam enim gloriam, quam ex nobis vult consequi, sine dubio non habet, antequam nos operemur, ergo illam potest desiderare vt nondum habitam. Tertiò, quia licet nec gloriam suam extrinsecam possit desiderare, certè eo modo quo propter illam amat nostros actus bonos, eos etiam potest desiderare propter eam gloriam; licet hanc non desideret, quia iam eam possidet, sic verò illos, quia nondum existunt.

Deus desiderat bona extrinseca.

Negat Granadus Primò: Quia sic sibi internum bonum desideraret.

6 *Contrà: Deus potest sistere in amore creaturæ, & gloriam possibilem à creaturis optat: & saltem merita ob gloriam suam intendit.*

Secundò arguit, quia si illud desiderium sit efficax, iam exequitur suum obiectum, & cùm Deo omnia sint præsentia in æternitate, iam illud possidet, non verò desiderat. Quòd si sit volitio inefficax, erit volitio necessaria; ac proinde non terminatur magis ad creaturas existentes, quàm ad non existentes. Denique si sit volitio mixta ex efficaci & inefficaci, qualis est voluntas de salute hominum; quâ parte est efficax, sortietur effectum; quâ parte verò est inefficax, potiùs erit simplex complacentia. Neque hoc argumentum vrget. Primò, quia male dicit, omnem amorem purè inefficacem esse necessarium in Deo: potest enim habere, & de facto habet, volitionem inefficacem, ne homo resistat auxiliis; sed cooperetur. quæ volitio est libera & purè inefficax, nihil enim efficit: nam datio auxilij non ab eâ, sed ab alterâ voluntate procedit. Quod verò vltimò addidit, eam volitionem esse potiùs simplicem complacentiam, videtur iam ad quæstionem de nomine pertinere, ego eam complacentiam voco desiderium: non enim solùm placet ei consensus, sed verè vult optátque vt consentiamus sibi vocanti, ne peccemus, &c. optare autem est formaliter desiderare. Nec video quid illi volitioni, quâ Deus non vult peccatoris mortem, sed potiùs vt conuertatur & viuat; quid, inquam, desit, vt dicatur per illam Deus optare & desiderare salutem. Constet ergo, posse Deo verum & proprium desiderium de nostro bono, & de suo extrinseco conuenire.

Ait Secundò Granadus, Deo sunt omnia efficacia & præsentia.

7 *Contrà: Non omnis inefficax volitio est in Deo necessaria.*

Deo non solùm placet, sed etiam expetitur conuersio hominum.

SECTIO II.

De voluntate efficaci Dei.

DEVM habere voluntatem efficacem earum rerum, quæ immediatè ab ipso solo pendent, omnino est certum: quia illæ non possunt fieri, nisi ipse se determinet: hoc autem fieri debet per volitionem efficacem, ergo. An autem eam etiam habeat respectu eorum effectuum, qui simul à Deo & creaturis fiunt, dicam infrà agens de prouidentiâ. Posset obiici, sufficere voluntatem inefficacem, vt Deus se determinaret ad producendum cœlum, ergo non benè infertur dari ibi voluntatem efficacem. Respondeo, Si illa volitio non infert necessariò effectum, ideóque non est efficax: ergo ex eo quòd eam Deus habeat, non determinabitur, ergo necessariò manebit suspensus, ergo vt de facto operetur, debet habere volitionem efficacem, id est, determinantem omnipotentiam ad operandum.

Deus efficaciter vult quæ immediatè ab eo solo pendent.

8 *Volitio tantùm efficax Deum determinat.*

Quo posito, Primò quæritur, an volitio efficax Dei semper impleatur. Responsio affirmatiua est de fide ex illo Isaiæ 46. *Omnis voluntas mea fiet.* Item: *Voluntati Dei quis resistet?* Idem in aliis multis Scripturæ locis asseritur: licet autem ibi non dicatur, voluntati eius efficaci: debet tamen de illâ intelligi, quia hæc est maximè potens. Nec difficulter redditur ratio illius: vel enim ab ipso solo Deo res volita efficienda est, tunc autem nullus est qui valeat eum impedire, ne exequatur quod vult: vel res volita est actus noster liber, & tunc iuxta aliquos non potest Deus de illo habere volitionem efficacem, ne destruat nostram libertatem: iuxta alios verò (quod probabilius est) potest: per scientiam enim mediam videt infallibiliter futurum effectum, ideóque non est periculum vt frustretur ea volitio: vel denique sunt alij effectus pendentes simul ab ipso & à caussis creatis necessariis, & in iis etiam clarè apparet, non posse falli: nouit enim perfectissimè quod facturæ sunt necessariò tales caussæ, insuper habet potestatem illas

Est de fide, quod volitio efficax Dei semper impleatur.

Etiam actus liberos efficaciter vult ex scientiâ mediâ.

illas determinandi, ergo non potest eius voluntas efficax in eo casu decipi.

49 *Efficax volitio Dei potest alligari certæ conditioni.*

Secundò potest quæri, an possit esse volitio efficax Dei, quæ aliquod obiectum amet, dependenter ab aliquâ conditione; an verò debeat ita illud velle, vt siue in hac, siue in illâ conditione, omnino sit resolutus illud exequi. Sed de hac difficultate, occasione præfinitionum, commodiùs agam infrà disp. 34. à num. 81. vbi ostendam, posse volitionem efficacem alligari vni determinatæ conditioni.

Tertiò, quæri potest, an Deus de facto habeat aliquas determinatas voluntates efficaces conditionatè: v.g. an Deus decernat in præsenti, *Ego volo, si talis conditio poneretur, efficere hoc.* De hac difficultate fusè P. Granadus tract. 4. de Voluntate, disp. 2. vbi citat P. Molinam pro sententiâ negante (quam & ipse defendit) eò quòd Molina dicat, scientiam mediam esse ante omne decretum. Verùm Molina ibi non negat tales actus, eò autem quòd ponat scientiam mediam ante omne decretum liberum, non infertur, post scientiam liberam non habuisse tale decretum; tenet tamen expresè eam Vasquez hîc disp. 67. cap. 4. motus solo argumento, quòd actus liberi requirant mutationem in creaturis. quod argumentum Granadus reputat debile, eò quòd ad actum liberum sufficiat mutatio conditionalis in obiecto.

Granadus malè exponit Molinam.

Inconsequentia Granadi.

Hæc tamen Granadi ratio clarè à me reijcietur, dum de actibus liberis disputatum fuerit, ostendámque sine consequentiâ dici duo hæc, & actum
10 Dei compleri formaliter per creaturam, & de præsenti poni actum existentem, ex solâ mutatione creaturæ non existente, sed futurâ casu quo talis conditio poneretur: id enim sufficit, vt poneretur tunc actus, non vt ponatur de facto: ideò multò in hac re consequentiùs Vasquez loquitur, eos actus negans de præsenti ob defectum mutationis præsentis in creaturis.

Negat Granadus Deo iam decretum conditionatum efficax: quia iam esset otiosum nihil agendo.

Id ergo probat Granadus Primò, quia decretum conditionatum efficax est illud, ratione cuius nihil omnino de præsenti fiet, sed fieret si talis conditio poneretur; ergo tale decretum est de facto superfluum & otiosum, quod sine dubio repugnat Deo, ergo. Patet consequentia, quia si iam de præsenti nihil efficit, ergo de præsenti est omnino otiosum: otiosum enim, & quod nihil efficit, idem est. Non tamen vrget argumentum, quia, sicut in communi & certâ sententiâ, Deus non solùm respectu illorum qui saluandi sunt de facto, sed etiam respectu eorum hominum qui in vtero materno exstincti sunt, habuit volitionem inefficacem saluandi, etiamsi proximè nullum eis remedium ex vi eius volitionis applicuerit, quia (vt infrà ostendam) non habuere proximè media sufficientia; eodem modo potuit circa illos eosdem habere voluntatem efficacem saluandi illos, si in gratiâ decederent: & fortassis ea volitio fuit hoc modo efficax, id est, Volo efficaciter illis dare gloriam, si in gratiâ decedant, nec sequitur eam esse otiosam, quia ad ostendendum amorem suum erga creaturas, est sine dubio valdè vtilis. Ideò semper in Scripturis videtur Deus tales voluntates insinuare, v. g. *Si impius egerit pœnitentiam, omnium iniquitatum eius non recordabor.* Ezech. cap. 18. *Clamabit ad me, & ego exaudiam eum*, Psalm. 90. Licet enim hæc loca non euidenter eos actus de præsenti ostendant, quia posset quis respondere, ibi solùm significari, quòd, si ea conditio poneretur, Deus esset habiturus tales actus; tamen negari nequit, magis declarari amorem Dei, si de facto etiam dicantur existere. Et sine dubio ex communi modo loquendi inter homines, semper tales minæ vel promissiones conditionatæ denotant in homine voluntatem de præsenti faciendi eam rem positâ conditione; ergo vt in significatione propriâ ea loca intelligantur, debent exponi de voluntate præsenti faciendi eam rem, posita tali conditione.

Contrà: Nam sic voluit saluos in vtero extinctos.

Ita patet amplius Dei amor erga creaturas.

11

Sic conditionata inter homines, de præsenti efficacem volitionem produnt.

Ait Secundò Granadus, decretum efficax esse vt fiat res: ex D. Thomâ.

Secundò arguit Granadus, quia decretum efficax Dei ordinatur ad efficiendam rem volitam, vt docet D. Thomas hîc quæst. 20. art. 2. atqui decretum conditionatum non ordinatur ad effectionem, sed ordinaretur; ergo non datur de facto, sed daretur. Confirmatur: decretum conditionatum nunquam potest habere efficacitatem, quia neque efficit conditionem, eâ autem non positâ nihil omnino efficit; si verò ponatur conditio, tunc debet etiam poni in Deo decretum aliquod aliud absolutum, quod exequatur rem illam; ergo primum decretum conditionatum fuit omnino impertinens & incapax quidquam exequendi.

Respondeo, neque hoc argumentum vrgere, 12
& quidem quod ad D. Thomam attinet, solùm docet eo art. amorem Dei dare bonitatem creaturis: hinc autem non video quid pro præsenti quæstione. Dico ergo amorem efficacem esse productiuum rei, sed eo modo, quo eam vult: si vult eam existere hodie, hodie eam producet; si vult absolutè, absolutè: si datâ tali conditione, etiam eam producet; solùm tamen positâ eâ conditione. Ad confirmationem respondeo, eam voluntatem efficacem conditionatam positâ conditione efficere posse suum obiectum, vel quia fortè positâ conditione non est necessum, vt in Deo sequatur alia voluntas omnino absoluta, sed illa prior sufficiet: vel (quod probabilius est) licet debeat alia sequi; prior tamen cogit Deum ad habendam eam secundam absolutam, & sic saltem mediatè efficit obiectum, sicut de præfinitionibus dicemus infrà, & nos passim ex eiusmodi voluntatibus efficaciter conditionatis, determinamur ad habendas voluntates omnino absolutas, postquam conditio illa præuidetur posita. quod sine dubio sufficit, vt sint efficaces conditionatè.

Contrà Primò: Illud decretum vt rem vult, ita eius productiuum est.

Contrà Secundò: Si ponitur conditio, volitio conditionata cogit ad absolutam.

Sic mediatè caussat obiectum suum.

Decretum efficax conditionatum dant Deo Aluarez & Thomistæ.

Contrariam sententiam, scilicet dari in Deo eiusmodi voluntates vniuersaliter, defendunt Aluarez, Gonzales, & aliqui Thomistæ apud eundem Granadum suprà, qui censent, Deum etiam de facto eas habere circa omnes conditiones possibiles. Fundamentũ præcipuum illorum 13
est, ne cogantur admittere scientiam mediam in Deo de effectibus liberis, independenter ab aliquâ determinatione efficaci, aut volitione Dei antecedenti & efficaci, ex quâ illi effectus liberi procedant. contra quod fundamentum egi suprà fusè disp. 21. à num. 14. vbi & eas volitiones de effectu libero, ratione libertatis repugnare, & aliunde non esse sufficientes pro omnibus conditionatis cognoscendis, clarè ostendi. Imò addidi, etiam videri incredibile, existere omnes de facto, etiam eas quæ libertati non præiudicant. quod iam ampliùs hîc declaro.

Sed malè per hoc scientiam mediam negant Deo.

Conclusio Prima. Sunt in Deo decreta talia maximè circa existentia.

Prima ergo conclusio. Non video vllam repugnantiam, aut indecentiam in eo, quòd Deus habeat aliquas volitiones conditionatè efficaces, præsertim circa obiecta existentia. Hæc patet solutione obiectionum, & maximè

ex dictis circa primam: est enim mihi probabilissimum, de facto voluntatem generalem saluandi omnes homines, esse hoc modo efficacem: negare enim nullus poterit, ex vi illius voluntatis, Deum teneri, si quis moriatur in gratiâ, ei date gloriam; ergo est voluntas efficax conditionatè; & casu quo ponatur conditio illatiua effectus. quod maiorem habet locum in sententiâ eorum qui dicunt (& quidem benè) ante omnem electionem prædestinatorum præ aliis, Deum eam habuisse generaliter, hoc modo: *Volo, quantum est ex me, vt omnes homines qui futuri sunt* (eos in particulari nominans) *saluentur, ideò opto vt decedant in gratiâ: his enim solùm qui decesserint, dare volo gloriam infallibiliter.*

Ita Deus vult omnes saluos.

14 Hæc voluntas sic declarata, maximè est honesta, & declarans affectum Dei erga totum genus humanum, & videtur esse ex mente omnium Theologorum: saltem quoties audiui eos aliquo modo hanc voluntatem generalem declarare, id ferè fuit in hunc sensum: atqui talis voluntas est ex se respectu gloriæ efficax conditionatè, etiamsi fortè respectu aliquorum mediorum & auxiliorum in communi fuerit absolutè efficax, respectu aliorum inefficax; de quo iam non curo: ergo datur in Deo voluntas aliqua conditionatè efficax. id ipsum videntur probare illæ aliæ volitiones, quas in solutione primæ obiectionis potui.

Hic affectus Deus dat peccatori auxilia.

Confirmo: cùm Deus peccatori det auxilia & inspirationes ex serio animo salutis illius, conformius multò est, dicere, Deum habere illum animum, vt velit de facto saluare illum, si ille responderit; quis enim procurat media, & non habet animum tunc ponendi finem, si per media non steterit? certè ego maiorem inuenio indecentiam in eo, quòd Deus sine eâ voluntate homines ita inuitet, alliciat, vocet ad gloriam, quàm posset esse otiositas, quam in eiusmodi volitionibus P. Granadus videtur inuenisse: & fortasse tales conditionatas, quæ aliquid de facto efficiunt, licet non circa suum præcipuum obiectum, non negaret Granadus. Hæc conclusio ampliùs declarabitur in solutione primæ obiectionis contra secundam conclusionem.

15 *Conclusio Secunda. Non sunt in Deo talia decreta circa non existentia.*

SECVNDA ergo CONCLVSIO sit. Circa alia obiecta, quæ de facto nullo modo existunt, probabilius est non dari in Deo tales volitiones. & in hoc consentio P. Granado; fundamentum insinuaui agens de scientiâ mediâ, quia ponere in Deo tot ac tam infinitas volitiones liberas, quot in infinitis rerum combinationibus, si hæ & illæ conditiones existerent, videtur planè incredibile: nec enim vlla est vtilitas in eis, & aliunde multiplicantur difficultates actuum liberorum sine caussâ, ergo.

Obiicitur Primò, Deum posse reuelare quid conditionatè faceret.

Dices tamen Primò, Potest Deus reuelare quid faceret tunc temporis, sicut de facto reuelauit, *Quòd, si peccator conuertatur, parcet ei*; ergo sicut suprà intuli ex eâ reuelatione, quòd Deus de facto habeat volitionem conditionatè efficacem de eâ condonatione iniuriæ; ita debet inferri, quòd illam habeat de eo quod faciendum esset sub eâ conditione. Quòd enim de facto nihil reuelauerit de eâ re, non probat illum non habere volitionem talem, quandoquidem illa est independens à reuelatione actuali. Respondeo, me suprà non collegisse eam volitionem præcisè ex reuelatione, sed ex aliis circumstantiis: cùm enim res illa reueletur, vt quid à Deo promissum homini, ad magis eum excitandum vt agat pœnitentiam, sine dubio debet supponi aliqua volitio præsens Dei, de dandâ ea re promissâ sub conditione. At circa res alias purè possibiles, illa reuelatio esset purè, vt sic dicam, speculatiua, non promissiua, nec incitatiua ad faciendum aliquid, vnde non peteret actualem vllam volitionem. Et hinc assignatur disparitas inter vnum & alterum casum, cur scilicet in vno detur ea volitio, non in altero; quia circa res illas purè possibiles planè videtur otiosa & impertinens: & hîc habent locum argumenta Granadi. At circa res, quæ proximè sunt possibiles, & quando existunt creaturæ rationales in proximâ potentiâ ad eas conditiones ponendas, commodissima est, tum ad eos homines, vt dixi, animandos, tum ad prouidentiam perfectè complendam.

Contrà: Reuelatâ promissio animat existentes, ergo supponit in Deo volitionem promissi.

16 *Reuelatio circa possibilia tantùm, non esset promissiua.*

Nota exemplum prouidi patrisfamilias.

Quod sic declaro exemplo ex humanis desumpto: licet enim perfectus & prouidus paterfamilias non debeat cogitare aut deliberare quid esset facturus, si esset Rex: hoc enim esset planè otiosum; at circa illas conditiones quæ proximè sunt possibiles intra statum illius, sine dubio debet deliberare, quid sit faciendum, si illæ ponantur; v.g. imminet annonæ caritas, pestis, vel quid simile, debet decernere, *Si pestis in dies grassata fuerit, volo fugere; si hinc non habuero frumentum, accipiam ex tali loco, vbi vili venditur*, & similia. Idem dico in Deo suo modo, circa istas conditiones proximè possibiles, quòd si Deus careret scientiâ mediâ, videtur simpliciter necessarium, vt, quando daret auxilium, nesciens quid absolutè futurum esset, esset determinatus, quid esset facturus casu quo responderet homo; quid casu quo non responderet. Dicam autem infrà, scientiam mediam non esse necessariam ad prouidentiam, simpliciter loquendo, nec se tenere ex parte actus primi; ergo etiamsi illa de facto detur in Deo, adhuc, quia ante illam est completa prouidentia, erunt etiam ante illam illæ volitiones conditionatè efficaces. quæ videntur saltem probabiliter necessariæ ad prouidentiam.

Ita Deus de proximè possibilibus se conditionatè determinat.

17 *Obiicitur Secundò: Possibile est & perfectius, vt se Deus positiuè determinet.*

Secundò obiicies, Deo debemus concedere perfectissimum modum volendi, qui excogitari potest, sine detrimento aliorum attributorum: atqui (vt dicemus infrà, inde negantes Deo puram omissionem, & actus liberos in tempore) perfectius est Deum se positiuè determinare, volendo nunc facere ea, quæ esset facturus in tempore; quàm habendo se omissiuè circa illa; & aliunde id non est contrarium dominio Dei erga creaturas, aut alicui alteri attributo: ergo debet Deo concedi. Nec satisfacies, si dicas, Deum non se habere omissiuè purè circa eos actus, cùm dicat per actum reflexum, *Non volo iam, quid in eis rerum ordinibus faciendum esset, decernere*; non, inquam, satisfacies, quia, vt dicam infrà, perfectior modus est dicere in particulari, Hoc & hoc facerem; quàm dicere, Nolo me iam determinare; ergo debet concedi de facto in Deo volitio determinata earum rerum, quas tunc faceret.

Contrà Primò: Non est perfectius velle Deum ab æterno, quòd faceret, si poneretur conditio.

Respondeo, negando minorem, scilicet perfectius esse velle nunc, quod tunc faceret. Ad probationem, fateor, quod infrà docebo, perfectius esse ab æterno Deum se determinare, Hoc & hoc faciam in tempore; quàm si dixisset, Nolo me iam determinare, sed id suo tempore faciam; nego tamen inde sequi, perfectius etiam esse, se iam determinare, quid esset in aliis rerum ordinibus facturus; quàm dicere reflexè,

Nolo

18 Nolo me iam determinare, sed id facerem si essent illi ordines rerum. Differentia est manifesta: nam circa futura tandem est determinandus, nec est vlla ratio dilationem persuadens, vt quid ergo non statim id faciet? At circa alios ordines, cùm non sit futurum necessarium de facto se determinare, quia illi ordines non habebunt vmquam existentiam, non est ratio cur se absolutè determinet. Secundò (vt suprà dixi) prouidentia id exigit circa futura, nullo modo circa ea quæ de facto non sunt, sed datâ eâ conditione id exigeretur. Tertiò denique, quia etiam circa illa omnia habet de facto volitionem, non ea absolutè faciendi, vnde non se habet quasi purè omissiuè, aut in communi, sed determinatè circa illa: *Nolo scilicet ea ponere absolutè: quid verò tunc essem voliturus, scio quidem iam, non tamen iam decerno, quia nec necessum est.*

Circa futura cogitur à se aliquando, ergo ab æterno determinare.

Sed hinc replicabis, De facto scit, quid tunc esset facturus, ergo etiam decernit, quid tunc faceret. nego consequentiam: nam intellectus, quia est potentia necessaria, cognoscit necessariò omnia cognoscibilia; at voluntas, quia libera, non necessariò amat omnia amabilia.

Iam nunc addo, si cui non satisfecerit solutio, secundo argumento data, poterit dicere, propositis per scientiam mediam omnibus eis obiectis futuris, & decretis vnico actu, Deum nunc dicere, *Volo ea omnia facere, si illa ponerentur conditiones*: neque in hoc vnico actu, etsi ad omnia ea obiecta terminato, vlla apparet repugnantia facilè non explicabilis; nec ponitur ea infinita multitudo actuum, vnde videntur cessare absurda suprà illata. ideò secundam conclusionem solùm vt probabiliorem posui, potest autem oppositum satis apparenter defendi: cùm enim sit quid pendens à liberâ Dei determinatione, vtroque modo videtur posse contingere, de facto verò quomodo contingat, dubium satis est; semper tamen magis in secundam conclusionem propendeo.

Contrà Secundò: Deus potest vno actu omnia futura, & videre, & velle conditionatè.

19

SECTIO III.

De voluntate inefficaci Dei.

QVÆSTIO hæc grauissima est, vtpote vnicè necessaria, ad intelligendam generalem voluntatem Dei de salute hominum, de quâ in materiâ de prædestinatione agi solet. Ne autem hîc & ibi eadem repetere cogamur, semel in præsenti ex professo & exactè illam discutiam.

Quæstio difficilis hæc est.

SVBSECTIO I.

Sententiæ negantis fundamenta ab auctoritate.

PATER Vasquez disp. 83. num. 2. refert Bonauenturam & Alexandrum pro negatiuâ sententiâ: refertur etiam Zumel à recentioribus hîc art. 6. qui tamen solùm videtur negare voluntatem absolutam & efficacem; alteram autem inefficacem & secundùm quid, quam velleitatem vocat, omnino admittit disp. 2. conclus. 3. & 4. & Bañes ad eum art. 6. Fundamenta huius sententiæ varia esse possunt, à ratione partim, partim ab auctoritate. Ab auctoritate primum desumitur ex sacrâ Scripturâ, in quâ passim asseritur, voluntati diuinæ neminem posse resistere, & Deum omnia quæcumque vult facere. Sic Psalm. 113. *Deus autem noster in cælo, omnia quæcumque voluit, fecit*; & alibi passim: atqui si daretur in Deo volitio inefficax, illa non sortiretur effectum, nec adimpleretur. Vnde Zumel disp. 1. versu, *Vehementer doleo*, cum lacrymis inuehitur in eos qui ponunt in Deo voluntatem absolutam, quæ non impleatur: hi enim manifestè resistunt Fidei oppositum testanti. Verùm in hac lamentatione non tam negat Deo inefficacem voluntatem: oppositum enim (vt paulò antè dixi) asserit, quàm malè intellexit præfinitiones efficaces, quas aliqui ex Societate ponunt, quod aliò spectat.

20 *Ratio prima ex Scripturâ.*

Explicatur Zumel.

Hoc tamen argumentum nullius est roboris: nam loca sacræ Scripturæ intelligenda sunt de voluntate efficaci Dei, ita enim omnes communiter ea interpretantur. Nam voluntati inefficaci Dei homines resistere passim, ostendam euidenter ex innumeris sacræ Scripturæ locis. Et clarissimè ex D. Stephano Actor. 7. cuius dies octaua in lectionibus, hodie mihi suppeditauit textum: *Vos semper* (ait in Iudæos) *Spiritui sancto resistitis.* Quis, quæso, resistit Spiritui sancto, nisi qui ea facit, quæ Spiritus sanctus vult ne fierent; & illa omittit, quæ idem Spiritus vult vt fiant? vno verbo, qui eius voluntati non obtemperat? quod ita clatum est, vt otiosum sit ampliùs id vrgere. Hoc ipsum confirmabitur ampliùs ex infrà dicendis pro nostrâ sententiâ.

Contrà. Scriptura intelligitur de volitione Dei efficaci.

Vbi obserua, ne fortè condoleas lacrymis Zumel, Primò mirandum esse tam grauem institutam ab ipso lamentationem in contrariam sententiam, cùm tamen disp. 2. dicat, eam sententiam esse probabilem; quis autem non scit, dignum esse veniâ, quod cum probabili fit conscientiâ? Secundò obserua, ab ipso planè æquiuocari voluntatem absolutam, vt sic iustiores appareant eius lacrymæ: volitionem enim, quam habet Deus actu & absolutè, vt distinguitur ab eâ quam haberet, si talis conditio poneretur, quæque iuxta dicenda inferiùs, ideò est absoluta subiectiuè & formaliter, seu de præsenti, vocat absolutam, id est, efficacem, vt sic videatur aduersa pars admittere voluntatem efficacem Dei posse frustrari. quod est hæreticum. Obseruandum ergo, non esse nobis sermonem de voluntate efficaci, sed inefficaci; absolutâ tamen quoad suam existentiam, vt fusiùs infrà explicabitur. Ob hanc autem non puto vllas esse necessarias lacrymas.

21 *Nota contrà Zumel, qui inconsequenter æquiuocat.*

Iam tantùm agitur de inefficaci volitione, absolutâ tamen quoad existentiam.

Secundum eorum argumentum ab auctoritate desumitur ex Augustino, qui tom. 3. in Enchiridio cap. 13. expressè eis consentit, & varias explicationes affert pro loco D. Pauli, de quo nos infrà, vbi contrarium videbatur Apostolus dixisse. Respondeo, Augustinum retractasse sententiam; eodem enim tomo, lib. de Spiritu & litter. cap. 33. hæc ait: *Vult autem Deus, omnes homines saluos fieri, & in agnitionem veritatis venire; quod cum ita sit, infideles quidem contra Dei voluntatem faciunt*, &c. Et in respons. ad articulos sibi falsò impositos, id clariùs docet. Obseruat autem P. Arrubal in hunc locum, hanc fuisse vltimam Augustini mentem: quod confirmat ex Prospero & Hilario acerrimis Augustini defensoribus, qui nec in minimo ei dissentire solent. Verba Prosperi in Sententiis ad capita Gallorum, contrà Augustinum exceptis, hæc sunt: *Qui dicit, quod non omnes homines vult Deus saluos fieri, sed certum numerum prædestinatorum, duriùs loquitur, quàm loquendum est de altitudine inscrutabilis gratiæ Dei.* Certè, si Augustinus 22

Probant Secundò, ex Augustino.

Contrà: Nam Augustinus retractauit.

vltimò

vltimò id sensisset, non fuisset ausus tam grauem ei censuram inurere, addictissimus eius discipulus Prosper.

SVBSECTIO II.

Fundamenta à ratione.

Tertium argumentum à ratione. Volitio inefficax in Deo necessariò ponit in actu ea quæ vult, & est efficax.

TERTIVM argumentum sit: Volitio inefficax est volitio ponendi obiectum, quantum est ex parte volentis, ergo si in manu eius sit ponere, semper illud ponet: atqui in manu Dei est ponere omnia; ergo eo ipso quòd cupiat illa poni, licet inefficaciter, debebit ea ponere, & consequenter iam erit voluntas efficax. Confirmatur: si aliquis velit seriò aliquid fieri, & illud non faciat, certè eo ipso arguitur impotentiæ, aut mutabilitatis; neutrum autem in Deum cadere potest; ergo non potest Deus aliquid velle, quod non exequatur.

Respondent aliqui, volitionem inefficacem Dei non amare actus liberos, nisi eo modo quo amabiles sunt, cum subordinatione ad voluntatem creatam.

Pro huius solutione nonnulli supponunt, Deum teneri amare illud obiectum omni eo modo quo amabile est. Quòd si ampliùs non ametur, non posse in Deum id refundi, sed in naturam ipsius rei amatæ. Videntur autem hoc probare exemplo intellectus diuini, qui tenetur cognoscere obiectum omni modo quo est cognoscibile. Secundò, supponunt actus nostros liberos non posse à Deo amari, nisi inefficaciter: nam actus efficax Dei adimit libertatem nostris operibus, ergo quòd Deus eos actus inefficaciter amet, non est reducendum in defectum potentiæ in Deo, sed in naturam actuum. Hinc respondent, stare per creaturas, quòd actus illi non existant, falsúmque esse quod supponunt aduersarij, scilicet pendere à solo Deo, quòd

23 omnia creata fiant: actus enim liber pendet à voluntate creatâ, & quatenus liber, non est in solâ potestate Dei, ergo potest Deus illum optare, quantum est ex se, & tamen non illum ponere, quia stetit per creaturam non volentem eum ponere, ergo potest habere circa illum volitionem inefficacem.

Probatur solutio, quâ parte negat Deo circa actus nostros liberos voluntatem efficacem: quâ parte verò docet Deum teneri omni modo res amare, reiicitur.

Solutio hæc optima est, quâ parte docet, volitionem in Deo prærequisitam ad actus liberos nostros, non posse esse efficacem: vnde concludit non à solo Deo pendere, vt fiat actus liber, sed in creaturam refundi, quòd non fiat id, quod Deus inefficaciter optat. Quâ verò parte docet, Deum teneri rem amare omni modo quo est amabilis, continet doctrinam falsam. Suprà enim ostendi, Deum non teneri amare obiectum omni modo quo est amabile, etiamsi intellectus teneatur obiectum suum cognoscere omni modo quo est cognoscibile. Cuius rei eam reddidi disparitatem, quòd intellectus non est potentia libera, sed necessaria; vnde, si non cognoscit obiectum omni modo quo est cognoscibile, id prouenit ex carentiâ virtutis in ipso: at quòd voluntas, quæ libera est, non amet obiectum omni modo quo est amabile, potest in illius libertatem reduci, non autem in virtutis defectum:

Differentia inter intellectum & voluntatem.

24 ergo ex hoc capite, eam solutionem olim semel à me reiectam, nunc iterùm reiicio: addóque nouam ex præsenti materiâ desumptam impugnationem: certissimum enim est, potuisse à Deo creaturas alias possibiles amari efficaciter, propter gloriam suam eas creando, & tamen non amauit illas: ergo non tenetur Deus amare creaturas omni modo quo sunt amabiles, etiamsi id possit facere. Non ergo pendet solutio huius obiectionis ab eâ doctrinâ, de necessitate diuinæ voluntatis, ad amandum obiectum omni modo quo est amabile.

Nam potuit possibilia efficaciter amare, nec amauit.

Secundò, eam solutionem reiicio, quia falsò docet actus liberos nostros non posse amari à Deo efficaciter: ostendam enim infrà, voluntatem præfinientem actus nostros non opponi libertati; ergo malè ex hoc capite dicunt, non posse aliter actus liberos amari, quàm inefficaciter. Fateor, quod paulò antè dixi, eam solutionem habere locum quoad voluntatem requisitam ad illos actus: ea enim non potest esse efficax; at cum hoc stat, vt ex superabundantiâ coniungi queat alia præfinitiua, & consequenter falsum, quod solutio supponit, Deum eos actus non posse efficaciter amare; & certè siue efficaciter amando, siue inefficaciter, si daret auxilium quod præuidit efficax, obtineret infallibiliter intentum; ergo iam habet in potestate modum, quo illum actum obtineat, ergo si non obtinet, signum est, quòd illum non voluerit, vt obiiciebant aduersarij.

Nec vniuersaliter est verum, non posse actus liberos efficaciter à Deo amari.

Exemplum præfinitionis.

Secundò ergo & meliùs respondeo, negando omnem voluntatem inefficacem amare obiectum, quantum est ex se, efficaciter: potest enim dari volitio aliqua, quæ etiam, quantum ex est se, non amet efficaciter. Cuius ea est ratio à priori, quia, cùm agens liberum, quale est Deus, non teneatur velle creaturas vllo modo, neque efficaciter, neque inefficaciter, etiamsi posset; sicut, quòd non eas efficaciter velit, & consequenter quòd non eas ponat à parte rei, non arguit in ipso imperfectionem, aut impotentiam, sed id reducitur in libertatem, seu dominium ipsius supra creaturas, dicitúrque, *Sit pro ratione voluntas*; ita similiter nulla prorsus

Respondetur meliùs, quòd voluntas inefficax non habeat vim necessariò ponendi obiectum, nec arguit in Deo imperfectionem, sed dominium & libertatem.

imperfectio est, si agens illud liberum pro suo, vt sic dicam, gustu, nec velit efficaciter creaturas amare, quod posset; nec velit omnino carere omni amore circa illas, prout etiam posset, sed mediam quasi intrans viam, ita illas amet, vt non cogat se ad earum existentias, idcóque non sit volitio efficax: vnde quòd non existat effectus, non debet in defectum virtutis Dei reduci, sed quia ipse non voluit pro suâ libertate ad id se cogere, sit tamen talis ea voluntas, vt cum eâ coniungi possit ille effectus, idcóque non sit quasi purum nihil. 25

Cùm eas inefficaciter amat, non cogit se ad existentias earum.

Dices Primò, Ergo ea voluntas erit otiosa. Respondeo, negatâ consequentiâ: nam (vt immediatè antè dixi) talis est, quæ possit producere obiectum, imò sæpè necessaria, vt proximè sit potens creata caussa ad eum effectum, quia sine voluntate generali Dei (quam alibi ostendi necessariò futuram inefficacem) saltem ad actus liberos, non potest Deus immediatè operari cum creaturis.

Obiectio Prima: Non est volitio illa otiosa.

Secundò dices, Ergo Deus non potest habere voluntatem inefficacem, nisi circa rem pendentem ab alterius voluntate, vt est nostra libera operatio, & consequenter, quantum est ex se, efficaciter volet eam rem, v. g. bonam nostram operationem, si per nos non steterit; cùm tamen dictum sit paulò antè, posse Deum habere voluntatem inefficacem, quæ etiam, quantum est ex parte ipsius Dei volentis, non sit efficax. Respondeo, negando consequentiam: nam licet positum sit exemplum in volitione circa bona nostra opera; vbi, fateor, dici posse Deum, quantum est ex se, velle efficaciter operationem, si per creaturas non steterit; attamen potest Deus alias etiam habere volitiones inefficaces independentes

Obiectio Secunda: Illa volitio, quantum est ex se, efficaciter vult obiectum, solúmque per nos stat reliquum; ergo est efficax. Contrà, Quia potest Dei volitio inefficax non pendere à conditionibus.

Patet in voluntate dandi gloriam omnibus hominibus: hæc non est efficax ex parte Dei; aliàs omnes saluarentur.

Replica Prima, internuntiæ libertatem voluntatis.

Contrà: Deus, saluâ libertate, potest omnibus dare gloriam.

16 independentes ab eiusmodi conditionibus; vt v.g. voluntas quam habet de salute omnium hominum, quam infrà probabimus, est complacentia talis in gloriâ, vt Deus optet eam esse in omnibus hominibus, ita tamen vt non optet id etiam, quantum est ex se, efficaciter: si enim ita ipse eam optaret, cùm habeat media efficacia, quibus omnes infallibiliter eam possent habere, certè omnibus eam daret. Neque hîc potest responderi, antecedentem eam voluntatem esse talem, vt Deus velit omnes homines saluos fieri, si per libertatem eorum non impediatur, ideóque semper, quantum est ex parte Dei, eam esse efficacem. Hoc, inquam, dici non potest: nam Deus, non obstante libertate creaturæ, poterat omnibus dare gloriam: habet, enim media, siue quæ nouit per scientiam mediam, siue per physicam prædeterminationem (& quidem libera omnia, iuxta diuersas sententias, de quibus iam non disputo;) ergo non potest dici, Deum, quantum est ex se, si per libertatem nostram non steterit, velle efficaciter nobis omnibus gloriam. Neque item potest dici, velle eam efficaciter, quantum est ex se; per hæc tamen determinata media, quæ ex se sunt sufficientia, ex malitiâ tamen hominis redduntur cassa. Hoc etiam dici nequit, quia ea antecedens voluntas non eligit vlla media in particulari, sed omnibus illis optat gloriam vt summum per merita; iam autem probaui per merita posse omnes gloriam obtinere infallibiliter, si Deus velit; ergo illa voluntas non fuit efficax, quantum est ex parte Dei, alioquin dedisset omnibus media efficacia. Imò neque illa voluntas fuit dandi omnibus gloriam per merita, etiam in communi: nam in illâ fuerunt inclusi infantes, quibus ea gloria non fuit data per merita. Constet ergo, non semper omnem voluntatem inefficacem Dei, esse efficacem ex parte ipsius, seu casu, quo non steterit per alium; quia, vt dixi, per nullum alium stetit nisi per Deum, quòd omnibus non dederit media efficacia ad gloriam.

Replica Secunda, illam voluntatem ex se efficaciter velle, sed per media, quæ à nostro arbitrio possunt fieri cassa.

27

Contrà Primò: illa voluntas vult solùm gloriam per merita, cum quibus stant media efficacia.

Contrà Secundò: Nec per merita Deus omnibus intendit gloriam.

Nunc tamen oportet explicare, cur ea voluntas non sit executiua sui obiecti, si ipse Deus seriò erga illud afficitur, neque per alium stat, quo minùs non impleatur: videtur enim id prouenire ex debilitate illius voluntatis, meliùs dicam, ex imperfectione. Nonnulli, qui nobiscum volitionem inefficacem admittunt, putant non posse explicari, cur illa non sit imperfecta, nisi dicatur, præcisè non ponere suum obiectum, ex defectu conditionis ab alio ponendæ, alioquin ex se erit illa volitio impos & imperfecta.

Sed cur ea voluntas non est executiua? Non quia conditio ab alio ponenda non ponitur. Nec quia impos, quia realiter est idem cum Dei potentiâ; ratione verò, sola volitio efficax est executiua.

28 Verùm hos iam satis reieci suprà; nunc dico, committi magnam æquiuocationem in hac voce *impos*, & *debilis*: si enim per has voces significetur illam volitionem realiter esse impotentem & imbecillem, falsum omnino est, volitionem illam hunc habere defectum; est enim realiter identificata cum summâ Dei potentiâ & fortitudine. Quod verò, vt ratione nostrâ distincta, eam potentiam non habeat, certè nullam arguit imperfectionem: nam etiam scientia simplicis intelligentiæ, & complacentia necessaria in creaturis possibilibus, ratione nostrâ non sunt potentes producere suum obiectum, nisi accedat volitio efficax. Si autem nomine imbecillitatis intelligas, illam non esse tam fortem obiecti prosecutionem, seu amorem, quàm possit Deus habere; fateor tibi libentissimè eam esse imbecillem, nego tamen id arguere vllam imperfectionem in Deo, imò summam dicere perfectionem: arguit enim libertatem Dei, ob quam potest & omnino carere omni prosecutione obiecti, eâ etiam inefficaci, & potest habere eam efficacem; ergo non habere illam efficacem volitionem, non est in Deo vlla imperfectio. Quod autem dicebatur de serio amore, non vrget. Respondeo enim illum esse serium, non tamen tam magnum, quàm poterat esse, ideóque non necessariò inferre obiectum, licet possit; potest ergo Deus pro suâ libertate magis & minùs amare obiectum: vel simpliciter omnino efficaciter: vel efficaciter etiam, quantum est ex se, dependenter tamen ab aliquâ conditione: vel etiam, quantum est ex parte ipsius, inefficaciter, sine vllâ appositâ conditione.

Quòd non sit tam fortis prosecutio, qualis esset amor efficax, arguit in Deo summam independentiam & libertatem.

Quocumque modo Deus amet, seriò amat, quia liberè amat.

Quartum argumentum contra volitionem inefficacem fit, quia ea non potest habere obiectum reale, quod illi correspondeat ex parte creaturæ: stante enim eâ volitione, potest esse & non esse creatura: atqui in Deo nullus actus potest esse liber, nisi ex parte creaturæ respondeat aliqua mutatio, ergo.

Quartum argumentum: Quærit aliquam mutationem ex parte creaturæ.

Huic argumento nonnulli respondent, dari mutationem in gloriâ proportionatam volitioni: hæc enim est conditionata, conditionatè autem etiam mutatur gloria. Responsio tamen improbabilis: nam volitio hæc ex parte suâ tam absoluta est, & absolutè existit de præsenti, quàm quælibet efficax volitio: si ergo mutatio constituit actum liberum, quomodo potest de præsenti constituere absolutè illam volitionem liberam ea mutatio gloriæ, quæ nunc non existit, sed existeret? Certè hoc sufficit, vt constitueret, non tamen vt actu constituat. è quo capite reiicio fusè infrà eos, qui scientiam mediam, per hanc etiam mutationem creaturarum sub conditione futuram, explicare conantur. 29

Solutio Prima. Dant aliqui mutationem in gloriâ.

Reiicitur. Voluntas illa absolutè existit, ergo debet dari absoluta mutatio in gloriâ.

Secundò potest responderi, admisso fundamento aduersariorum, eam voluntatem habere mutationem aliquam ex parte creaturæ, etiam respectu reproborum, non quidem in ipsâ gloriâ, quia hæc illis non conceditur: sed in auxiliis & mediis sufficientibus ad illam, & hanc mutationem sufficere, vt possit esse actus liber Dei, quo modo Vasquez & Arrubal, qui mutationem ex parte creaturæ requirunt, admittunt hanc voluntatem communem de salute reproborum.

Responsio Secunda. Mutatio est etiam in reprobis quoad media.

Probabilior solutio, non tamen solida: nam ex illâ sequitur, Deum non potuisse velle creare aliquos homines, nisi ad salutem, quia in multis non fit maior mutatio physica, nec quidem in mediis ex eâ electione ad gloriam, quàm si non essent electi, vt patet in infantibus in vtero materno mortuis, maximè inter Ethnicos, & in eis qui ante vsum rationis apud illos decedunt, quibus nullum medium, nec sufficiens immediatè conceditur ad salutem. Alias solutiones de mutatione in actione discutiam infrà. 30

Contrà: Quia in multis neque quoad media fit mutatio.

Meliùs ergo respondetur negando principium illud de mutatione physicâ, requisitâ ex parte creaturæ pro actu libero Dei. de hoc puncto infrà fusiùs agam, dum de eis actibus liberis disputauero.

Respondetur Tertiò. Mutatio physica ad actus Dei liberos non requiritur.

SVBSECTIO III.

Vera sententia auctoritate probatur.

CONTRARIA sententia in Deo voluntatem inefficacem admittens, & in speciali circa

Datur in Deo volitio inefficax.

circa salutem omnium hominum, est communissima in Scholis: eam tenet S. Thomas art. 6. quem fere omnes Thomistæ sequuntur: è nostris autem nullus ab eâ discedit. Valentia disp. 1. q. 19. punct. Molina hîc art. 6. disp. 1. Vasquez disp. 83. cap. 2. Suarius lib. 4. de Prædestinatione cap. 1. qui pro illa referunt Ambrosium, Hieronymum, Chrysostomum; suprà autem ostendi, eam esse Augustini, Prosperi & Hilarij.

31 Probatur autem Primò infinitis propè sacræ Scripturæ locis, in quibus passim clamatur Deum velle, vt nos benè operemur: *Nolo mortem peccatoris, sed magis vt conuertatur, & viuat*, Ezech. 33. item: *Hæc est voluntas Dei sanctificatio vestra*, 1. Thess. 4. Constat autem peccatorem non semper resurgere, non semper nos sanctificari. Item clarè ostendit locus suprà allatus è S. Stephano. Clarissimè autem id probo ex petitione illâ in oratione Dominicâ, Matthæi 6. *Fiat voluntas tua sicut in cælo, & in terrâ.* Certè, si omnis voluntas Dei necessariò adimpleretur, superflua esset & impertinens illa petitio, inepta ea distinctio Christi Domini, quâ insinuat, in cœlo semper fieri, non autem in terrâ; cùm in sententiâ contrariâ non minùs in terrâ impleatur, quàm in cœlo. Hoc ipsum ostendunt loca illa, quibus Deus dicitur odio habere peccatum, & in eo displicere, quæ nulli non amenti sunt ignota; atqui displicentia non minùs est voluntas, quam complacentia, vt per se constat, cum hac tota differentiâ, quòd complacentia est volitio obiecti; displicentia verò nolitio; & tamen peccata, quæ Deus odit, seu non vult vt fiant, fiunt; ergo potest aliqua Dei volitio seu nolitio non impleri.

Probatur Primò è S. Scripturâ.

Ita voluntati Dei displicent peccata.

Respondent aduersarij, Deum non habere tales voluntates, nisi solùm signi, id est, quòd ita exteriùs se gerat, ac si verè illud vellet; te autem ipsâ id non velle. Hæc solutio est planè improbabilis. Primò, quia facit Deum nugacem, mendacem & illusorem, qui toties iactat se nobis optare salutem, cùm tamen reuerà non optet; quid aliud est, quæso, mentiri? Secundò, quis erit ita insanus, vt audeat dicere, verè & propriè Deo non displicere peccata, magis quàm non displiceant opera bona, sed præcisè Deum fingere eam displicentiam? ego sanè aliter, & de sanctitate Dei, quâ peccatum detestatur, & de veracitate eius sentiendum puto.

Respondent, Deum ad extra se gerere quasi vellet.

32 *Contra: sic Deus esset fallax, nec odisset peccata.*

Vrgeo tandem hoc eo trito satis loco Pauli 1. ad Timoth. 2. *Deus vult omnes homines saluos fieri, & ad agnitionem veritatis venire*; quo nihil clarius dici poterat. Scio Augustinum tom. 3. in Enchiridio cap. 103. (vt suprà dixi) explicare locum hunc; non de omnibus hominibus vniuersaliter, sed de illis qui saluandi sunt. Quia verò hæc explicatio videbatur esse contraria Paulo, qui pro omnibus docuit ibi orandum vniuersaliter, sine distinctione prædestinatorum & reproborum, ad quæ adduxit eam rationem, quia Deus vult omnes, &c. ideò Augustinus illum locum aliter explicuit, vel quòd voluerit Deus saluos fieri, non omnes vniuersaliter, sed ex quolibet hominum statu aliquos, sicut solet dici: *Omne animal fuit in arca Noe:* vel quòd omnes qui saluantur, voluerit vt saluarentur.

S. Augustini explicationes in Paulum 1. Tim. 2.

Non probarunt has explicationes Augustini PP. Vasquez disp. 83. num. 13. & Molina qu. 19. art. 6. disp. 1. quos Thomistæ carpunt, quia in materiâ de Prædestinatione Augustinum deserunt; sed potuissent aduertere, priùs à Dominico Soto inter ipsos celeberrimo, in cap. 9. ad Romanos, Augustini explicationes reiectas, nec magis ipsis, quam nobis licere ab Augustino discedere. Secundò debuissent Thomistæ aduertere, non deseruisse PP. Vasquez & Molinam sententiam Augustini, sed explicationes circa hunc locum, & quidem meritò: nam ob eamdem rationem, ob quam ipsimet Augustino displicuit, vel non fuit prima visa sufficiens, debuit & secunda & tertia insufficiens iudicari. Paulus enim non suadebat ibi, vt oraretur pro aliquibus ex quolibet hominum statu, sed pro omnibus in vniuersum; ergo quando dedit rationem, *Qui omnes homines vult saluos fieri*, certè de omnibus vniuersaliter loquebatur. Tertiò debuissent Thomistæ aduertere, Augustinum posteà, retractatâ sententiâ, veram & communem tenuisse. Videantur Scripturistæ nostri Iustinianus & Cornelius in Commentariis ad hunc Pauli locum 1. ad Timoth. 2. vbi ostendunt, hanc vnicam esse huius loci expositionem, contrarias autem vt valdè duras reiiciunt.

eas improbant Vasquez, Molina,

33

Sotus.

S. Augustinus suas explicationes retractauit

SVBSECTIO IV.

Ratione idem suadetur.

DAri in Deo hanc voluntatem inefficacem inde probant nonnulli, quia, nisi Deus illam haberet, gloria esset impossibilis reprobis; quod est hæreticum. Sequela probatur, quia sine voluntate Dei dandi gloriam, non possunt homines saluari. Hoc argumentum habet vim contra docentes, nihil posse à Deo amari, neque inefficaciter, nisi quod ponitur à parte rei, ne voluntas Dei quasi defraudetur. Inde enim infertur, neque perseuerantiam in gratiâ Iudæ, v. g. fuisse à Deo inefficaciter amatam, & consequenter fit, Iudam non potuisse perseuerare, quia Deus non fuit paratus per voluntatem inefficacem ad concurrendum cum ipso, vt perseueraret; & consequenter non habuit prærequisita ad perseuerandum; si autem prærequisita desint, absolutè non est libertas (quidquid Thomistæ respondeant de sensu composito & diuiso:) vnum autem ex prærequisitis ad omnem operationem est voluntas Dei, quâ paratus est nobiscum concurrere; sed de voluntate generali, & quo pacto ea versetur circa peccatum, fusè egi in Physicis, nec est animus ea hîc repetere. Solùm hæc sint dicta ad ostendendum, si Deus neque gloriam, neque bona nostra opera inefficaciter vult, nihil posse nos liberè amare.

Probant Secundò alij: aliàs gloria esset reprobis impossibilis.

34 *Sed hæc ratio est contra negantes, Deum posse amare non existens.*

Vnde vlteriùs sequeretur, nullum qui non conuertitur, potuisse conuerti: quod benè argumentum supra positum probat. Vnde rectè eo concluditur, dari in Deo volitionem aliquam inefficacem. Addo tamen, non persuaderi dari eam de salute omnium hominum, de quâ nunc agimus: posset enim quis dicere, Deum voluisse quidem inefficaciter Iudæ perseuerantiam, & hoc sufficcisse, vt ille potuisset saluari; si enim perseuerasset, posteà Deus voluisset dare illi gloriam: nec enim necessum est vt antecedenter illi gloriam voluerit: sicut prædestinati potuerunt damnari, etiamsi Deus antecedenter non voluerit illis pœnam æternam, potuerunt, inquam, quia & peccare potuerunt, post peccatum autem Deus voluisset illos punire.

Hoc argumento solùm probatur volitio inefficax de perseuerantiâ, non de salute omnium.

35

Alij verò sic arguunt, quia, si Deus non voluisset omnes homines saluare, aliquos in statu puræ

Probant Tertiò alij: Deus aliàs in statu

puræ naturæ aliquos reliquisset. Contrà, id non fuisset absurdum.

puræ naturæ reliquisset; absurdum autem est dicere homines manere in statu puræ naturæ. Verùm hæc ratio nulla prorsus est. Primò, quia ex se non est absurdum homines manere in statu puræ naturæ, nisi Deus voluisset contrarium. Secundò, quia homo manens in statu peccati, non mansisset propriè in purâ naturâ, sicut non manent qui sunt in inferno, etiamsi iam non sint ordinati ad gloriam.

Probant Quartò aly: Deus æqualiter debuit velle gloriam omnibus. Contrà, Hoc argumentum alteram è duabus hæresibus docet. Primò, aut omnes esse prædestinatos:

Iterùm arguunt, quia Deus in his quæ pendent à solâ ipsius voluntate, debet se æqualiter gerere cum omnibus; atqui aliquibus voluit gloriam, id est, prædestinatis; ergo & omnibus. Fallor, nisi hoc argumentum vnam è duabus hæresibus probare videatur, vel omnes homines esse prædestinatos ad gloriam: cùm enim totius prædestinationis non detur ex parte nostrâ caussa, illa debet à solo Deo incipere; atqui per hos auctores, ea quæ à solo Deo fiunt, debent esse æqualia omnibus; ergo omnes sunt prædestinati à Deo. Quod faciliùs intelligitur in Angelis (ne quis ad originale recurrat, etiamsi ibi statim redarguam) quòd enim Deus voluerit dare primum auxilium efficax Michaëli, non verò Lucifero, sed huic solùm dederit sufficiens; non prouenit ex inæqualitate ipsorum: per eam enim diuersitatem auxiliorum ea inæqualitas primò incepit, ergo non gessit se æqualiter cum illis. Certè hoc
36 argumentum non videtur sapere sensum Pauli: *Antequam aliquid boni egissent, aut mali, Iacob dilexit*, &c. ad Rom. 8. item: *Non volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei*, ibidem, item: *Quis te discernit?* 1. Cor. 4.

aut Secundò, ex parte hominum esse tantùm diuersitatem.

Altera hæresis, quam videtur sapere illud antecedens, est Semipelagiana, quæ, vt Deum non faceret acceptatorem personarum, semper volebat ex parte hominis aliquam ponere diuersitatem. quod ipsum hi auctores, boni quidem Catholici, malè tamen argumentum suum considerantes, iterùm videntur asserere. Quibus respondeo, Deum in donis gratiæ, quia nulli ea debet, posse pro suo libitu citra iniuriam alicuius eligere quem velit, & alios non eligere, quibus dicere poterit: *Amice non facio tibi iniuriam; tolle quod tuum est; volo huic dare plus quam tibi*, Matth. 20.

Responsio. Deus potest pro libertate vnum eligere, non alterum.

Probatur Quintò melius auctoritate.

Meliùs ergo, relictis his rationibus, dicitur dari in Deo hanc voluntatem de salute omnium hominum, non posse probari ratione: cùm enim res sit purè gratuita & liberalis, quæ stante ordine naturæ potuit abesse, non potest aliunde probari quàm auctoritate Scripturæ & Patrum, vt suprà factum est.

Ad probandum verò intentum nostrum præcipuum, scilicet in Deo posse dari volitionem inefficacem, præterquam quòd in responsione ad argumenta satis declaratum est, quomodo illa possit esse in Deo, & præcedenti argumento, de aliquâ saltem concurrendi nobiscum, idem sit ostensum:

Probatur Sextò: Nemo violando præcepta peccaret.

Vltimò sic argumentor, Si Deus verè & realiter non vellet nos confiteri, v. g. quando imponit præceptum confessionis, sequitur, nos non peccare dum non confitemur, quia non
37 facimus contra vllam voluntatem Dei. Potest fortè responderi, Deum voluisse nos obligatos ad confessionem, & hoc efficaciter; quod & verè fecit, sumus enim obligati ad illam; non verò habuisse voluntatem, quâ illam in se optaret, nos autem ideò peccare, quia opponimur illi voluntati obliganti.

Solutio: Voluntatem illam esse efficacem respectu obligationis.

Contrà: Deus non tantùm obligationem, sed etiam rem vult imperatam.

Sed contrà Primò, quia ego quando transgredior præceptum, non volo me non esse obligatum, sed præcisè facio rem prohibitam; ergo non opponor vllo modo Deo, quia (vt tu ais) non voluit Deus vt res illa non fiat, sed præcisè vt ego sim obligatus ad eam non faciendam: hoc autem non tollitur per meum actum, ergo nihil facio contra voluntatem Dei.

Secundò, Vix homo, nedum Deus, prudenter imperaret quod non vult.

Contrà Secundò; quia, etiamsi demus, aliquem legislatorem humanum posse lege prohibere, ne fiat aliquid, & tamen non desiderare vllo modo ne fiat; certè in Deo non est conceptibile, quòd tam seriò, & sub grauissimis pœnis, imponat præceptum confessionis, & tamen quòd nullo modo optet, nos illi obedire, vel confiteri. Sanè hoc est per se quocumque prudente legislatore indignum, quidquid iam sit, an voluntas prohibens, vel mandans habeat pro obiecto solam obligationem, an verò rem ipsam.

Tertiò, Aliàs iussio nullum haberet obiectum.

Contrà Tertiò, quia nisi dicamus illam volitionem Dei ferri in rem ipsam, velléque eam à nobis sub peccato fieri, non est explicabile, quod sit obiectum eius voluntatis diuinæ: de quo fusiùs in materiâ de Legibus; ergo necessariò dicendum est, voluntates illas esse in Deo; cúmque aliunde sint inefficaces, non enim semper obedimus Deo, & facimus quæ imperat; concluditur tandem nullo modo posse negari, dari in Deo volitiones inefficaces.

Nota Primò. Volitio inefficax duplex est. Prima, si res ametur, non conditio.

Vt autem hæc meliùs intelligantur, aduerte 38
(quod & alibi tetigi) Primò, eam volitionem posse esse duplicem; vnam, quâ obiectum ametur dependenter ab aliquâ conditione: ita tamen vt conditio ipsa non ametur, ad eum modum quo diximus suprà, per scientiam mediam non affirmari conditionem, sed apprehendi, affirmari verò effectum dependenter à conditione, ita in volitione inefficaci contingit. Hoc modo mercator vult proiicere merces in mare, si necessum sit ad tuendam vitam, tempestate ingruente: at conditionem hanc, quòd scilicet tempestas ingruat, nullatenus amat, nec quidem inefficaciter, imò potiùs eam grauissimè horret. Similiter Deus habet voluntatem inefficacem, seu conditionatam, damnandi prædestinatum, si in peccato decedat: ita tamen hoc vult, vt nullo modo velit, illum in peccato decedere, quæ est conditio illius voluntatis: sed potiùs optet, ne id contingat. iam non loquor de voluntate quâ parat concursum generalem ad peccandum. de quo sect. 5.

Exemplis declaratur.

Secunda, si res & conditio ametur.

Altera potest esse voluntas inefficax, quæ etiam amet ipsammet conditionem: sic vult Deus omnes homines saluos fieri, si in gratiâ decedant. Ecce conditionem dependenter à quâ vult salutem: quam conditionem etiam amat Deus, quantum est ex se, optat enim omnes in gratiâ decedere.

Voluntas inefficax malè explicatur vt conditionata.

Hinc infero, quod anteà dixi, non rectè explicari voluntates inefficaces per hoc, quòd sint quasi conditionatæ: nam licet id multis conueniat, possunt tamen esse aliæ, quæ sint inefficaces, & non ament suum obiectum dependenter 39
à conditione, vt in amore inefficaci ipsius conditionis ostensum est: illa enim non amatur dependenter ab aliâ conditione, abiretur enim hoc modo in infinitum. & quidquid de hoc processu sit, certè quando Deus amat inefficaciter, vt omnes homines suo arbitrio benè vtantur, non amat id dependenter ab aliquâ conditione: qualis enim erit illa conditio? Sed de hac voluntate

inefficaci, non conditionata ex parte obiecti, fusè egi in Physicâ, vbi de voluntate generali Dei, & suprà inter respondendum aduersariis, aliquid dictum est.

Nota Secundò. Volitio inefficax est de præsenti absoluta in se.

Aduerte Secundò, etiamsi hæc voluntas explicetur per *τὸ vellem*, eam tamen esse voluntatem de præsenti, vnde in se omnino est absoluta: quia verò vel ex parte obiecti est conditionata, vel non est efficax, significatur per vocem *vellem*, quæ non tam videtur denotare me actu velle, quàm quòd vellem, si talis conditio poneretur: Exemplum sit in voluntate Christi, quâ à Patre petiit vt transiret ab eo passionis calix, tam illa existebat acta & formaliter, eratque in se omnino absoluta, quàm altera efficax quâ dicebat, *Fiat voluntas tua*; sed quia per hanc nihil volebat quasi conditionatè, sed omnia absolutè, præponendo voluntatis diuinæ adimpletioni suæ vitæ; transitum verò calicis non volebat, nisi casu quo cum voluntate diuinâ cohærere posset; vitam dicebatur optare quasi per velleitatem, adimpletionem verò diuinæ voluntatis per absolutam volitionem; in re verò vtraque quoad existentiam absolutissima erat. quod etiam suprà tetigi.

Exemplum in Christo.

40 Vnde colliges malè P. Vasquez & alios recentiores carpere P. Suarium, quasi de re aliquid falsi docuisset: constat enim inter omnes (quod immediatè antè dixi) actu & absolutè eam voluntatem in se non minùs existere quàm existit voluntas efficax. quod nec per vmbram negatum est à Suario; licet propter rationem datam, eam dixerit velleitatem, & declarauerit sæpè per vocem *vellem*.

Nota Tertiò. Velleitas hæc à complacentiâ possibilium differt.

Tandem aduerte, hanc voluntatem inefficacem non esse idem cum simplici illâ complacentiâ, quam suprà diximus esse in Deo circa possibilia: nam ea complacentia non est propriè desiderium vt existat res, quod habet voluntas inefficax, sed est quædam delectatio de bonitate illarum possibilium, & approbatio per voluntatem; ex quâ complacentiâ postea oritur voluntas inefficax, aut efficax pro libertate Dei. quod & suprà tactum est.

SVBSECTIO V.

Digressio breuis de concursu generali Dei.

EX his quæ explicando voluntatem generalem de salute hominum dicta sunt, facilè intelliges, quo pacto Deus paret suum concursum cum voluntate nostrâ liberâ: dicimus enim Deum inefficaciter sicut vult bonum opus meum, ita & velle inefficaciter peccatum: nam id, quod Deus producit, potest velle producere: indignum enim esset, si posset aliquid facere scienter, quod eo modo non posset velle facere.

Deus vult inefficaciter peccatum:

41 Est autem magna differentia inter has duas voluntates: nam bonum opus non solùm vult facere, si voluntas operetur illud, sed complacet in ipso, illud desiderat, procurat, & ad illud hortatur: at peccatum ita vult producere, casu quo voluntas illud producat, vt tamen displiceat in illo, &, quantum est ex se, velit ne fiat, vnde tot ac tanta adhibet media, vt homines ab illo desistant; quia tamen concurrere ad illud indifferenter, est necessarium ad conseruandam arbitrij libertatem, & vniuersi leges tutandas, etiamsi in eo displiceat, vult inefficaciter illud producere; non tamen nisi determinatus ad concurrendum ab ipsâ creaturâ, vnde nullo modo dicitur caussa peccati, nisi permissiua.

sed bonum cum complacentiâ procurat, peccatum cum displicentiâ comproducit.

Concurrere vult Deus absolutè.

Aduerte, hanc volitionem non esse formaliter conditionatam ex parte obiecti: nullam enim conditionem distinctam ab ipso bono opere & peccato apponit Deus dependenter à quâ illud amet.

Concursus Dei & hominis formaliter idem sunt.

Dices, Vult concurrere, si homo concurrat. Respondeo, hominem concurrere, seu concursum hominis esse idem formalissimè cum concursu Dei (vt suppono ex Physicis, vbi ab omnibus ferè docetur, per eandem numero actionem, Deum & caussam secundam concurrere;) ergo concursus caussæ secundæ, non potest esse conditio ad concursum Dei. Nullam ergo ea voluntas habet conditionem formalem; & ideò dixi paulò antè, non omnem voluntatem inefficacem amare suum obiectum dependenter à conditione aliquâ, sed per suammet essentiam ita illud amare, vt non necessitet, nec cogat ad illud, & possit cum eius carentiâ componi.

Concursus Dei est virtualiter conditionatus.

Potest tamen hæc volitio dici virtualiter conditionata, quatenus Deus ita suam omnipotentiam subiicit arbitrio humano, in ordine ad actus liberos, & ita determinatur à voluntate nostrâ ad concurrendum, ac si concursus Dei esset distinctus à concursu creaturæ, & ille poneretur dependenter à præuisione de huius positione. Ob quam rationem solet aliquando illa voluntas generalis sic explicari, *Volo concurrere, si voluntas concurrerit.* quæ propositio in rigore inepta est: nam æquiualet huic, *Volo concurrere, si concurrero.* intelligenda ergo est modo explicato. 42

Quomodo eadem actio sit concursus plurium subordinatè.

Quomodo autem simul per eundem concursum Deus & creatura influant, & tamen Deus determinetur à creatura, & non è contrario, quæstio est vniuersalis ad alias caussas: nam etiam habitus concurrit simul cum potentiâ, & tamen hæc determinat habitum, non contrà. Quod facilè intelligitur, quando ex duabus concaussis simul concurrentibus vna est libera, alia verò in illo concursu necessaria, & liberæ subiecta. quo pacto se habet omnipotentia respectu voluntatis: nam licet Deus potuerit non velle concurrere, postquam tamen suam omnipotentiam applicuit, non operatur formaliter immediatè liberè, sed determinatus à voluntatis libertate. Et hæc tetigisse sufficiat circa concursum generalem Dei. de quo alibi.

SECTIO IV.

An Deus habeat iram, odium, amorem.

Conclusio Prima. In Deo non est propriè ira.

PRIMA CONCLVSIO. Deus non habet propriè iram. Hæc probatur, quia ira est displicentia in malo, cum animo illud puniendi, vel à se reiiciendi, & cum perturbatione & tristitiâ animi: id enim significatur per hanc vocem, vt rectè ostendit P. Vasquez disp. 84. cap. 4. ex communi acceptione: ergo Deus hac perturbatione & tristitiâ carens, caret etiam irâ. 43

Lactantius modo loquendi dissentit.

Aduerte à Lactantio Firmiano apud eundem Vasquez, Deo tribui propriè iram. qui tamen solùm dissidet in modo loquendi: putat enim, iram esse solùm displicentiam de malo cum animo puniendi; quæ duo propriè in Deo reperiuntur, & ratione cuius in Scripturâ dici solet iratus: in quæstione tamen de nomine standum est communi acceptioni. Vnde Deo propriè ira deneganda, licet propriè ei concedatur displicentia & voluntas puniendi.

Conclusio Secunda.

SECVNDA CONCLVSIO. Odium propriè est in

Odium est propriè in Deo. in Deo. Ita D. Thomas hîc quæst. 20. art. 4. ad 4. Caietanus, & alij communiter. Ratio est, quia odium in suo conceptu nihil dicit repugnans Deo: solùm enim importat displicentiam, vel in peccato, vel in ipso peccatore, vel in malo physico; hæc autem displicentia tantum abest, vt sit imperfecta, vt potiùs magnam dicat in Deo perfectionem: sicut enim bonum petit ex se amorem, ita malum petit odium, seu displicentiam; & consequenter sicut est perfectio in Deo amare bonum, ita & odisse malum.

44 *Difficultas est, an se Deus strictè amet.* Solùm restat nobis difficultas circa amorem, an in Deo propriè sit. Et quidem respectu nostri nulla est difficultas: amamur enim à Deo, si iusti simus, siue amore amicitiæ, siue concupiscentiæ, de quo alibi: ergo solùm quærimus, an seipsum Deus strictè & propriè amet. Dico, *strictè, & propriè:* nam quatenus gaudium, & desiderium, & omnis alius affectus prosecutionis dictur amor, sine dubio Deus se amat, ergo quæstio agit de amore stricto.

SVBSECTIO I.

Sententia negans examinatur.

Negant aliqui: quia Deus non potest amare bonitatem suam abstractam ab existentiâ: QVIDAM recentiores hac de re fusiùs agentes, in partem negantem inclinarunt. Fundamentum eorum est, quia amor strictus, prout differt à gaudio, terminatur ad bonitatem abstrahentem ab existentiâ: atqui Deus non potest cognoscere suam bonitatem vt abstrahentem ab existentiâ, sed necessariò illam vt existentem cognoscit: ergo non potest habere erga illam amorem strictè sumptum, prout à gaudio distinguitur.

& amor sic est inquieta tendentia. Confirmant hanc doctrinam: nam amor strictè sumptus, est quasi via amantis ad rem amatam, vnde non quiescit animus in eo amore, donec gaudeat de obiecto possesso: atqui Deus de se ipso nullum habet actum per modum viæ; & quo quasi non quiescat eius voluntas, sed præcisè habet perfectissimam quietem, & possessionem sui, quæ in gaudio formalissimè consistit: ergo Deus de se non habet strictum amorem, sed solùm gaudium. Patres autem & Scholasticos ponentes amorem in Deo, interpretantur hi recentiores non de amore proprio & stricto; sed de gaudio, quod frequenter, etiamsi minùs propriè, dici solet amor.

45 *Addunt gaudium Dei de se esse conditionatè strictum amorem.* Ne tamen ab hac, quam communem putabant, sententiâ recederent, & quia Scholasticos ægrè sic explicari posse iudicarunt, vt absolutè strictum amorem in Deo ponerent, dixerunt, in Deo esse actum quemdam, quo ita sibi complacet, vt, si per impossibile careret existentiâ, eamque sibi dare posset, id efficeret libentissimè; hunc autem dicunt esse amorem strictum, quatenus ad illum quodammodò Deus apprehenditur non existens per illam conditionalem, *Si per impossibile non existerem.*

P. Herize etiam negat, sed absolutè. Post hos recentiores, P. Herize absolutè negantem defendit sententiam, reprehenditque præcedentes, quasi antiquos auctores non legerint, & iudicauerint amorem strictum à communi sententiâ poni, cùm solus P. Suarez illum expresè ponat cæteri verò de illo vix verbum agant. In speciali autem D. Thomam quæst. 20. art. 1. interpretatur de amore solo erga creaturas, quod ex Caietano confirmat.

D. Thomas dat Deo strictum amorem sui. Priùs tamen quàm vlteriùs pergam, probare oportet, D. Thomam manifestè hunc amorem strictum agnouisse, etiam respectu sui: nam licet in textu non diceret quidquam de amore sui, cùm in respons. ad 3. expresè ponat amorem erga se, & erga creaturas; amor autem, de quo toto illo articulo loquitur, sit amor strictus, vt & aduersarij fatentur; miror ab eis affirmatum, D. Thomam non agnouisse hunc amorem strictum specialem. 46 Deinde in ipso corpore articuli, cùm D. Thomas vniuersaliter dicat, amorem semper esse ante gaudium & ante desiderium, sine dubio etiam de amore Dei erga se loquebatur: non enim posuisset vnam propositionem vniuersalem, si in præcipuo obiecto (qualis est Deus) haberet exceptionem. Neque obest explicatio Caietani, qui non docet à D. Thomâ negatum amorem strictum Dei, sed præcisè dicit D. Thomam nomine *boni in communi*, non intellexisse bonum præcisum: nam bestiæ non amant bonum præcisum, quas tamen ibi comprehendit, hoc solùm notat Caietanus; quis autem non videat id esse extra rem præsentem? Malè ergo Caietanus hîc citatur. *Caietanus explicatur,* Vasquez autem satis clarè disp. 84. cap. 2. in fine ostendit se agnoscere specialem amorem Dei ad se, dum ait. *item Vasquez.* Idem quod de amore Dei diximus, de affectu gaudij dicendum est. Declarat autem id esse respectu sui, excluditque præcisè desiderium de suo bono, ergo amorem agnouit; alioquin quis dubitat, quin illum exclusisset sicut exclusit desiderium? Hæc dixi, vt constet: non ita eos recentiores fuisse soli speculationi intentos, vt nihil de auctorum placitis cogitarent, prout eis obiicitur à P. Herize; per hoc tamen non arbitror, non posse sine vllo timore eum amorem negari.

Sententia exposita recentiorum placet. Ad rem verò ipsam accedendo, Primùm iudico actum illum, quem primi recentiores posuerunt non dicere vllam, aut repugnantiam, aut indecentiam; ideóque rectè posse poni in Deo. 47 *Obiectiones duæ Herizæ.* Dices Primò cum Herize, Iste actus superfluus omnino est, quippe Deo ipsi constat illam conditionem, *Si per impossibile carerem existentiâ*, esse impossibilem; cur ergo dabitur affectus de facto, qui inseruiat ad conditionem impossibilem? Secundò, ille affectus simul vellet duo contradictoria: vnum est, ponere, quantum est ex se, bonum necessariò possessum à Deo; alterum, velle quòd in aliquo casu non possideatur, ergo affectus ille omnino repugnat.

Ad primam. Actus ille non est, vt det existentiam Deo, sed vt affectum ostendat. Hæc tamen non vrgent. Non Primùm; negamus enim, eum amorem esse superfluum: ad probationem negamus etiam, ideò illum amorem poni, vt in casu impossibili Deo daret existentiam: fateor enim in eo casu, sicut non esset hic Deus, nec futurum hunc amorem: ponitur ergo nunc ad explicandam vehementiam affectus Dei erga se; sicut in nobis sine dubio poni potest hic actus, *Si ego meipsum possem extrahere ad esse, ego id facerem.* Similis videtur fuisse ille, quem D. Augustinus aliquando habuisse dicitur, *Si Augustinus esset Deus, & tu Deus esses Augustinus; ego vellem esse Augustinus, vt tu esses Deus.*

Ad secundam. Actus ille non amat non esse, sed tantùm esse Dei. Secundum argumentum multò minùs vrget nam ille actus non vult duo contradictoria vllo modo: non enim vult, vt Deus careret suâ bonitate & existentiâ, sed potiùs id horret; sed dicit, *Si hoc contingeret, vellem iterum eam existentiam restituere,* vt cùm quis dicit, Si per impossibile mihi auferretur rationalitas, & eam possem mihi restituere, hoc facerem; non amat hic carentiam 48 rationalitatis,

rationalitatis, ſed potiùs eam horret, & caſu quo auferretur, vellet illam ponere; non ergo eſt talis actus implicatorius, ergo nec eſt cur Deo negetur.

Ille actus non eſt neceſſarius, nec ſatis explicat ſtrictum amorem.

Iudico tamen Secundò, eum non eſſe neceſſarium, ad ponendum in Deo ſtrictum amorem ſui, vt ſtatim oſtendemus. Tertiò, nec benè per illum explicari ſtrictum amorem, aut ſaltem non conſequenter ad propria principia: nam amor ſtrictus (vt ipſi dicunt) debet ferri in rem, vt abſtrahentem ab exiſtentiâ, éſtque via amantis ad rem amatam, ac denique in eo non quieſcit amans: nihil autem horum eſt in prædicto actu, qui ſimpliciter non fertur in rem præſcindentem ab exiſtentiâ, imò in ipſam exiſtentiam, ita in eâ complacendo, vt, ſi non exiſteret, eam produceret; vnde etiam de facto in eâ omnino quieſcit, nec abſolutè per modum viæ tendit in eam, ſed dicit, quòd tenderet, ſi iam de facto non exiſteret: ergo non poteſt vllo modo dici, quòd ſit amor de facto: ſed quòd eſſet, ſi ea res præſcinderet ab exiſtentiâ. Confirmatur: quia (vt benè notauit Herize ſuprà) ea quaſi vis conditionata, vt, ſi obiectum careret exiſtentiâ, vellet eam ipſi tribuere, eſt etiam propria gaudij, vt talis: eo enim ipſo, quòd illi placet poſſeſſio, & delectatur de illâ, daret illam ſibi, caſu quo eâ careret: ergo per hoc non explicatur amor ſtrictè ſumptus.

Gaudium Dei de ſe non eſt, ſed vellet eſſe amor.

SVBSECTIO II.

Quorumdam pro affirmante ſententiâ explicatio.

49

Opinio Secunda ait amorem eſſe qui terminatur ad prædicata eſſentialia, & in Deo eſſe idem cum gaudio.

ALII verò recentiores eum dixere amorem ſpecialem, qui terminatur ad prædicata eſſentialia, cumque in Deo vnum è prædicatis eſſentialibus ſit ipſum exiſtere, datur, inquiunt, in Deo amor, quatenus terminatur ad prædicata eſſentialia: hic tamen formaliſſimè etiam eſt gaudium, quia inter ea prædicata eſſentialia terminatur etiam ad exiſtentiam. quod proprium eſt gaudij.

Hoc refutat Herize.

Solutionem hanc reiicit Herize cap. 4. quia obiectum gaudij ex genere ſuo diſtinguitur ab obiecto amoris: id enim petit diuerſitas eorum affectuum; alioquin non differrent formaliter gaudium & amor, ſed præcisè materialiter: ſi autem diſtinguuntur, hoc ſolùm debet eſſe in eo, quòd amor præſcindit ab exiſtentiâ, gaudium verò non; ſed in Deo nulla eſt præciſio ab exiſtentiâ, ergo nec amor proprius. Confirmat: Scientia abſtractiua, ſeu ſimplicis intelligentiæ differt à ſcientiâ viſionis, ſeu intuitiuâ, in hoc quòd præſcindat ab exiſtentiâ, hæc verò non, ideò non poteſt eſſe in Deo de ſe ipſo ſcientia abſtractiua, ſeu ſimplicis intelligentiæ; ergo nec dabitur etiam amor ſtrictus de ſe. Patet Primò: nam eodem modo abſtrahit amor ab exiſtentiâ, ſicut ſcientia ſimplicis intelligentiæ. Secundò, quia amor ſolùm dirigitur ſcientiâ abſtractiuâ: ergo vbi hæc non eſt, nec erit amor. Nec ſatisfacit dicere, ſcientiam ſimplicis intelligentiæ abſtrahere poſitiuè ab exiſtentiâ, amorem verò non. Hoc, inquit, non ſufficit: Primò, quia gratis, & contra omnes id diceretur. Secundò, quia vel aſſignatur obiectum diſtinctum amoris, vel non: ſi aſſignatur, ergo amor præſcindit ab exiſtentiâ: ſi non aſſignatur, ergo non erit amor, ſed gaudium: ne enim hi actus confundantur, debent habere

nam gaudium, & amor ſunt de diuerſis obiectis.

Ita ait, Deus non poteſt ſe intuitiuè, & abſtractiuè noſſe.

50

propria obiecta, ſaltem formalia, ſicut iudicium & diſcurſus, & ſimplex apprehenſio, quia differunt inter ſe, debent habere propria obiecta formalia diſtincta.

Impugnatur Herize, Primò. Gaudium, & amor poſſunt eſſe de eodem obiecto formali.

Hæ tamen impugnationes non videntur valdè vrgere, & in primis, ſemper in eis ſupponitur vnum principium falſum, ſcilicet gaudium & amorem, eò quòd ſint affectus diuerſi, debere habere obiecta formalia diuerſa. de quo infrà paulò fuſiùs. Secundò, quia facilè explicatur, quomodo obiectum gaudij, vt ſic, differat ab obiecto amoris vt ſic: quòd amor vt ſic, non petit exiſtentiam. Non dico, quòd eam excludat, ſed quòd eam non petat; eam verò petat gaudium vt ſic: ſicut animal vt ſic, non excludit rationalitatem, at eam non petit, ſed præſcindit ex cõceptu ſuo; per hoc tamen nõ fit, vt aliquod animal particulare non poſſit ſimul vtrũque habere, & animalitatem & rationalitatem. Ita ſimiliter, quia amor vt ſic, non excludit exiſtentiam (licet eam non requirat) nõ repugnat, vt in vnum eumdémque actum particularem ea duo concurrant. Nullam ſanè ego in hoc video, vel apparentem difficultatem; ergo licet actus diuinus, ſi ſolùm deberemus in eo rationem amoris vt ſic conſiderare, non ferretur ad exiſtentiam, non repugnat, vt quâ talis particularis amor eam petat: ſicut mea animalitas, licet ex conceptu communi animalitatis non petat rationalitatem, eam tamen petit ex conceptu talis animalitatis, nec propterea ibi ea duo confunduntur.

Contrà Secundò, Amor vt ſic, nec petit, nec excludit exiſtentiam.

51

Scientia de tali, nempe, de Dei poſſibilitate, exigit exiſtentiam obiecti.

Ad confirmationem, è ſcientiâ ſimplicis intelligentiæ, facillimè reſpondeo, ibi fieri in eâ voce æquiuocationem, ſicut in voce *poſſibilis*: vel enim ſumitur ea ſcientia quatenus dicit poſſibilitatem, vel quatenus dicit puram poſſibilitatem: dixi enim poſſibilitatem ex ſe non opponi actuali exiſtentiæ, imò ex actuali exiſtentiâ rectè inferri poſſibilitatem. Ideò Logici dicunt, ab actu ad potentiam valet conſequentia affirmatiuè, *Exiſtit, ergo poſſibile eſt illum exiſtere*; ſeu, *Ergo non repugnat ipſum exiſtere:* quæ omnia idem ſunt. ſcientia ergo ſimplicis intelligentiæ, ſi ſumatur ſecundùm poſitiuum, quod dicit, non negat exiſtentiam; ſed eam ex conceptu ſuo non requirit. Vnde rurſus fit, vt poſſit eſſe aliqua ſcientia de poſſibilitate alicuius, quæ ex conceptu ſuo particulari petat exiſtentiam; licet quatenus ſcientia de poſſibilitate præcisè ſumpta, eam non peteret. Vnde rurſus, ſicut Deus non ſolùm exiſtit, ſed etiam non repugnat re ipsâ exiſtere, inde fit vt ſcientia de Deo ſit, & de poſſibilitate Dei, & de exiſtentiâ eiuſdem, dicíque poſſit ſcientia ſimplicis intelligentiæ & viſionis.

Verò ſimplex, nempe intelligentia, videtur exigere carentiam exiſtentiæ.

Dixi, hanc ſcientiam ſecundùm poſitiuum: nam per illam particulam *ſimplicis*, quæ idem ſonare videtur ac *ſolius*, non ſolùm ſignificatur cognitio non repugnantiæ ſeu poſſibilitatis, ſed vlteriùs videtur denotari carentia cognitionis exiſtentiæ: quo ſenſu, ſi voces debeamus examinare, & illis nolimus confundi, nec de nobis exiſtentibus Deus habet ſcientiam *ſimplicis intelligentiæ*; nam licet habeat ſcientiam de poſſibilitate, at non habet de carentiâ exiſtentiæ. Vides ergo etiam in Deo dari ſcientiam poſſibilitatis & exiſtentiæ ſui: quatenus autem ea eſt ſcientia poſſibilitatis, non conuenit cum intuitiuâ de nobis, ſed præcisè cum alterâ de poſſibilitate noſtri, à quâ differt, quatenus noſcit etiam ſuam exiſtentiam. Quòd ſi, quæ ea ſcientia ſit, roges, dico (quod alibi etiam obſeruaui) eam

Eſt in Deo de ſe ſcientia poſſibilitatis, ergo & amor.

eam hæc dicere: *Et non repugno existere, & de facto existo*; seu, *Si existam, non sequentur duo contradictoria, & existo*: ergo datur in Deo scientia de possibilitate, licet non dicatur abstractiua aut simplicis possibilitatis, quia hæ duæ voces negant cognitionem existentiæ, vt hi volunt: ergo etiam dabitur in Deo amor sui, licet non solus, quia hic negat gaudium. Vnde ex illâ confirmatione aduersariorum magis roboratur horum recentiorum doctrina.

Ita etiam alij recentiores apud Herize.

53 Quam re ipsâ defendunt alij recentiores, quos cap. 5. fusè reiicit Herize: quod enim hi per prædicata essentialia, & per existentiam; illi dicunt aliis terminis, quòd scilicet amor præscindat ex modo suo tendendi ab existentiâ; gaudium verò non. Eam sententiam verissimam esse iudico, & paulò pòst fusiùs explico, & ab impugnationibus vindico. Priùs tamen aduerto duo: vnum est, ferè totam hanc quæstionem esse de nomine, qualis scilicet affectus significetur nomine *amoris stricti*: nam Deum amare sua prædicata essentialia, & suam existentiam, nullus negare poterit; an verò ille actus dicendus strictus amor, quatenus respicit essentialia prædicata, & simul dicendus sit gaudium, quatenus inter ea prædicata vnum est existentia quam etiam respicit, quæstio est de nomine: nam qui negant, dicunt nomine amoris stricti aliquid ampliùs significari, quod suo modo applicari potest ad secundam sententiam de præcisione ex modo tendendi.

Nota Primò. Est hic quæstio de nomine stricti amoris.

Nota Secundò. Nec nos poterimus Deum amare.

Secundò aduerto, negantes Deo amorem strictum sui, debuisse aduertere (quod tamen non omnes fecere) difficultatem communem esse nobis, eâque probari, non posse à nobis Deum strictè amari; quia, sicut Deus non potest se concipere vt abstrahentem ab existentiâ; ita neque nos possumus illum concipere, vt non existentem, nisi errando; ergo etiam non poterimus illum amare, sed præcisè in illo gaudere. Dices, Concipio illum vt mihi absentem. Contra, quia hinc fiet locus amori concupiscentiæ, quo Deum mihi concupisco, & opto possidere per amorem spei; at non fiet locus amori charitatis, quæ fertur ad Deum propter se, & consequenter sicut illum non potest in se iudicare absentem, ita nec poterit amare, sed gaudere de illo vt præsenti propter se.

SVBSECTIO III.

Deciditur quæstio.

54 RESPONDEO ergo quæstioni absolutè; amorem strictè sumptum non differre à gaudio, in eo quòd gaudium sit de obiecto præsenti, amor verò de obiecto positiuè abstrahente ab existentiâ. quo soluitur argumentum recentiorum. Differunt ergo hi duo affectus non ex obiecto, sed ex modo tendendi circa illud: sicut apprehensio & iudicium, scientia media, visionis, & simplicis intelligentiæ, licet circa idem versentur obiectum; ex modo tamen respiciendi inter se differunt. & idem de aliis respectibus dici posset. Quod sic ampliùs declaro, Amor est quædam in obiecto complacentia, quâ benè erga illud afficitur voluntas, & quasi approbat eam bonitatem. Qui actus ex conceptu suo non dicit formaliter voluptatem aut recreationem; gaudium autem est formalissima fruitio & delectatio ex possessione illius bonitatis, estque quasi effectus amoris: ideò enim gaudet se obtinuisse bonitatem illam, quia afficitur benè erga illam. gaudium ergo ex conceptu suo supponit obiecti existentiam, quam amor non petit; non tamen propterea illam excludit, quin potiùs sæpè eam inuenit in obiecto, vt in Deo respectu sui, imò etiam in nobis, dum nos amamus: necessariò enim debemus supponi existentes, non quia amor ratione obiecti id petat, sed quia nihil possumus nos efficere, multò minùs nos amare, nisi existamus: cùm tamen nemo dubitet posse nos habere amorem proprium & strictum respectu nostri. Constat ergo ideò amorem dici abstrahere ab existentiâ obiecti, quia ex modo tendendi in illud non petit existentiam, sed solùm cognoscere bonitatem illam, siue existentem, siue non: quia ergo Deus benè afficitur erga seipsum, seipsum propriè amat, & quia cognoscit se existentem, ex eâ complacentiâ quasi oritur in eo gaudium de seipso vt possesso.

Amor & gaudium differunt modis tendendi in obiectum.

Erga obiectum benè affici, non existentiam, sed notitiam obiecti petit.

55 Et hinc patet quo sensu amor dicatur quasi via in rem amatam, quatenus est complacentia in illâ, & cur non repugnet simul cum gaudio. Aliqua quæ obiici possent specialiter ad probandum, non posse amorem strictum reperiri circa vllum obiectum existens & vt tale cognitum ante amorem, fusiùs discutio 3. tom. disp. de passionibus in communi, sect. 3. Nunc quid in præsenti obiiciat Pater Herize contra hanc explicationem, examinandum est. Ergo ait, esse contra omnem bonam Philosophiam ac Theologiam, dicere, posse duos actus, non habentes terminos aut principia diuersa, differre inter se ex solo modo respiciendi; præsertim cùm hic modus nihil aliud sit, nisi ipsissima eorum actuum essentia. vnde dicere, eos differre ex modo tendendi, est dicere, eos differre ex suâ essentiâ; hoc autem gratis dicitur. Et licet fortè in rebus absolutis locum habere possit, in relatiuis tamen sustineri non potest: hæ enim solùm differunt penes terminos, quos respiciunt; imò neque in absolutis ferenda est solutio: nam semper assignantur aliquæ proprietates, aut effectus diuersi. Quòd si ei obiicias, actionem Dei generatiuam differre à creatiuâ, solùm ex modo tendendi, v.g. si creentur eadem accidentia, quæ antè generabantur; respondet ibi esse diuersum terminum, tum quia non concurrunt eædem caussæ, tum quia generatio terminatur ad vnionem, quam creatio non respicit.

Herize ait; hos actus non posse solis respectibus differre.

Contrà Primò,

Apprehensio & iudicium specie differunt, & sunt vnius obiecti & principij;

56 Fusè alibi ostendi sæpè, ex solo modo tendendi posse actus aliquos differre inter se specie. quod hîc breuiter à calumniâ vindicandum est. Et quidem dico, tantum abesse vt hæc doctrina sit contra omnem bonam Philosophiam ac Theologiam, vt id potiùs de oppositâ dici debeat. Et quidem miror à tam doctis & ingeniosis non fuisse statim consideratum, apprehensionem & iudicium esse circa idem prorsus obiectum, & à principiis iisdem: & tamen esse actus omnino diuersos inter se. Item assensum & dissensum idem obiectum habere, sed modum esse diuersum. Et, quod caput est, ab ipsomet Herize agente de scientiâ mediâ, visionis, & simplicis intelligentiæ, fusè probatum (quod verissimum esse, ego iam dixi) nullam penitus esse inter illas tres scientias ex parte obiecti differentiam: quidquid enim existit, fuit possibile, & consequenter cognitum per scientiam simplicis intelligentiæ: ergo hæ scientiæ solùm differunt ex parte modi: nam principia nec diuersa, nec eadem habent,

Nota exempla ad hominem.

habent, sunt enim improducta. Vide ergo, quàm immeritò & quàm contra se dederint censuram hanc huic sententiæ.

Contrà Secundò, Ex actione generatiuâ, & creatiuâ.

Secundò, idem ostendo in eo exemplo de actione generatiuâ & creatiuâ; quia iuxta veriorem sententiam, generatio non terminatur ad vnionem, sed ad solam formam. Iam ergo pone, quòd Deus assumat Angelum, v. g. ad creandam intellectionem Angeli: licet enim fortè non quælibet res possit assumi ad quodlibet; at Angelus, qui alioquin producit suam intellectionem, eámque continet, cur non valebit eam instrumentaliter diuinitus creare? Ecce in eo casu,
57 ad creationem eædem caussæ concurrent quæ ad generationem, & terminus erit idem: quia vnio non producitur formaliter per generationem, præterquam quòd etiam res creata potest vniri subiecto, vt vnitur anima rationalis corpori (quod non fuit ab his consideratum) ergo ab eâdem causâ ad eundem terminum possunt dari actiones solo modo tendendi diuersæ.

Contrà Tertiò, Ex liberis actibus Dei ad hominem.

Ostendo idem Tertiò ex sententiâ, quam ipsi aduersarij defendunt, circa libertatem Dei: actus enim diuersos liberos solùm explicant per diuersas actiones, circa eumdem numero terminum, & quidem ab eodem principio à solo Deo. Video Patrem Herize ad diuersa principia ex parte Dei recurrere: docet enim, vnam actionem prodire ab vno actu necessario Dei, & aliam ab alio. Verùm hoc fusè reiectum est infrà disp. 38. num. 18. vbi ostendo, inter actus necessarios volitionis aut intellectus inter se, non dari illam distinctionem summam virtualem, quæ contradictoria admittit prædicata. Vnde dixi omnes actiones ad extra realiter oriri ab eisdem formalitatibus diuinis, ideóque non posse eas actiones, ratione diuersorum principiorum, diuersitatem accipere, ergo ex solo modo tendendi, seu ex essentiâ suâ.

Contrà Quartò: Si absoluta, cur non relata solâ tendentiâ differant?

Quartò valdè displicet, quod ait, etsi in entibus absolutis possit esse diuersitas sine terminis diuersis, non tamen in relatiuis: si enim semel admittatur, differentiam duarum rerum inter se non pendere ab extrinseco termino; cur
58 idem non poterit dici in respectiuis? Quòd enim hæ ratione terminorum conueniant, probat eas nullam inde accipere diuersitatem; at aliunde diuersitas prouenire potest, vt patet in absolutis; cur ergo non & his aliunde poterit prouenire?

Contrà Quintò: Etiam absoluta suo conceptu differre possunt. Ratio à priori: nam aliàs diuersitas rerum per circulum probaretur.

Quintò, quod addit, neque in absolutis id posse sustineri, clarissimè reiicitur: nam quæ repugnantia in eo, quòd licet conueniant in terminis, ex suo conceptu differant? Imò id necessariò dicendum esse ostendo. Et hæc sit ratio à priori, pro nostrâ doctrinâ. Nam si diuersitas non possit concipi aut esse, nisi ex diuersitate terminorum, sequitur debere dari circulum vitiosum in probandâ diuersitate rerum; hoc autem falsum est, ergo. Ostendo euidenter sequelam, & pro hac sententiâ, pono hominem respicere sex terminos, & Angelum alios sex diuersos. vel ponamus exemplum inter duos Angelos specie diuersos, quorum quilibet respiciat sex terminos; ibi sic argumentor, & rogo, vnde desumatur ea diuersitas Angelorum. Si respondeas, desumi à terminis; rursus rogo, Diuersitas terminorum vnde desumitur? Non debes iterùm ad Angelos recurrere, quia iam committis circulum, dum Angelos per terminos, & terminos per Angelos diuersificas: nulla enim hoc modo assignari potest regula ad diuersitatem dignoscendam. Fortè dices, terminos differre, quia respiciunt alios diuersos; sed contrà, quia de illis aliis idem redibit argumentum, & cùm in hac re non debeat dari processus in infinitum, tandem debes in vltimis quasi terminis sistere, & in illis habet locum tota mea difficultas; ergo necessariò (vt vitemus circulum) debemus venire ad aliqua quæ ex se differunt. sic enim videmus oculis rubedinem à flauedine differre, non tamen videmus diuersos terminos earum; & si per impossibile illæ non essent respectiuæ vllius rei, adhuc staret ea differentia, quæ oculis percipitur, nec de isto puncto ampliùs dubitare oportet. 59

vel erit processus infinitus.

Nec nostèr amor & gaudium obiectis differunt.

Nunc addo magis ad rem præsentem, etiam in nobis, vbi amorem distinctum à gaudio concedunt aduersarij, non posse eam differentiam ex obiecto desumi: nam (vt ostendi alibi) quando, v. g. amo sanitatem, quam non possideo, idem amo de quo gaudeo posteà, & eam possessionem nosco per scientiam, quâ dirigor ad amorem: nihil enim mihi venit posteà, quod priùs non fuerit à me optatum. vnde ipsi meritò dicunt, gaudium esse de eâ re quam amaui; ergo gaudium erit de possessione quam optaui. Quòd autem ipsum obiectum in se anteà non extiterit, iam verò existat; non probat actus ipsos habere diuersa obiecta: nam (vt sæpè dixi) actus intellectus & voluntatis potest respicere obiectum, etiam quando in se non est; & idem noscit memoria mea de Petro, quod nouerat cognitio præsens de illo; ergo illi actus idem obiectum tangunt, ergo ex obiecto non differunt, sed ex modo, quòd vnus petit vt existat obiectum in se, alter verò non. Hæc autem differentia non in obiecto vt termino actuum, sed in modo illa respiciendi consistit, vt & aduersarij de scientiâ mediâ & simplicis intelligentiæ dicunt: è quo capite eos nos suprà reiecimus. 60

Non fuisse, & esse, non variat obiectum.

nec si cognitiones dirigentes, etiam obiecta differunt.

Fateor, gaudium dirigi à diuersâ cognitione, nempe ab intuitiuâ: amorem verò ab abstractiuâ: at neque hoc probat diuersitatem obiecti: nam ipsæ cognitiones, licet in se diuersæ, non sunt obiecta eius amoris, & gaudij: cognitiones autem terminantur ad idem obiectum: nam eandem existentiam apprehendit cognitio abstractiua, quam intuitiua (vt ex dictis constat) vnde semper meum argumentum retinet suas vires, imò nouas acquirit, dum non solùm in amore ipso, sed in cognitionibus præuiis ostenditur diuersitas, cùm tamen idem sit planè obiectum.

Alia quæ ibi obiicit contra aliqua exempla, & rationes pro hac nostrâ sententiâ allatas à recentioribus, etsi fortè haud operosè possent dissolui, omitto, quia ego iis rationibus & exemplis non vtor. Est autem plus æquo disputatum de hac quæstione, quæ quoad declarationem amoris, multum habet de nomine, vt dixi.

DISPVTATIO VIGESIMASEXTA.

An Deus possit habere actus virtutum moralium.

1 *Quaritur, quos actus ex parte obiectorum diuersos habeat Deus.*

EXPLICVIMVS actus diuersos ex parte ipsius Dei volentis, nunc oportet vlteriùs quærere, quos actus habere possit diuersos, ex obiectorum diuersitate. Ratio autem dubitandi, quæ simul declarabit statum quæstionis, hæc est; Deus videtur necessariò velle omnia propter semetipsum, *Vniuersa propter semetipsum operatus est Dominus*, Prouerb. 16. ergo Deus non potest alium actum habere, nisi amoris sui, seu concupiscentiæ. Patet consequentia: nam, vt haberet amicitiam erga homines, deberet illos amare propter ipsos sistendo in illorum bonitate, vt in ratione formali vltimâ. Eodem argumento probatur, non posse illum formaliter habere actus virtutum moralium, v. g. iustitiæ, patientiæ, misericordiæ, &c. nam vt tales actus haberet, deberet amare ea obiecta propter honestaté specialem creatam, quæ in illis resplendet: quòd si ea non amet, nisi propter se ipsum, tunc solùm habebit actum amoris sui, seu concupiscentiæ, vt anteà dixi.

Difficultas quæstionis.

Deus non potest sistere in bono, vel honesto creato.

Aduerto de hac quæstione disputari à multis in materiâ de charitate, vbi discutitur an possit esse erga nos amicitia Dei; proprium tamen illius locum hunc esse, vbi de diuersis affectibus diuinis agimus: non tamen propterea, quæ propria sunt materiæ de charitate huc transferam, v. g. an ex defectu cognitionis de mutuo amore possit haberi amicitia, an, licet Deus nos amet propter nos, quia tamen infinitè distamus ab eo,

2 exacta amicitia repugnet. hæc enim & similia non pertinent ad diuersitatem affectuum Dei, ideò non hîc, sed in materiâ de charitate, Deo dante, tractabuntur.

SECTIO I.

Tres explicationes reiectæ.

Amicitia vt moralium præcipua fit exemplo.

QVÆ de amicitiâ erga nos dixero, suo modo de aliis virtutibus intellige: pono enim exemplum in amicitiâ, quia præcipua est ea virtus inter ceteras alias morales. Primò ergo diceret quis, non esse contra amicitiam, si amicus ametur propter alium, dummodò ille alius sit vltimus finis, ad quem amicus ordinatur ex naturâ suâ: tunc enim amatur amicus prout debet amari: cùm ergo Deus nos amans sit vltimus noster finis, non facit contra amicitiam nostram, si amat nos propter se, imò in hoc videtur nos amare perfectissimè.

Opinio Prima ait, Amicitia amat propter alium, qui sit vltimus finis amati.

Contrà: Nam duo diuersa confundit: perfectionem amoris Primò, in genere moris: Secundò, in genere amicitiæ.

Sed contrà, quia in hac doctrinâ duo confunduntur; perfectio amoris in genere moris, cum perfectione in genere amicitiæ: quæ sunt valdè diuersa. Primum enim desumitur ex perfectissimo obiecto in genere moris. Secundùm ex eo, quòd sistamus in amico, vt in ratione formali. Constat manifestè hæc diuersitas: quando enim amo proximum propter Deum, habeo perfectiorem actum, quàm si eum amarē propter se; & tamen non est tunc propriè amicus. Similiter si creaturam irrationalem, v. g. amem propter Deum, perfectiùs eam amo, quàm si in eâ sistam; perfectiùs, inquam, moraliter; non tamen ideò ille amor est amicitiæ, aut beneuolentiæ, respectu eius creaturæ: ergo quia amor Dei erga nos propter se sit moraliter perfectior, quàm propter nos, non propterea erit amicitia erga nos. 3 Ratio à priori debet desumi ex definitione & significatione amicitiæ: hæc enim non definitur per hoc, quòd actus sit perfectior vel imperfectior in genere moris, sed per hoc, quòd sit ob gratiam amici; hoc autem non habet amor Dei erga proximum, licet hic ordinetur ad Deum; ergo non erit amicitia erga illum.

Amicitia non ex morali perfectione definitur, sed quòd alterum gratia ipsius respiciat.

Ideò Secundò dicet quis, duplicem esse amicitiam, aliam in effectu, in affectu aliam; illa est, quando amici omnia sibi præstant re ipsâ, quæ ex amicitiâ verâ oriuntur, obsequia mutua, communicationem bonorum, secretorum, &c. licet hoc non fiat ex amore propter ipsum amicum: pone v. g. duos iustos, qui se propter Deum ament, præstent verò sibi inuicem ea quæ diximus; nullus eos non dicet propriè amicos. hanc amicitiam diceret quis dari erga nos in Deo, & per illam sufficienter saluari Scripturæ & Patrum loca, amicitiam Dei ad nos adstruentia; licet altera amicitia in affectu, quæ consistit in amore sistente in amico, non reperiatur in Deo.

Opinio Secunda dat Deo erga nos amicitiam effectu, non affectu.

Nonnulli hanc doctrinam reiiciunt, eò quòd ex illâ sequatur, non esse in Deo propriè virtutes misericordiæ, iustitiæ, &c. nam, iuxta dicta, Deus non amat bonum virtutum harum propter ipsum, sed propter se; ergo non habet istas virtutes in affectu, sed in effectu. quod videtur absurdum. Abstineo ab hac impugnatione, quia non videtur maius absurdum ponere prædicto modo alias virtutes morales in Deo, quàm ponere amicitiam: nec videtur aliud communiter 4 intendi, dum Deus dicitur misericors, quàm haberet ille iustus, qui perfectissimè succurreret miseriæ pauperis propter Deum.

Oppugnant aliqui. Primò, sic Deus virtute morali careret.

Contrà: Poneretur modo perfectiori in Deo.

Meliùs ergo reiicitur hæc secunda explicatio, quia passim in Scripturâ eodem modo ponitur amor Dei erga nos, quo noster erga Deum, & sæpè vnus alteri comparatur. Plenus est S. Ioannes in Euangelio & Epistolis iis locutionibus & comparationibus, præsertim in Euangelio cap. 14. & 15. *Si quis diligit me, Pater meus diliget eum*; *Sicut dilexit me Pater, & ego dilexi vos*; *Manete in me, & ego in vobis*; quod per dilectionem fit. Item Sapientiæ 8. *Ego diligentes me diligo*, &c. atqui amor noster in affectu erga Deum pertinet ad amicitiam, & habet Deum pro obiecto formali, ergo & amor Dei erga nos in affectu pertinebit ad amicitiam. Secundò, quia licet, qui secreta non vident, vocent amicos eos, de quibus in solutione; non propterea in re sunt propriè amici, non enim habent id in quo formaliter amicitia consistit: sicut, licet id facerent exteriùs cum interiori odio, vulgò dicerentur amici, quamdiu de eo odio non constaret: ergo quando Deus, qui non solùm apparentia, sed multò magis interiora respicit, nos vocat amicos, non est intelligendus de amicitiâ quoad effectum, sed propriâ & intrinsecâ.

Meliùs reiicitur. Scriptura eumdem amorem dat Deo & nobis.

Deus intima videns vocat nos amicos, ergò maximè quoad affectum.

Vix nisi solo nomine ab hac sententiâ disce- 5

 dunt,

Opinio Tertia, ait, Deus amat nos ab bonum amicitiæ propter se. dunt, qui dicunt duas esse misericordias, v.g. & sic de amicitiâ, &c. Vnam quâ amat bonum misericordiæ propter ipsum; hanc vocant propriissimâ misericordiam: secundam, quâ illud bonum amat quidem, non tamen propter ipsum, sed propter alium finem, & hanc dicunt esse propriam misericordiam: nam ille amor etiam ab ipso obiecto materiali participat honestaté. talem amicitiam propriâ, non propriissimâ, Dei ad nos admittunt.

Contrà: Vere solo differt nomine à secunda opinione. Dixi, hos *solo ferè nomine differre ab aliis*: nam quod illi vocant misericordiam in effectu, hi vocant propriam: in re autem nullo modo est discrimen; nisi fortè quòd secundi negent eum amorem accipere honestatem ab obiecto materiali, quod asserunt hi tertij.

Impugnatio quædam refutatur. Fusè nonnulli contra insurgunt, quia actus non specificatur ab obiecto materiali, ergo neque propriè ex eo obiecto constituetur actus misericordiæ. Longè ego sum ab hac impugnatione, quia omnino censeo (vt fusè alibi probaui) diuersitatem specificam, quæ est quoddam genus mali, etiam desumi ex obiecto materiali, & ab ea accipi etiam bonitatem aliquam moralem. Non tamen propterea locum habet solutio hæc tertia: nam siue actus ille ex obiecto materiali sit diuersus, & melior, siue non, certum est ad rationem amicitiæ non sufficere personam, quæ dicitur amica, esse obiectum materiale: requirit enim amicitia expressè (vt suprà diximus) amicum amari propter se: & in hac acceptione, quæ est communis, debent intelligi Patres & Scriptura, dum adstruunt amicitiam Dei nobiscum. Vnde non satisfacit hæc solutio, quæ fingit seu de nouo imponit nomen amicitiæ ei amori, qui à nullo sic est dictus; alioquin seruus & equus, quos propter me amo, vt mihi seruiant, essent proprij mei amici, licet non propriissimi. quod ij non concedunt

Amicus non debet esse materiale tantùm obiectum.

6

SECTIO II.

Opinio de vnico indiuisibili actu in vtrumque obiectum.

Opinio Quarta ait, Indiuisibili actu Deus propter nos, & propter se amat. QVARTA explicatio sit, Deus vnico actu ratione nostrâ indiuisibili, amat homines propter ipsos, & propter se, vnde & pertinet propriissimè ad amicitiam humanam, & simul omnia ordinat ad Deum. quæ duo videbantur repugnare inter se. Probant id, quia nulla est repugnantia in eo, quòd vnus actus habeat duo obiecta formalia partialia; quòd si non repugnat, rectè omnia saluantur. Porrò debere esse vnum actum indiuisibilem ideò docent, ne, si solùm amaret creaturas, esset imperfectus.

Impugnatio aliquorum, negantium posse duo obiecta formalia partialia vno actu tangi: nam sic infinitè multiplicarentur virtutes: Putant aliqui, naturaliter in nobis repugnare, vnicum actum respicere duo obiecta formalia inadæquata. Et hinc reiiciunt hanc solutionem. Porro id repugnare inde probant, quia alioquin sequeretur infinita propriè multiplicatio virtutum, & iuxta innumeras ferè combinationes, quæ ex obiectis formalibus diuersarum virtutum fieri possunt, iam amando duo, iam tria, iam hæc, iam illa. hoc autem planè est absurdum, & contra communem sensum Theologorum. Quod si respondeas, non multiplicari eos habitus virtutum, sed illos solos concurrere, ad quos inadæquatè spectant obiecta ea formalia, si v.g. respiciat, vt obiectum formale bonum castitatis & misericordiæ, non concurret vnus tertius habitus indiuisibilis; sed duo illi castitatis & misericordiæ. Si hoc, inquam, dicas, insurgunt, quia non potest habitus castitatis producere actum misericordiæ; castitas enim non extenditur ad alia obiecta.

7

nec habitus castitatis potest producere actum misericordiæ.

Hæc impugnatio impugnatur. *Saltem in Deo cessant hæc inconuenientia.* Hæc tamen impugnatio nulla est. Primò, quia, licet detur ei intentum in nobis, scilicet, propter rationem dictam talem actum repugnare; in Deo tamen, vbi ea inconuenientia cessant, non videtur vllo modo repugnare: ergo contra substantiam solutionis, quæ agit de Deo, nihil ex hac impugnatione. Secundò, quidquid sit de habituum multiplicatione; experientia videtur ostendere, & posse, & dare in nobis sæpè tales actus. Video v.g. pecuniam pauperi esse vtilem, & aliunde ei ex iustitiâ debitam; dederat enim illam mihi mutuò; cur non potero dicere vnico actu. Volo tibi dare istam pecuniam, vt satisfaciam iustitiæ, & vt succurram tuæ necessitati? Et eodé modo in aliis virtutibus discurrere possumus. Certè, vel ad ostendendam falsam doctrinam horum, potest liberè voluntas se hoc modo determinare, sicut potest determinare intellectum, vt dicat vno actu, *Tres currunt*, quod poterat dicere tribus, *Hic currit, ille currit*, &c. Quod vltimò obiicitur de castitate hoc se extendente ad miseriam subleuandam, caret difficultate: solùm enim probat, illum habitum sine consortio alterius, non posse nisi actum castitatis elicere, quia non continet misericordiam; quòd verò adiutus à misericordiâ id non possit præstare, nec leuiter ostendit, quandoquidem effectus non debet necessariò contineri in vnâ è caussis partialibus, sufficit, si in vtraque sit: de quâ re fusiùs, Deo dante, in materiâ de Fide.

Pauperi reddi potest debitum, & iustè, & ex misericordiâ.

Habitus castitatis potest cum habitu misericordiæ producere actum, qui simul sit castitatis, & misericordiæ. 8

Secunda impugnatio melior huius opinionis. *Amor iusti propter ipsum, non est imperfectus.* Meliùs ergo Secundò reiicitur ea quarta explicatio: nam malè asseritur ab eius auctoritaribus, esse imperfectum eum actum, quo Deus præcisè amaret hominem propter ipsum: cùm enim homo iustus sit obiectum moraliter honestissimum (idem dico de obiectis virtutum) non potest amor eius obiecti, licet in eo sistat, esse imperfectus: ergo non fuit ex hoc capite necessarium, vt idem actus indiuisibiliter etiam Deum respiceret. Quòd autem ille actus non sit tam honestus quam alter, quo Deus se amaret, non probat illum esse positiuè imperfectum, aut Deo repugnantem: non enim Deo repugnat actus, qui ex genere suo non sit omnium perfectissimus, dummodò positiuè non sit imperfectus: quod nos suprà fusè ostendimus, & admittitur ab aduersariis, ponentibus in Deo scientiam creaturarum in seipsis, ratione nostrâ distinctam ab eâ, quâ eædem creaturæ in Deo noscuntur; illa autem scientia proculdubio non est tam perfecta ex genere suo, quàm secunda. Quòd si in intellectu non repugnat Deo actus ex genere suo minùs perfectus, non video, quâ consequentiâ dicant hi, repugnare in voluntate Dei actum honestum, etsi non sit ex genere suo honestissimus omnium.

Vt intellectus, sic voluntas Dei negatiuè imperfectos actus admittit.

9

aliàs Deus cogeretur amare te, ob fines omnes honestos. Præterea, & in ipsis actibus volitionis adhuc admissâ doctrinâ, quam impugno, hoc ipsum ostendo. Primò, quia perfectior actus est ex genere suo ille, quo Deus propter se, & propter tria, aut quatuor obiecta honesta creaturam amaret, quàm vel si propter se solum, vel propter se & vnicum alium finem eamdem amaret: nam ille prior actus habet totam honestatem huius secundi, & insuper alias duas, quibus hic careret; ergo ille esset ex genere suo perfectior; & tamen non ideò sententia aduer-

sa

sa cogit Deum ad amandam creaturam propter omnes fines honestos, ad quos potest ordinari, ergo Deus non tenetur ad habendum actum omnium perfectissimum. Secundò, quia, licet omnis volitio diuina habeat pro obiecto formali Deum; creaturas verò solùm pro materiali; certum est lumine naturæ, ex genere suo perfectiorem esse actum, quo propter Deum nobilior amatur creatura, quã quo ignobilior: ambo enim actus sunt æquales in obiecto formali, & inæquales in materiali, ergo absolutè sunt inæquales. Patet consequentia, quia si æqualibus inæqualia addantur, necessariò relinquuntur inæqualia; tunc autem sic argumentor, Deus non tenetur iuxta hos, amare propter se nobiliorem creaturam; ergo non tenetur nobiliorem actum ex genere suo eligere. Vide quæ dixi disp. 19. à num. 14.

Deus non tenetur ad actum nobiliorem.

10 Tertiò impugno eamdem quartam explicationem, quia, vel illa imperfectio, quæ est in actu amante creaturas propter eas, est positiua indecentia moralis, vel solùm negatiua imperfectio, quatenus non est tam perfectus, quàm si Deus etiam amaretur. Si primum, frustrà additur ea indiuisibilis ad Deum ordinatio: nam per hanc non tollitur positiua imperfectio eius actus; si verò sit negatiua, sufficit, si ponatur alius actus in Deo, quo creaturam propter se amet, licet non sit idem ratione cum priori. Probo consequentiam, quia, vt Deus non habeat eam imperfectionem negatiuam, carentiam scilicet perfectissimi actus, sufficit, si hunc perfectissimum actum habeat, licet ratione distinctum ab altero minùs perfecto: non enim potest dari ratio, cur in ordine ad perfectionem Dei magis conducat, ea obiecta formalia respici per vnicum actum ratione nostrâ indiuisibilem, quàm per duos: cùm eodem modo in vtroque casu non sit in Deo carentia nobilissimi actus; & in vtroque ametur propter se non nobilissimum obiectum.

Tertia impugnatio. In illo actu non est imperfectio positiua, sed negatiua, quæ potest tolli per alium actum, quo Deus creaturam propter se amat.

Deus realiter numquã caret actu perfectissimo.

Quartò quia vix potest intelligi, vnde proueniat, vt nec ratione nostrâ possint in eo actu distingui duo quasi respectus; vnus quo Deus amet hominem propter ipsum; alter, quo eumdem hominem propter se respiciat: nam etiam datâ eâ sententiâ de vnico actu, possumus dicere, *Deus amat hominem propter ipsum*; nec tamen ideò tenemur dicere, *Amat illum propter se*: possunt enim ab hoc secundo præscindere; ergo ratione nostrâ, non possunt illi duo respectus in vnum ita quasi fundi, vt non liceat mihi de vno cogitare, non cogitando de altero. abstraho iam à præcisionibus obiectiuis, sed loquor in sensu, quo animalitas & rationalitas dicuntur duæ formalitates: quo etiam solo sensu hi auctores admittunt alios actus distingui in Deo.

Contrà Quartò, cur ratione nostrâ actus ille non diuidatur in duos.

11 An autem vnico actu virtualiter ea duo obiecta possint amari à Deo, dicitur inferiùs.

SECTIO III.

Duæ aliæ affines solutiones.

QVINTA aliorum explicatio docet, Deum non posse seipsum secundùm prædicata necessaria habere pro obiecto seu fine *qui*: nam finis *qui* est ille, qui procuratur amato; ea autem, quæ necessariò existunt in Deo, non possunt ipsi procurari, ergo nec poterunt esse finis *qui*; posse tamen ea, quæ sunt libera, qualia sunt actus liberi Dei, inter quos hi numerant complacentiam Dei in creaturis propter ipsas. Dicunt ergo, Deum reflexè amare sibi complacentiam liberam in homine propter ipsum hominem: quo pacto videntur saluare, Deum amare homines propter ipsos, per eam scilicet complacentiam, quæ proximè pertinet ad amicitiam, & simul omnia ad seipsum ordinare, quatenus eam etiam complacentiam Deus tandem ad se refert. Hæc ij fusè & obscurè, vt mirum non sit, si ab aliquibus eorum sententia non potuerit explicari benè.

Opinio Quinta ponit amicitiam in complacentiâ liberâ creaturarum propter ipsas.

Hac complacentia est finis qui, quam Deus sibi amat, & procurat.

12 Ego eos Primò reiicio: nam complacentia Dei in homine possibili propter se, non est libera; ergo non potest esse finis *qui* respectu Dei. Consequentia est bona apud illos antecedens autem suppono ex disp. 24. à num. 43. vbi dixi, complacentiam Dei in homine secundùm se, & in aliis creaturis possibilibus, esse necessariam. Quòd si dicant, se non agere de hac complacentiâ simplici, sed de voluntate efficaci creandi hominem propter ipsum; Primò, sibi videntur expressè aduersari: qui, licet admittant actus posteà efficaces circa hominem, omnia tamen reducunt, vt ad primum principium, ad istam complacentiam, propter bonitatem naturalem hominis, ex quâ oritur voluntas eum creandi, ei dandi gratiam, &c.

Contrà Primò. Hæc complacentia est necessaria in Deo.

Secundò, tunc incurrent impugnationem hanc sequentem, quia Deus etiam secundùm necessaria, potest esse & obiectum formale *quod*, & finis *qui*: quod malè ab his negatur. Ratio est, quia non semper finis *qui* debet produci, aut esse contingens, alioquin Deus non esset finis *qui* spei nostræ, quia necessariò existit: quod aduersarij non admittent: obiectum ergo *quod*, seu finis, *qui* ille dicitur, qui terminat, vt imò amorem tam pro alio, quàm pro se: id est, id, quod vltimò mihi, & propter se placet, siue sim ego ipse qui iam suppono existens, siue aliquid aliud. Confirmo. quando Deus amat se secundùm necessarias perfectiones, debet habere obiectum quod terminet amorem, ergo & quod sit obiectum formale *quod*, ergo & finem *qui*: idem enim est obiectum formale *quod*, & finis *qui*. Vbi aduerte, etiam ipsum finem *cui*, in rigore esse obiectum *quod*, & finem qui amatur: simul enim ipse amatur, & ipsi aliquid aliud; denominatur autem *cui*, vt distinguatur à bono, quod illi procuratur: vnde quando ipse est & bonum (vt sic dicam) procuratum, & cui procuratur, semper est finis *qui* & *cui*, & obiectum formale *quod*. 13

Contrà Secundò: Finis qui non est necessariò contingens.

Finis cui est etiam obiectum quod; & finis qui vere amatur.

Tertiò reiiciuntur ex eo, quòd ea complacentia in homine propter ipsum, vel est imperfecta positiuè, & tunc non sanatur per directionem reflexam; vel solũ priuatiuè quatenus non est summè perfecta, & tunc non est necessarium ponere aliam, quâ referatur in eum; sed vt summum requiretur, vt creatura amata etiam ordinetur in Deum per alium actum distinctum, vt dixi in simili argumento contra quartam sententiam.

Contrà Tertiò: Nec reflexio tollit positiuam imperfectionem, & ob priuatiuam non requiritur.

Quartò, quia, vel ea complacentia habet hominem pro obiecto formali, vel solũ illum respicit, quatenus ordinatur ad Deum; si hoc secundo modo, non erit amicitia hominis iuxta dicta. si illud, rogo vlteriùs, an eodem modo complaceat in creaturis irrationalibus, an non. si illud, ergo etiam cum illis Deus habebit amicitiam; quod est absurdum: si hoc, ergo non eodem modo Deus amat omnes creaturas propter se. Probo consequentiam, quia equum v. g. præcisè amat propter se, hominem autem intrinsecè

Contrà Quartò: Deus omni creaturæ esset amicus, vel non omnes æquè ad se ordinaret.

 propter

propter ipsum, extrinsecè verò etiam propter se. quod tuæ doctrinæ repugnat: asseris enim, omnes creaturas æqualiter à Deo ad se referri.

Contrà Quintò in consequenter incidunt in actus imperatos.

Quintò, quia relabuntur in actus imperantes,& imperatos (quæ est sexta sententia statim tractanda,& à quâ dicunt hi se abhorrere.) Probo autem sequelam, quia illa complacentia in homine propter ipsum, oritur ex aliâ complacentiâ Dei in se, & ex desiderio in suo gaudio, ergo oritur ex alio actu Dei eam volente; hoc autem est formalissimè, eam imperari. Neque respondere possunt, eam oriri, vt electionem ex intentione, quod non est formaliter imperari; hoc, inquam, docere non possunt, quia licet electio, vt talis non imperetur ab intentione: ipsa enim non cognoscitur, & consequenter non amatur reflexè,sed obiectum illius; at quando ipsa electio apprehenditur, vt medium vtile ad finem, & propterea reflexè amatur, eo ipso imperatur formalissimè, & vt sic, non dicitur electio, sed obiectum electionis reflexæ;ergo cùm non tam homo ipse, qui est obiectum illius complacentiæ, quàm hæc complacentia apprehendatur, vt vtilis Deo,& propterea reflexè ametur, erit formalissimè volita, & consequenter imperata: nam voluntas non aliter imperat vnum actum, quàm eum reflexè volendo per alium,vt ex terminis patet.

nam ex complacentiâ Dei in se oritur alia de homine.

Complacentiam de homine Deus reflexè vult, vt vtilem sibi.

15 Omitto hîc impugnationem aliquorum desumptam ex eo, quòd putent, virtutem omnem specificari non ab obiecto, seu fine *cui*, sed ab obiecto *quod*, & fine *qui*. Quod probant inde, quia religio licet amet cultum Dei, & consequenter illum habeat pro fine *cui*, non est Theologica virtus, quia finis qui amatur, non est Theologicus. vnde inferunt ad propositum nostrum, non ostendi ab istâ quintâ solutione, actum illum, quo Deus nos sibi amat, esse Theologicum, quia licet Deus sit finis *cui* illius, non tamen finis *qui*. Hanc, inquam, impugnationem omitto, falsum enim continet principium: nam (vt ostendi suprà) finis *cui* propriissimè amatur, imò ille est præcipuum obiectum nec aliter ferè respicitur à charitate (vt dicemus in materiâ de Charitate) Deus ipse. Quod de religione dicunt alibi, est solutum, & procedit ex æquiuocatione:cùm religio non habeat pro fine *cui* Deum, quem non amat vllo modo, licet amet cultum Dei, quia cultus ille in se est bonus; illum autem non propriè amat Deo, seu pro Deo, sed pro se, sicut pro se amat actus honestos aliarum virtutum. Secundò, abstineo etiam ab hac impugnatione, quia,licet vera esset, non est ad rem, dummodò concedatur auctoribus quintæ huius sententiæ, eam complacentiam hominis propter ipsum, necessariò referri per aliam in Deum.

Alia impugnatio omittitur,quia malè negat finem cui amari.

Religio non amat Deum, sed Dei cultum pro se.

16 Vltima solutio sit, dari in Deo actum amoris hominis v. g. propter ipsum, qui sit propria amicitia erga illum; hunc tamen amorem reflexè imperari per actum habentem Deum pro obiecto formali vltimo;addunt tamen, hoc imperium non esse efficax, id est omnino cogens Deum ad habendum actum imperatum, aliàs tolleret illi libertatem, sed talis naturæ, vt licet possit ex vi illius voluntas moueri, non tamen cogatur; vt autem vi huius imperij amor hominis dicatur & verè sit relatus in Deum, non requiritur, inquiunt, ea efficacia in imperio: vt patet,casu quo ego ab altero petam, vt faciat aliquid in gratiam mei, ipseque mihi annuat sine dubio illa res facta ordinatur ad finem à me intentum; & tamen mea petitio non imposuit Petro, à quo id petij,necessitatem faciendi quod petebam; ergo si ego à meâ voluntate petam, ex desiderio circa gloriam Dei, vt habeat amicitiam erga Petrum, licet eam voluntatem non cogam; si tamen ex vi eius petitionis mouetur de facto, erit illa petitio sufficiens, ad referendam amicitiam secundam in gloriam Dei. hoc autem imperium vocant hi efficax in referendo, non in cogendo.iudicium de hac sententiâ feretur sect.seq.

Opinio Sexta, Deus amans se, inefficaciter imperat amorem hominis propter ipsum.

Amicitia, aiunt, non exigit efficax imperium.

SECTIO IV.

Quid in hac quæstione dicendum.

17 VT clariùs procedamus, aduerte, quod in aliis materiis sæpè obseruaui, duplicem hîc esse posse quæstionem; vnam de modo quo Deo queat absolutè conuenire amicitia cum homine, aliæque virtutes morales;alteram de modo,quo de facto illi conueniat.

Duplex fieri potest quæstio.

DICO PRIMÒ. Nullo modo repugnat, Deum amare hominem propter ipsum (quod dico de homine, dico etiam de Angelis, & de obiectis virtutum) siue eum hominem vlteriùs ordinet ad se, siue non. Prima pars huius conclusionis est contra aliquos Thomistas, opinantes Deum necessariò esse vnicum obiectum formale suorum actuum tam intellectus quàm voluntatis; est tamen valdè communis inter auctores Societatis. Ex dictis suprà facilè persuadetur, quia omnis honestas moralis est amabilis honestè propter se: atqui Deo non repugnat amor quicumque creaturarum, dummodò sit moraliter honestus, ergo non repugnabit amor creaturarum propter se.

Conclusio Prima. Potest Deus amare creaturam ipsam, non ordinando vltrà.

Est contra Thomistas.

Dices,Deo non solùm debet conuenire amor vtcumque honestus, sed qui honestissimus sit; talis autem non est, nisi habeat Deum pro obiecto formali. Respondeo Primò (& hæc sit probatio secundæ partis huius conclusionis, contra aliquos suprà relatos) Deum non teneri necessariò ad amorem honestissimum ex parte obiecti, licet teneatur ad amorem in se honestissimum, propter identitatem cum essentiâ diuinâ infinitè perfectâ,quæ est doctrina D. Thomæ multis in locis; & conuincitur ex eo,quòd, licet Deus habeat se pro obiecto formali in omnibus actibus;negari tamen nequit,ceteris paribus perfectius obiectum esse hominem, quàm formicam, & consequenter perfectiorem esse factum siue in specie, seu in indiuiduo,quo propter Deum amatur homo, eo quo amatur formica etiam propter Deum: tota enim perfectio ex fine est etiam in illo;ea autem, quæ ex homine nobiliore desumitur, non est in actu amante formicam; ergo Deus non tenetur ad perfectissimum actum ex parte obiecti, ergo potest amare creaturas propter ipsas præcisè, etsi non amet eas propter se, licet hic actus non sit perfectissimus ex parte obiecti,qui esse potest.

Deus non tenetur ad honestissimum, ex parte obiecti.

18

Ita D. Thomas.

Dices Secundò, Deus est finis vltimus omnium creaturarum, ergo omnia propter se voluit, ergo ipse solus est obiectum formale.Respondeo Primò, me non dixisse, de facto Deum non esse obiectum formale creaturarum, sed non repugnare quòd non sit; hoc autem non impugnatur obiectione desumptâ ex iis, quæ de facto Deus habet. Respondeo Secundò, ea verba

Conclusio de posse, non de facto loquitur.

verba Prouerb. 16. quibus de facto Deus dicitur finis creaturarum, posse intelligi in eo sensu, in quo Bernardus ea interpretatus est Ser. 1.
19 in Pentecost. *Vniuersa propter semetipsum operatus est Dominus, id est, propter virtutem suam pro eorum vtilitate, ita quidem, vt ille efficiens sit, hæc vero finis.* Vide Bernardum docentem ideò dici Deum propter se operari, quia ipse est caussa creaturarum, & creaturæ propriè sunt finis diuinæ voluntatis. Quòd si vrgeas, aliqua loca Scripturæ duo hæc Deo tribuere, vt scilicet & principium, & caussa, & finis sit creaturarum; potest adhuc responderi, Deum dici finem, non quia ipse amat creaturas propter se, tamquam propter obiectum formale, aut finem, sed quia ipsæmet creaturæ ordinatæ sunt ad obtinendum ipsum Deum, tamquam finem *qui*, rationales quidem immediatè; irrationales verò quatenus propter rationales creatæ sunt.

Explicantur verba Sapientis.

Deus est finis creaturarū, quia omnes ordinantur ad obtinendum Deum suo modo.

Dices, D. Bernardus, licet doceat, creaturas esse finem voluntatis diuinæ, non tamen ideò excludit Deum à ratione finis: dici enim potest, Deum esse finem *cui* creaturæ amantur, has verò esse finem, *qui*: vnde Deus semper erit obiectum formale illius amoris. Respondeo, Bernardum, dum Deum dicit esse caussam efficientem, sine dubio excludere rationem finis non solùm *qui*, sed à fortiori *cui*: est enim hic, vt dixi suprà, inter fines nobilior, & absolutè magis amatus. Vnde quando creaturæ Bernardus tribuit rationem finis absolutè loquendo, videtur intelligendus de fine *cui*; quòd si aliquid aliud de facto in Deo volueris ponere, attende conclusionem tertiam.

S. Bernardus explicatur.

20 Dico secvndò. Non repugnat, vt Deus vnico actu virtualiter amet creaturas propter ipsas; & propter se, neque item, vt id præstet duobus actibus, etiam virtute distinctis; neque tandem vt actu reflexo, habente ipsum Deum pro obiecto formali, imperet amorem creaturarum propter ipsas. Hoc do tribus vltimis sententiis suprà positis, quas non reieci ex repugnantiâ eorum actuum, sed ex eo quòd putarent id esse necessarium simpliciter in Deo.

Conclusio Secunda. Deo non repugnāt actus, iuxta tres vltimas opiniones suprà.

Dixi, *vnico, vel duobus actibus virtualiter:* nam realiter non possunt esse in Deo actus vlli distincti, ratione autem iam ostendi suprà, necessariò eos debere distingui. Semper enim in illo possumus concipere respectum ad Deum, non concipiendo respectum ad creaturas; virtualiter ergo poterit esse vnicus, quatenus ille actus liber est talis naturæ, vt non possit in Deo realiter esse, nisi formaliter in vtrumque obiectum feratur. quo differt ab amore de Petro v.g. & Paulo, qui de facto datur: licet enim ij actus in Deo realiter sint idem, virtualiter tamen iuxta probabiliorem sententiam distinguuntur, quatenus idem numero amor Petri potuit manere, etiamsi Deus non amasset Paulum. Hoc posito, facilè probo nostram conclusionem, quia si (vt in primâ ostensum est) creaturæ possint amari propter se, & vt aliunde suppono tamquam indubitatum, possunt etiam propter Deum; nulla planè est repugnantia in eo quòd Deus ea duo obiecta amet, duobus actibus inter se independentibus, vel vnico virtualiter, qui talis sit naturæ, vt non possit esse in Deo, nisi in vtrumque obiectum feratur, etiamsi per alios actus vnum sine altero amari queat.

Ille actus, & vnus & duplex virtualiter esse posset.

Ratio, quia creatura & propter se, & propter Deū potest amari: quæ duo vno & duobus actibus fieri possunt.

21 Quòd verò amor creaturarum propter ipsas, imperari possit ab amore Dei, prout in nobis vnus actus imperatur ab alio; inde patet, quia in tali imperio nulla videtur repugnantia magis, quàm in nobis, nec vllam dicit indecentiam moralem, ratione cuius repugnare queat Deo specialiter: ergo.

Nec Deo imperare sibi actum repugnat.

Contra hoc vltimū de imperio, multa obiicit P. Herize. Primò, quòd illæ volitiones non distinguantur ratione præscindente, ergo non potest esse imperans & imperata. Sed hæc obiectio nō vrget, quia ego dico omnino posse illos actus ratione & obiectiuè præscindi, quia distinguūtur eâ maiori distinctione virtuali in ordine ad prædicata contradictoria, vnde rectè vnus potest esse determinans, & alter determinatus. Ideò verò habent prædicata ea; nam imperatus ille idem numero, ex se potest esse sine imperante, ergo.

Contra obiectiones P. Herize.

Prima. Illi actus ratione & obiectiuè præscindentur.

Secundò obiicit, quia si dicatur libertas esse extrinseca Deo, id est, compleri per ipsam existentiam creaturæ, tunc cùm inter effectus ipsos, vnus non sit caussa alterius, non poterunt actus, qui per effectus ipsos complentur, vnus esse quasi reflexus supra alterum, & per modum causæ; si verò dicatur actus Dei omnino intrinsecus, vel ex hoc capite reiicitur ea sententia, quia actus liber necessariò requirit aliquam mutationem ex parte creaturæ. Sed neque hæc secunda ratio vllius est momenti: nam quòd libertas sit Deo omnino intrinseca, vel saltem quòd non constituatur per creaturas, certum iudico. de quo infrà. Secundò, quia, etiamsi libertas compleatur per creaturas, sicut ipse & qui eam sententiam tuentur, ex diuersitate actionis explicant varios actus diuinos, & vnicâ actione dicunt posse constitui actum, qui sit volitio duorum obiectorum; cur eodem modo non possent hi respondere, ex actionis diuersitate prouenire seu constitui duos eos actus, imperantem & imperatum? certè ego non video vllam quoad hoc diuersitatem. 22

Contra Secundam: Libertas est Deo omninò intrinseca.

Tertiò obiicit, si actus imperans quasi influit in imperatum, ergo hic quoad suum esse pendet ab imperante; hoc autem est absurdum, quia omnes actus Dei intrinsecè sunt independentes ab aliis. Minùs vrget hoc argumentum, quia committitur magnus abusus in hoc verbo *pendet*, & eò grauior, quò frequentior: nam *pendere* tam prout dicit vnum non posse esse sine alio, quàm prout dicit esse per influxum, nullam prorsus dicit imperfectionem, imò necessariò debet Deo tribui: quis enim neget, Filium non posse esse sine Patre, & amorem sine cognitione, item Filium esse à Patre per influxum? Quid ergo mirum, si dicatur actus imperatus pendêre, id est, esse non posse sine imperante? Secundò, malè supponit, eo ipso quòd sit imperatus, pendêre ab imperante: sicut enim in nobis idem numero actus fieri potest cum imperio, non tamen propterea probatur, quòd & sine illo etiam esse non potuerit; ita eodem modo dico, Deum, qui immediatè determinari poterat ad volendum creare, sine præuio actu imperante, ex suâ libertate hîc & nunc priùs se determinare ad reflexè id volendum, & posteriùs ratione ad ipsam volitionem.

Contra Tertiam: Non posse esse sine alio, & esse per influxum, non est imperfectio.

Actus imperatus non hoc ipso pendet ab imperante.

Constet ergo, illud imperium non esse repugnans; nihilominùs, vt ab auctoribus oppositis ponebatur tamquam necessarium, ex dictis contra alias sententias reiiciendum est, & quoad hoc benè impugnatur ab Herize: quia si est imperfectio positiua in actu imperato, cùm ea non tollatur per imperantem, semper 23

imperatus manebit repugnans Deo; si verò non est, nisi negatiua, seu quòd non sit summè perfectus actus, non indiget imperio, quia non omnia quæ Deo conueniunt, sunt æqualia ratione nostra, sicut nos supra contra præcedentes sententias argumentabamur.

Conclusio Tertia. De facto Deus amat creaturas propter ipsas, & propter se.

DICO TERTIÒ. De facto Deus creaturas amat & propter ipsas, & propter se. Hæc ex dictis facilè probatur: supposita enim non repugnantia talis amoris, illum de facto existere satis apertè demonstrant, & Scriptura, & Patres, & communis consensus Theologorum, dum Deum omnia propter se operatum, ipsumque finem esse creaturarũ, passim docent, quæ denotant Deum esse obiectum formale amoris creaturarum; dum verò aliunde docent, dari amicitiam inter Deum & hominem, & in Deo esse actus iustitiæ, misericordiæ, &c. quæ, vt suprà vidimus, saluari non possunt, nisi creatura propter se ametur; manifestè cogunt ad dicendum, etiam creaturas amari propter se: ergo vt ea duo concilientur, dicendum est, vtroque modo à Deo amari.

Quo actu modoque hoc fiat, non constat.

Adhuc tamen restat explicandum, quomodo id contingat, an vnico actu, an duobus, an per reflexum imperium, qui omnes modi vt possibiles à nobis admissi sũt. Respondeo nihil certi in hoc puncto dici à nobis posse, quia nec Patres, nec Scriptura modum, quo id fiat,
24 explicant. A ratione verò decidi nõ potest, quia pendet ex solâ voluntate Dei; si tamen clariorem & commodiorem loquendi modum sequi velimus, videtur id fieri vnico actu, virtualiter respiciente vtrumque motiuum formale. Dico *vnico virtualiter*, iuxta explicationem datam in secundâ conclusione. Moueor ad id dicendum: quia, licet possit per duos virtualiter distinctos, commodius est, quando aliunde nihil vrget, vt id fiat per vnicũ; præterea per actum imperatum & imperantem (de quibus vltimæ duæ sententiæ) res non ita benè declaratur: licet enim actus imperatus referatur ad obiectum imperantis, non tamen propriè obiectum actus imperati ad imperantem refertur, v.g. ex timore pœnarum inferni, imperat quis actum charitatis, aut contritionis: certè, licet actus charitatis tunc dicatur ordinari ad fugiendas pœnas inferni; Deus tamen, qui est obiectum eius actus, non dicitur ad hoc ordinatus: sicut, qui ordinat visionem coloris ad aliquem finem, non eo ipso ordinat colorem ad eundem finem. Quæ doctrina maiorem habet vim in actibus, qui non sunt productiui suorum obiectorum; tunc enim non reducuntur obiecta ad finem actuum: ergo cùm complacentia Dei in homine iusto propter ipsum, non sit productiua iusti, non videtur sufficere reflexa ordinatio complacentiæ in Deum, vt ipse homo dicatur ordinatus ad Deum: ergo ad saluanda
25 loca Scripturæ, quæ creaturas omnes ad Deum ordinatas significant, non videtur sufficere reflexa ordinatio complacentiæ de creaturis, sed requiritur vt proximus amor, quo ipsa creatura immediatè amatur, sit propter Deum: ponendus ergo vnicus actus habens immediatè pro obiecto formali & creaturam & Deum.

Videtur esse vnus actus virtualiter respiciens vtrumque motiuum formale.

Reflexio non satis ordinat creaturas ad Deum.

Ordo actuum Dei explicatur. Primò, complacentia in creaturâ possibili.

Vt perfectiùs hoc intelligatur, considera in Deo hunc ordinem actuum, abstraho nunc ab ordine intentionis. Primò enim cognitâ in esse possibili naturâ rationali, dignâ complacentiâ propter se, & etiam propter Deum, ad cuius gloriam illa creatura ordinatur, Deus vnicâ complacentiâ in eam, propter vtrumque motiuum fertur: ex hac complacentiâ oritur voluntas eam creandi: rursus præuisa creatione, oritur voluntas dandi illi auxilia, & dona supernaturalia: quibus iam ornata natura humana terminat perfectissimam amicitiæ complacentiam Dei, & propter se, & propter dignitatem, quam à gratiâ accipit, & propter gloriam Dei, & Deum ipsum, ad quem refertur idem bonum. Prima complacentia in homine vt possibili pertinet quidem ad amicitiam, quatenus est amor hominis propter ipsũ; non tamen est amicitia in rigore, quia hæc fertur in obiectum existens, non verò ad possibile vt tale præcisè. Eodem modo voluntas creandi hominem propter ipsum, licet det homini existentiam, quia tamen non illam supponit, non est propriè amicitia; sed constituens hominem in statu capaci amicitiæ.

Secundò, voluntas creandi. Tertiò, voluntas dandi gratiam. Quartò, complacentia in homine iusto.

Primi duo actus non sunt in rigore amicitia.

Maior difficultas est de voluntate dandi homini existenti gratiam, & dona supernaturalia: iam enim ea supponit existentiam, & 26
consequenter videtur habere quidquid requiritur ad amicitiam. Distinguendum tamen est: vel enim ea persona supponitur in mortali ante eam voluntatem, vel non supponitur; si non, nõn dubito, illum actum esse proprium amicitiæ saltem naturalis, est enim ex complacentiâ in bonitate naturali hominis iam existentis, & ex hoc motiuo ei benefacit, quid ergo illi deest ad veram amicitiam? Dixi *saltem naturalis*: nam cùm adhuc homo non supponatur obiectum congruum amoris supernaturalis, quia nondum habet dona supernaturalia; ille amor elicitiuè prodit ab amicitiâ naturali, constituit autem efficienter obiectum congruum amicitiæ supernaturalis: si verò homo præcedat in peccato, tunc non videtur ille actus pertinere ad amicitiam: nam per peccatum ille homo est redditus indignus amore Dei, & consequenter non amatur propter se; voluntas ergo eum liberandi à peccato, non oritur ex amore erga ipsum, sed ex amore erga honestatem, quæ reperitur in subleuandâ miseriâ hominis, & condonandâ etiam indigno iniuriâ; postea verò hac condonatâ, & per gratiam homine digno reddito amore Dei, sequitur in Deo vltimus ille 27
actus complacentiæ supernaturalis in homine propter ipsum, & dona quæ habet: qui, vt dixi, est perfectissima amicitia.

Voluntas dandi gratiam existenti sine peccato est amicitia naturalis.

Voluntas dandi gratiam peccatori non est amicitia: non oritur ex amore erga ipsum.

Replicabis contra hoc, Etiamsi homo priùs tempore habuerit peccatum, in instanti tamen reali quo Deus dat illi gratiam, non præcedit priùs peccatum; ergo voluntas dãdi ei gratiam semper erit ex complacentiâ in bonitate naturali non maculatâ tunc per peccatum; ergo erit voluntas veræ & rigorosæ amicitiæ, ergo haud benè à me data est ea distinctio, quando præcedit peccatum, à casu quo non præcedit.

Replica. Illa voluntas non supponit peccatum pro eo instanti reali, quo confert gratiam.

Respondeo, pro eo priori, hominem, etsi non concipiatur cum peccato, non tamen adhuc concipi sine illo, quandoquidem illud tollitur formaliter per gratiam in posteriori naturæ donandam. Vnde fit vt pro eo priori homo nondum sit capax amicitiæ: ad hanc enim debet concipi cum positiua carentiâ peccati. Confirmo. Si in eo signo, vt præscindens à peccato, esset positiuè capax amicitiæ, etiam esset in posteriori, siue esset peccatum siue non: omnia enim ea quæ sunt positiuè in priori signo rationis,

Solutio. Nec supponit carentiam peccati: quod requiritur ad amicitiam naturalem.

tionis, sunt in posteriori, quibuscumque aliis aduenientibus: consequens autem valdè est absurdum, quia permanente peccato non est vera amicitia, ergo. Fortè tamen ad quæstionem propositam dici posset, manere in Deo simul cum odio in peccatorem, complacentiam quamdam ob bonitatem physicam naturalem, & oriri ex eâ voluntatem alteram illum redimendi, ac proinde eam volitionem dandi gratiam prouenire ex amicitiâ quadam naturali & secundùm quid erga peccatorem, quæ non videtur pugnare cum odio absoluto. Sed de hoc satis: pertinet enim propriè ad materiam de charitate.

Quo sensu tamen illa voluntas posset esse amicitia.

DISPVTATIO VIGESIMASEPTIMA.

De libertate & laudabilitate volitionis diuinæ.

1 *Est de fide, quòd Deus sit liber.*

SVPPONENDVM est, Deum esse liberum. Est de fide: ex illo Psal. 93. *Deus vltionum liberè egit:* alter locus adfertur, quo dicitur Deus operatus omnia secundùm consilium voluntatis suæ: sed hic non probat libertatem in Deo: nam etiamsi positâ consultatione, necessariò operaretur, locus hic veritatem suam retineret; ergo ex illo non infertur libertas Dei. Sufficiat primus, cui addi possunt omnia alia, quibus Deus dicitur liberaliter nobis donasse hæc aut illa bona; non enim benè cohæret liberalitas cum necessitate ad dandum. Probari solet etiam, quia, si ex necessitate Deus operaretur, produxisset mundum ab æterno, nec esset ratio, cur non eum citiùs, quàm de facto produxisset. Sed neque hæc ratio vrget: posset enim aliquis dicere, mundum ipsum non potuisse produci anteà: sicut in sententiâ verâ distinguente durationes, hæc duratio A v. g. non potuit à Deo heri produci, aut in crastinum differri: per se enim est alligata huic tēpori imaginario; ita potuisset aliquis de mundo discurrere, non id reducendo in libertatem Dei, sed in repugnantiam ipsius, vt citiùs, aut tardiùs produceretur: quod scilicet falsum sit, non tamen facilè, & efficaciter refutari potest.

Scriptura hoc probat ex liberalitate Dei.

Mundus in tempore factus non probat libertatem Dei.

meliùs eam probat vniuersalis hominum consensus.

Meliùs ergo Primò id suadetur ex communi hominum acceptione, & consensu etiam illorum Philosophorum, qui Deum dixerunt ex necessitate naturæ operari: nam in quacumque necessitate, & periculo Deum orant, & orarunt semper, ipsis fictis diis sacrificia obtulerunt, vt illos placarent, & ab eis beneficia obtinerent, deinde pro acceptis gratias egerunt. Quæ omnia

2 frustranea essent, si Deus ex necessitate naturæ operaretur: tunc enim neque ei vllas deberemus gratias, neque enim precaremur magis, quàm rem aliquam insensibilem & inanimatam. Deinde idem probatur, ratione à priori: nam, Deum esse liberum, est perfectio simpliciter simplex, quâ cōstituitur in ratione domini creaturarum; debet ergo talis libertas Deo tribui. Secundò, potest ostendi, quia nulla apparet repugnantia in eo, quòd potuerint esse aliæ creaturæ, quàm quæ de facto existunt: habet ergo Deus libertatem, vt possit eas producere. Hæc inter Catholicos certa de libertate Dei: illud dubium, quanta illa sit, & qualis.

Item libertas est perfectio simpliciter simplex.

SECTIO I.

Sententia P. Granadi.

Supponit P. Granadus.

QVI in hac quæstione, disp. 3. Primò supponit, omninò certum ex fide, Deum potuisse non velle ea quæ sunt meliora, alioquin Deus non fuisset liber. Posteà verò addit, Deum ita moraliter esse necessitatum ad volendum id quod est melius, vt, si de facto id non vellet, nō esset Deus. Distinguit autem duos excessus in bonitate, vnum quoad numerum; sic sunt meliores tres homines, quàm vnus; & in hoc sensu fatetur, Deum nec quidem moraliter teneri facere meliora: constat enim, de facto non fecisse omnes creaturas, quas potest. Alius excessus est in perfectione, sicut Angelus excedit bestias; & in hoc sensu docet Deum teneri meliora facere.

Deus ait moraliter. tenetur ad meliora quoad perfectionem.

3 In eamdem P. Granadi sententiam magnâ ex parte videtur consensisse Raimundus Lullus, qui licet vniuersaliter non docuerit Deum teneri vllo modo quidquam creare, in quo à Granado differt; opinatur tamen, semel positâ huius vniuersi existentiâ, non potuisse non velle incarnationem, etiam independenter à peccato, eò quòd incarnatio sit nobilissimum opus: Deus autem si semel vult aliquid producere, debet ostēdere summum quod potest; hanc autem necessitatem videtur ponere etiam physicam: in quo à Granado differt, & ratione cuius sententia illius est multò improbabilior. P. Vasquez 3. par. disput. 1. cap. 2. ait, quòd hæc fuerit Lulli sententia, se ex eius discipulis intellexisse. Licet autem Lullus solùm de opere incarnationis loquatur, argumenta tamen vniuersalia sunt; ideò in eâ sententiâ non tenuit consequentiam, quam P. Granadus magis obseruauit. Expediam autem hic punctum de necessitate Dei, ad volendum incarnari: nam licet in tertiâ parte agatur de materiâ illâ vt propriâ; argumenta tamen sunt ferè communia omni operi Dei ad extra, ideóque deberet vbique eadē quæstio reperi, si materia circa quam attenderetur. Meliùs ergo semel hîc, vbi generaliter agitur de libertate Dei, discutitur prò omnibus materiis, relictis tamen argumentis, si quæ sunt, quæ non libertatem Dei in communi, sed materiam aliquam determinatam tangunt, & particularem solùm obligationem inducunt. Distinguā tamē maioris claritatis gratiâ, per varias subsectiones argumenta aduersariorū, prout soleo, quādo difficultas est longior.

Ita ferè etiam Raimundus Lullus.

Necessitas incarnationis hic tractanda.

SVBSECTIO I.

Argumenta ab auctoritate.

SENTENTIAM hanc fusè probat Granadus ex variis Patribus, quos id expressè docere arbitratur, addit etiam nonnullas rationes pro eâdem sententiâ. Sed in primis miror vehementer illum pro se citare D. Thomam, qui expressè quæst. 25. art. 6. in corp. & ad primum, docet, Deum qualibet re facta posse aliam essentialiter perfectiorem facere; & addit, si τὸ

P. Granadus Primò probat ex Patribus suam sententiam.

melius sumatur ex parte creaturarum ipsarum, semper Deum posse facere meliora; non verò si sumatur ex parte modi ea faciendi, quia omnia facit cum infinitâ sapientiâ & bonitate. quid clarius contra Granadum? Quod verò ipse respondet, D. Thomam præcisè asserere, Deum potuisse solùm accidétaliter & materialiter facere meliora, non verò substantialiter; hoc, inquam, est planè contra mentem D. Thomæ, qui ibi solùm dicit, hominem ipsum v. g. non potuisse substantialiter meliorem fieri, quia iam non esset homo: nec enim potest Deus hominem facere bestiam aut Angelum. Addit tamen posse Deum creare aliam creaturam substantialiter perfectiorem homine, & omnibus aliis, quas creauit: vnde concludit, potuisse etiam Deum ornare ipsum hominem accidentibus melioribus. Quæ secunda pars est etiam contra Granadum: nam si accidentia illa sint specie meliora, etiam ea debuisset Deus dare homini, quia hoc esset melius, non numeraliter, sed absolutè.

D. Thomam malè pro se citat.

Doctrina D. Thomæ deducitur contra Granadum.

5 Ad tertium autem docet idem sanctus Doctor, istum mundum, suppositis his rebus, non potuisse esse meliorem, propter concordãtiam earum; absolutè tamen potuisse alias res meliores ablatis his produci, vel his ipsis alias meliores addi. quod planè iugulat sententiam & argumentum Granadi, probantis hunc mundum esse essentialiter perfectissimum, qui à Deo fieri potest.

Idem aliter declaratur.

Quòd verò idem D. Thomas quæst. 47. art. 3. ad 2. dicat, nullum agens intendere pluritatem rerum tamquam finem, ideóque Deum non teneri plures mundos creare; non propterеà docet, teneri facere perfectiora substantialiter: assumpsit enim sanctus Doctor pro responsione doctrinam certiorem, scilicet, nullum agens obligari ad multitudinem; aliàs obligaretur ad infinitum. Quid autem si circa obligationem producendi perfectiora substantialiter, D. Thomas eo art. non tractat, quia alibi, eà scilicet qu. 25. satis clarè contra Granadum non teneri docuerat; nec necessum fuit hîc saltare extra chorum, cùm solùm quæreret de pluralitate mundorum.

Probat Secundò, ex Concilio Francofordiensi.

Secundo loco adducit Concilium Francofordiense, ab Adriano Papâ confirmatum, in Epistolâ ad Episcopos Hispaniæ, quæ reperitur tertio tomo Conciliorum, in nouâ editione, in fine illius Epistolæ, vbi hæc habentur: *Credamus, Deum omnia velle quæ meliora sunt.* Verùm nec hic locus illum iuuat, tum quia in talibus epistolis non omnia, quæ afferuntur in confirmationem sententiæ præcipuæ ibi intentæ, sunt de fide. Ibi autem solùm agebatur, an Christus esset Filius naturalis, an adoptiuus Dei.

Contrà: Non omnia dicuntur ibi de fide.

6 Secundò, quia ibi expressè quasi ratio congruentiæ id dicitur; & quidem in ordine ad vnum punctum particulare, scilicet, in ordine ad redimendum nos, melius fuisse assumere naturam cum filiatione naturali, quàm cum adoptiuâ, additúrque, *Cur ergo Filius id non fecerit.* Per hoc autem quis dicet, eos Patres tunc voluisse doctrinam generalem tradere, in quâ diceretur, Deum non potuisse non hunc mundum, vel alium similem creare? quid enim hoc ad mentem eorum Patrum?

Probat Tertiò, ex Augustino.

Tertio loco adducit Augustinum, quem perspicuis verbis eam doctrinam tradidisse opinatur. Primus locus è tom. 1. lib. 3. de Quantitate animæ: *Iustitiâ Dei factum esse, vt non modò sint omnia, sed etiam sic, vt omnino melius esse non possint.* Idem de libero arbitr. lib. 3. cap. 5. *Quidquid verâ ratione melius occurrerit, hoc scias fecisse Deum.* Et tomo 8. lib. 1. contra aduersarium legis: *Vsque adeò desipiendum est, vt homo videat aliquid melius debuisse fieri, & Deum credat facere noluisse.* Refutat autem ibi Granadus varias Suarij & Vasquez solutiones his locis adhibitas.

Contrà, explicatur Augustinus.

Ego tamen facilè eis respondeo, & quidem vltimus planè non est ad rem: nam in eo solùm dicit Augustinus, stultum esse aliquid melius fieri debuisse, & id non factum esse à Deo. quod certissimum est. Deus enim omnia, quæ debuit, fecit: at cum hoc stat, quòd nihil debuerit facere, vel sine debito potuerit alia meliora facere. 7

Primò, loquitur S. Augustinus de dispositione morali:

In primo verò loquitur sanctus Doctor (vt ex contextu cuilibet apparebit) de dispositione, quâ quis debet esse paratus, vt mortem malit potiùs quàm malum morale. Respondet que, etiamsi hoc sit valdè difficile, nihilominùs, Dei sapientiâ factum, vt fieri possit, quia dedit nobis gratiam, vt hæc possimus tolerare, quia Dei iustitiâ omnia ita disposita sunt: quod de dispositione per legem & præcepta moralia intelligendum esse, euidenter constat. Hinc autem nihil infertur ad punctum præsens, an Deus potuerit non producere mundum, vel alium loco illius.

Secundò, de iis quæ debebant fieri.

Ad secundum dico, Augustinum solùm docere, ea, quæ verâ ratione debebant fieri, facta esse: vnde cùm obiecisset, *Ne fortè dicas, ea, quæ facta sunt, meliùs fieri debuisse*; vide verbum *debuisse*, & respondet verbis à Granado relatis, vnde τὸ *verâ ratione* intelligendum est, ea quæ vera ratio dictat debere fieri, ea facta à Deo. Ego autem contendo, veram rationem dictare, Deum non fuisse obligatum, nec ex debito necessitatum ad quidquam creandum.

Imò Augustinus ostendit Deum fecisse hominem peccati capacem.

Magis autem est ibi sollicitus Augustinus, vt ostendat, etiam à Deo factum esse hominem capacem peccati, licet id videatur malum, quàm, vt ostendat, nihil melius ab eo potuisse fieri: vnde dicit, in hoc Deum non posse reprehendi sicut nec in vniuerso, in quo omnia sunt bona, nisi comparatione melioris. Ecce quàm parum ipsi faueat Augustinus. Adde, si ibi contrarium voluisset Augustinus, non propterеà debere eam sententiam defendi, quam euidenter falsam esse ostendam statim. Denique, quia Augustinus non distinxit in eis locis inter necessitatem moralem & physicam, cui distinctioni tota Granadi doctrina nititur. Vnde vel nimium probant ea loca, vel nihil.

Probat Quartò, ex Anselmo & Richardo: quòd post peccatum, Verbum necessariò incarnatum.

Quarto & vltimo loco adduci possent in confirmationem D. Anselmus & Richardus de S. Victore; ille lib. 1. *Cur Deus homo*, cap. 16. & 17. hic verò de Incarnatione Verbi, cap. 8. docent enim, supposito peccato, necessariam fuisse incarnationem, ita vt Deo liberum non fuerit incarnari. quod idem Granadus hîc docet. Fundamentum autem horum Patrum non potest esse aliud, quàm Granadi, scilicet, quia melius est incarnari quàm non incarnari, supposito peccato; ergo, ex mente horum Patrum, Deus tenetur velle meliora. 8

Contrà: Possunt intelligi ex suppositione decreti.

Respondeo Primò, hos Patres non fauere sententiæ Granadi in eâ generalitate; imò videntur supponere Deum non fuisse obligatum ad creandum vllum mundum, licet ob specialem rationem aliter de incarnatione loquatur. Secundò, eos nimium etiam docere, quia & physicam

physicam libertatem negare videntur. Tertiò, eos posse explicari de necessitate ex suppositione decreti. quam explicationem fusiùs confirmaui in materiâ de Incarnatione.

SVBSECTIO II.

Fundamenta aliqua à ratione.

Ratio Granadi Prima ex D. Thomâ.

9 *Efficax amor perfectè amat finem & media.*

PRIMVM desumitur ex D. Thomâ 1. Contra Gentes cap 75. est autem hoc: Quisquis aliquem finem vult efficaciter, vult etiam eius perfectionem, & omnia quæ ad perfectiorem eius statum pertinent: cùm ergo creaturæ, licet non arguant intrinsecam Dei perfectionem, eam tamen manifestent, & in eius extrinsecam gloriam cedant; non potest Deus seipsum amare efficaciter, & non amare eas creaturas, quæ in maiorem eius gloriam cedunt.

Amans se summe vellet sibi optima dare.

Confirmat Primò. Si quis amaret seipsum summo amore quo posset, sine dubio vellet sibi quidquid optimum esset, si illud cognosceret, & in ipsius potestate esset illud exequi sine difficultate. Secundò, creatura, quæ in Dei obsequium plura posset facere, & non faceret, minùs perfectè diligere Deum conuinceretur: ergo si Deus summa quæ potest in sui gloriam non faciat, certè minùs se amare conuincetur.

Minùs faciendo Deus se minus amaret.

Ratio Secunda. Quia Deus est summe liberalis.

Arguit Secundò, Quia Deus est maximè liberalis, ergo maximè perfectus in donando creaturis id, quod simpliciter & absolutè maius earum bonum est; sed quod simpliciter melius est, est simpliciter maius illarum bonum.

Ratio Tertia. Dei intellectus dictat, ergo & voluntas facit melius.

Tertiò, Voluntas Dei, vt sit rectissima, debet conformari eius intellectui; sed intellectus diuinus dictat, melius esse, Deum se ita amare, vt nihil prætermittat eorum quæ quomodolibet cedunt in maiorem sui gloriam, ergo voluntas ea omnia amat.

Sed contrà: D. Thomas tantùm ait, Deum posse pro se amare meliora.

Hæ tamen rationes facilè soluuntur, & quidem quoad D. Thomam attinet, ille non docet ibi, Deum teneri hoc facere, sed posse Deum pro se amare meliora, & id ad eum spectare, non quasi ex obligatione, sed quia potest id facere. quod euidenter constat ex quarto argumento eiusdem D. Thomæ; ibi enim dicit, *Volendo se velle omnia quæ sunt in se, in ipso autem esse omnia.* Vnde non infert D. Thomas Deum
10 moraliter teneri velle omnia; sed posse omnia ab ipso prudenter amari.

Ad Primum. Responsio Prima. Nimium probat, vt Deus nec physicè liber sit.

Ad primam rationem & confirmationes respondeo Primò, vno verbo, eas nimium probare, quo etiam vitio omnes aliæ laborant: scilicet, nec quidem physicè Deum habere potentiam ad oppositum, quia qui amat efficaciter finem, non potest non amare media; ergo si Deus necessariò se infinitè amat, & hoc infert sibi amare maiorem gloriam, non poterit, nec quidem physicè, non eligere ea media, quæ maiorem ipsi gloriam afferunt. Nimium ergo probant ea argumenta, quod sect. seq. ampliùs vrgebo, ostendens summam Deo imponi necessitatem per hanc sententiam.

Responsio Secunda. Deus vt summus Dominus nec moraliter necessitatur creare.

Secundò respondeo, non posse in Deo habere locum eam rationem, quia perfectissimum dominium ipsius in creaturas exigit, ne ad vllas producendas sit necessitatus moraliter. Vnde etiamsi in nobis haberent vim, quia non est aliquid quod obstet, non tamen in Deo.

Responsio Tertia. Deus potest suam gloriam manifestare, etsi non creet alias creaturas.

Tertiò respondeo, manifestationem externam gloriæ Dei cùm non sit nisi respectu creaturarum rationalium, non cogere Deum aliquid de aliis creare: illis enim rationalibus homini v. g. ostendendo, posse produci à se alias creaturas, tam benè manifestat illis suam omnipotentiam, quàm si actu homo eas videret existentes. quod non benè consideratum est ab aduersariis, vt vrgebo sect. seq.

Deus necessitatur ad se amandum, quia est infinitus; non verò ad amandum creaturam, cuius imperfectiones limitant amorem.

11 Quartò respondeo, Deum esse necessitatum ad se amandum, quia est infinitum bonum; non tamen ideò necessitari vllo modo ad amandum bonitatem creatam, quæ est finita, & multis admixta imperfectionibus. quod in ipsis Beatis ostendi potest: licet enim ex visione Dei necessitentur Beati ad amandum Deum propter ipsum, non tamen ideò sunt necessitati, nec quidem moraliter, ad cetera opera perfectissima, sed possunt liberè aliqua efficere, aliqua omittere. Hinc in formâ respondeo & dico, eum qui amat intrinsecam bonitatem alicuius, non eo ipso teneri ad amanda ei omnia extrinseca meliora, nisi fortè amet intrinsecam bonitatem summè; at tunc in eo amore iam inuoluitur amor meliorum mediorum; nam amare summè extrinseca bona eius personæ, est amare quæ illi sunt meliora; quid ergo mirum, si qui tali modo se amat, amet sibi meliora? In præsenti autem nos hanc ipsam suppositionem negamus; dicimus enim Deum non necessario sibi amare bona extrinseca, etsi amet intrinseca.

Amans internum bonum, non ideò omne externum eidem rei amat.

Deus tantùm in intrinsecis sibi bonis summè complacet.

Ad primam confirmationem Respondeo Primò, sub distinctione datâ, *Qui se amat summè, sibi complacendo in intrinsecis*, non ideò teneri extrinseca sibi procurare: quòd si se ita amet, vt summè etiam complaceat in extrinsecis suis
12 bonis, tunc sine dubio necessitatus erit ad ea amanda; at Deus non complacet summè in bonis sibi extrinsecis (quod & ipse Granadus fateri debet) vnde nec cogitur simpliciter ad ea amanda, licet in intrinsecis necessariò complaceat.

Ex necessitate non peccandi non infertur necessitas amandi Deo optima.

Secundò responderi posset ex dictis, etiamsi in creaturis amor sui ad meliora cogeret, non tamen in Deo propter dicta paulò antè. Quòd si replices, Cur ergo si amans Deum non tenetur ei amare bona omnia extrinseca, non tamen potest illum offendere grauiter? Respondeo Primò, difficultatem esse omnibus communem: nam hæc impossibilitas ad peccandum non oritur ex eo quòd amet Deum intensissimè & summè: nam cum quocumque amore Dei super omnia, quantumuis remisso, repugnat peccatum, etiamsi ille amor sit talis, vt nec quidem ad minimum obsequium positiuum cogat, & saltem non ad maxima: non enim qui amat Deum super omnia, etiamsi durante eo amore peccare mortaliter non possit, ideò ex vi illius amoris cogitur ad efficiendum quidquid Deo esse gratius noscit; non benè ergo ex necessitate ad non peccandum infertur necessitas meliora Deo amandi. Deinde, si ea duo essent coniuncta, sicut Deus ad peccandum nec physicam potentiam habet, ita nec haberet ad non procuranda sibi meliora; quod non audebit Granadus concedere. Et eodem modo inferretur, Beatos esse physicè necessitatos ad ea quæ sunt optima. quod est absurdum.

Peccatum & non neglectio meliorum; ...

13 Absolutè ergo respondeo, amorem esse ex se affectiuam vnionem cum re amatâ; repugnat autem, simul tunc velle per peccatum graue amicitiam

Sciuit vnionem affectiuam cum Deo.

amicitiam dissoluere, & ab amato recedere, at non ei procurare meliora: cohæret optimè etiam cum amore amicitiæ erga illam personam. Hinc fit, vt etiam homines erga suos amicos omnem grauem offensionem vitent; non tamen propterea nihil aliud cogitant, nisi semper quæ sunt gratiora amico efficere.

Cur homo procurando alteri maiora magis illum amet, non se Deus procurando sibi meliorem creaturam. Disparitas. Deus æquè sibi complacet, dum perfectam aut perfectiorem creaturam amat.

Vlteriùs addo, & hinc respondeo ad secundam confirmationem positam, etiamsi inter homines ille magis Deum amet, aut alterum hominem, qui obsequia plura & maiora illi exhibet; non tamen ideò Deum se magis amare, procurando sibi meliorem creaturam. Ratio disparitatis est manifesta: nam homo per ipsa obsequia placet Deo, & virtualiter illum amat; at Deus æquè sibi complacet, dum vult creaturam minùs perfectam, quàm dum perfectiorem: omnia enim ipse pro suo, sic dicam, gustu efficit.

Replica. Creatura perfectior est maius bonum Dei. Meliora ideò procurantur ab homine, quia magis placent Deo.

Adhuc tamen replicabis, Licet omnia pro suo gustu efficiat, negari tamen nequit, quin creatura minus perfecta bonum minus sit Dei, quàm perfectior; ergo minùs se amat, quia minora sibi bona procurat, licet id faciat pro suo gustu: sicut homo qui vtiliora & sibi meliora negligit, sine dubio minùs se amat, etiamsi sibi æqualiter complaceat in eo minori bono, ac in maiori. Imò hinc retorquetur solutio; ideò homo Deo meliora procurans, illum magis amat, quia amat quæ illi magis placent; ergo iam supponimus meliora illi magis placere, ergo etiam ipse tenebitur ad meliora, quia tenetur ad ea quæ sibi magis placent. Respondeo,

Contrà: Deus esse maius bonum non amet, amando inferius, quia est pro suo gustu, non censetur minùs se amare.

14 Deum non teneri perfectiora bona sibi procurare, etiamsi se summè amet. Quod probo ipso exemplo hominis in replicâ adducto: nam eò quòd quis suam recreationem ponat in venatione, non autem in honore (qui absolutè est maius bonum hominis) non propterea infertur se minùs amare, vnde non minùs se amat peccator quàm iustus, licet ille minora sibi bona procuret quàm hic. Aduerto autem illum, quia non solùm minora bona, sed quæ sunt moraliter mala sibi amat, inordinatè se amare. Hoc autem non habet locum, quando omnia, sunt bona moralia, vt in Deo.

Deus complacentiâ necessariâ plus delectatur meliori.

Ad rationem, quâ nostra solutio retorquetur, dico, Deum complacentiâ necessariâ magis delectari in meliori bono. vnde quando ipse Deus nobis non significat suam voluntatem liberam, semper ex maiori amore ea perfectiora sunt amanda; at quando scimus, illum velle hîc & nunc quod leuius est, magis tenemur ex amore Dei ad leuius, quàm ad id quod in se melius est: & hîc habet locum, quod dixit Samuel Propheta 1. Reg. 15. *Melior est obedientia quam victimæ*, &c. Hæc autem ratio in Deo cessat, quia pro suo gustu potest hoc præ illo velle facere, in quocumque autem opere sibi placet, quia facit quod vult.

De voluntate liberâ, si non scimus an velit leuius, tenemur amare perfectiora ex perfectiori amore; si scimus quòd velit leuius, tenemur amare leuius.

Ad Secundum. Donatio ex coactione minor est.

Ad secundum argumentum dico, liberalitatem Dei non cogere ipsum vllo modo ad conferenda maiora dona, alioquin ex hoc ipso capite ea liberalitas minueretur, quia donatio esset magis necessaria. Nec video, quo sensu velit aduersa pars, Deum dare omnibus id quod eis melius est, cùm sit de fide ex verbis ipsius Christi, Iudæ melius fuisse non esse natum, & cuilibet ex nostris melius esset carere omni peccato, & esse sanctiorem; certum est autem

15 non id nobis dari; ergo liberalitas Dei non cogit illum moraliter ad dandum, quod est simpliciter maius bonum creaturæ.

Ad Tertium. Intellectus dictat Deo æquè bonum esse amare vnum ac aliud:

Ad tertium de intellectu, nego id vllo modo ab intellectu proponi: erraret enim, si diceret, Deo simpliciter esse melius amare meliora: tam bonus enim est vnum amans quàm aliud. Dico *simpliciter*: nam secundùm quid, dixi suprà, melius esse amare meliora. Secundò respondeo, si intellectus id proponeret, voluntatem Dei non teneri sequi in hoc intellectum, alioquin & libertas physica auferretur à Deo, quia nec physicè posset esse contraria voluntas intellectui, vt arguit aduersarius; nec potest etiam physicè non esse perfectissima. vnde licet intellectus dicat, Hoc obiectum creatum est melius, & simul etiam diceret quodammodò, Illud amare melius est saltem extensiuè; potest tamen posteà voluntas pro suâ libertate minus eligere, quia ad eam maiorem bonitatem extensiuam non est Deus necessitatus, præsertim in sententiâ Granadi: nihil enim ille amor melioris obiecti in Deo ponit, ratione cuius Deus possit dici melior: completur enim per solam creaturam, hæc autem afficit Deum extrinsecè, vt eum meliorem constituat.

aliàs etiam physica libertas Deo periret.

SVBSECTIO III.

Aliud argumentum ex conceptu supremi artificis.

QVARTÒ arguit, quia Deus est sapientissimus artifex, non solùm in actu primo, sed etiam in actu secundo, operando, & dando in lucem optima. Hoc argumento priùs vsus fuerat Lullus, pro necessitate incarnationis. Confirmatur autem à Granado sect. 5. longâ inductione, ex hac mundi mirabili fabricâ, quâ nihil melius, nihil perfectius, nihil pulchrius produci potuit. 16

Ratio Quarta Granadi. Deus est optimus artifex etiam in actu secundo.

Respondent nonnulli, Deum non potuisse esse sapientissimum artificem in actu secundo, quia non potest operari optima, semper enim restant perfectiora. Hæc solutio à me fusè in Physicis reiecta est, vbi ostendi, posse dari creaturam omnium nobilissimam,

Contrà Primò aliqui: Deus potest semper operari perfectiora.

Iam verò in præsenti etiam potest reiici, quia Deus potest facere optima, quæ potest facere: quæ est (vt sæpè dixi) identica propositio, idéoque ferè à nimiâ veritate peccans, quidquid nonnulli malè reclament, contra quos fusiùs infrà disp 39. à num. 11. de Potentiâ Dei. faciat ergo id Deus: possibili enim posito in actu, nullum sequitur inconueniens; tunc sanè esset sapientissimus artifex in actu secundo, etiam in sensu Granadi.

Non placet hæc responsio.

Meliùs ergo respondetur, etiamsi Deus possit ea facere, non tamen ad id teneri, ob dicenda infrà: nec etiam in creaturis tenetur sapiens artifex facere nobilissima, quæ potest.

Contrà Secundò: Nec homo artifex optima tenetur ad optima.

Ad inductionem longam de mundi fabricâ, respondebitur sect. sequ. in quâ ostendam, in hoc mundo & meliora posse produci, & alium mundum meliorem, & potuisse nullum. 17

Nunc solùm miror, Granadum semper ponere argumenta, quæ ostendunt, Primò Deum teneri etiam physicè meliora producere: nam Deus nec quidem physicè potest esse in actu secundo non sapientissimus artifex. Secundò, probant illius argumēta ea quæ facta sunt, etiamsi sint ex iis, in quibus abitur in infinitum, esse omnium

Granadus etiam physicè necessitat Deum ad meliora;

omnium optima quæ absolutè potest Deus creare. quod tamen est contra ipsum Granadum. Sequela verò probatur ex dictis proximè: nam si Deus est in actu secundo sapientissimus artifex, ergo facit optima quæ potest, ergo mundus hic est omnium optimus, vel Deus in actu secundo non est sapiens artifex. quod argumentum ampliùs infra vrgebo.

& contra se facit, res de facto esse optimas.

Videamus quid ei instantiæ respondeant nonnulli: dicunt ergo, Deum, licet non ex necessitate morali (potuit enim de facto etiam facillimè contrarium efficere) fecisse tamen de facto absolutè meliora. Quod hoc modo explicant, non ita vt mundus hic sit omnium optimus; sed quia respectu ipsius, omnia fecit cum tantâ correspondentiâ, varietate ac concordiâ, vt non potuerit quid melius fieri: neque enim generat abundantia fastidium, nec inopia contemptum. Fortè voluerunt dicere, afflictionem, dolorem, aut nimium desiderium: nam inopia auri non caussat vllo modo contemptum, sed potiùs auget valorem ipsius.

Aliqui Granado aliter respondent.

18 Secundò, alio modo explicant maiorem bonitatem rerum vniuersi, in eo quòd voluerit semper ea efficere, quæ sunt magis eis connaturalia; non dedit equo v.g. alas, licet ei essent meliores, quia non sunt ipsi connaturales, & sic de singulis.

Huic mundo sunt omnia optima, & maximè connaturalia.

Quòd si ab his auctoribus petas, vnde (si Deus necessitatus non est ad meliora facienda) colligant, de facto ita esse facta; Respondent, quando ratio in oppositum non vrget, debere nos pro summâ perfectione operum Dei iudicium ferre.

Hæc solutio euidenter reiicitur ex his quæ infrà dicemus, retorquendo hoc argumentum quartum, contra eius patronum. Interim tamen non possum non mirari, hos secundos auctores ita ad hanc proportionem & varietatem sese adstringere, vt, si vel vnica minima arena ex his quæ factæ sunt, non fuisset producta, sed loco illius tantumdem aëris, aut si vel vnum indiuisibile aquæ defuisset toti mundo, & accreuisset arenis, & sic de aëris indiuisibili, quòd eo ipso pulchritudo & correspondentia defuisset; & tunc abundantia generasset fastidium, & inopia contemptum (vt hi loquuntur,) Idem de formicis, muscis, &c. si enim vel vna minùs, vel vna plus productæ fuissent, iam non fuisset tanta vniuersi pulchritudo.

Contrà Primò: Nimis arctè minimis alligant perfectionem vniuersi.

19 Item hoc ipsum reiicio euidenter Primò in speciebus: siue enim loco muscæ productum fuisset aliud animal ei simile, aliquantò verò perfectius (quod sine dubio est possibile) fuisset varietas & conformitas eadem: absolutè autem maior perfectio & pulchritudo: ergo stante varietate & correspondentiâ, potuit fieri aliquid melius. Secundò, in indiuiduis adhuc res est clarior: nam hi fatentur, possibiles esse multas muscas indiuidualiter his perfectiores. Ergo si loco muscæ A, fuisset alia indiuidualiter perfectior producta, nec inopia, nec abundantia esset maior; & tamen maior esset totius aggregati perfectio, ergo.

Contrà Secundò: Stante hac perfectione mundi, species & indiuidua perfectiora addi potuissent.

Hæc quoad punctum de correspondentiâ. Quoad alterum verò de connaturalitate, quòd scilicet Deus fecerit ea, quæ sunt magis connaturalia rebus huius vniuersi, etsi probabilior sit solutio; absolutè tamē inde patitur difficultatem, quòd sæpè Deus ea de facto impediuit, propter fines supernaturales: sæpè enim ignis nō læsit aut contristauit Martyres, gladius non læsit, aqua sustentauit. Iam ergo rogo, si Deus vel vnica tantùm vice, vel vnicum leue miraculum ampliùs vel minùs in mundo fecisset, fuissétne hoc iam simpliciter peius toti vniuerso? nullus certè id meritò dicere poterit, ergo Deus & potentiam habet moralem faciendi meliora, & de facto non fecit optima.

Contrà Tertiò: Connaturalia Deus sæpe impedit ob supernaturalia.

Obserua, auctores huius solutionis plus ferè dare Granado quàm velit: docent enim, de facto ita huius mundi fabricam exactam esse, vt nec naturaliter melior esse potuerit: si enim potuisset esse melior, ergo nec de facto fecit meliora. Granadus autem vix tam multum contendit: nam in his, in quibus abitur in infinitum, non dicit, Deum semper facere meliora: an autem hæc consequenter ab eo dicantur, ostendam paulò pòst. 20

Contrà Quartò: Plus quàm velit, dant Granado.

SVBSECTIO IV.

Argumentum ab inclinatione summi boni.

PRo eâdem sententiâ posset sic Quintò argui, ratione desumptâ ex D. Dionysio, *Bonum est diffusiuum sui ex inclinatione naturali*; ergo quò maius est bonum, magis erit diffusiuum sui, & ex maiori inclinatione: ergo Deus, qui est infinitum bonum, habebit infinitam inclinationem ad se communicandum creaturis: ergo erit necessitatus moraliter ad creandum mundum aliquem, imò ad meliora: quia maius bonum, non solùm magis inclinatur ad se communicandum, sed ad meliorem sui communicationem, quod fit per meliores creaturas.

Ratio Quinta Granadi ex S. Dionysio.

Infinitum bonum infinitè inclinat se communicare.

Confirmatur: si in voluntate poneretur habitus infinitè intensus, tolleret libertatem moralem ad oppositum: eò quòd esset infinita inclinatio, ergo cùm infinitè Deus inclinetur ad meliora ex suâ bonitate, erit moraliter necessitatus ad illa.

Inclinatio habitus infinita tollit libertatem in contrarium.

Priusquam huic respondeam, aduerto, eo plus probari, quam velit aduersa pars: probatur enim necessitas etiam metaphysica ad eam communicationem, vnde argumentum aduersatur fidei, ideò ab omnibus est soluendum. Respondent nonnulli, admittendo inclinationem illam esse infinitam; dicunt tamen, esse subordinatam libertati Dei, quæ cùm etiam sit infinita, potest resistere infinitæ inclinationi. Sicut, licet omnipotentia habeat infinitam inclinationem ad operandum ad extra, est tamen subiecta libertati Dei. Solutio displicet aliis, eò quòd inclinando ad se communicandum residet in ipsâ voluntate, in quâ est libertas: non videtur autem in eâdem potentiâ posse cohærere duas eas inclinationes infinitas; & hinc impugnant instantiam ab omnipotentiâ desumptam: nam ea inclinatio residet in diuersâ potentiâ à voluntate, inde facilè potest ei resisti per oppositam inclinationem in alterâ potentiâ, id est, in voluntate residentem: sicut quòd potentia loco motiua v.g. sit expedita summè ad se mouendum, non impedit quò minùs voluntas non sit determinata, sed libera ad motum. Hæc tamen impugnatio non vrget. Primò, quia videtur pendere ab eo, quòd omnipotentia sit distincta à voluntate Dei, quod licet fortè verum sit ratione nostrâ, contrarium tamen est communissimum, & non pendet hæc quæstio ab illâ, vt per se patet. Secundò, quia licet 21

Aduerte, argumentum metaphysicam necessitatem probare.

Solutio Prima aliquorum. Inclinatio & libertas est infinita; sic hæc illi resistit.

Malè refutantur.

Quæstio hæc non pendet ab omnipotentiâ.

licet subiectum aliquod finitum non possit simul infinitas duas inclinationes habere ad opposita; Deus tamen, qui infinitam habet virtutem, poterit sanè & ad se communicandum creaturis, & ad non se communicandum, infinitã habere inclinationem ob diuersa motiua. Et verò illam de facto ponunt, qui hac vtuntur impugnatione: dicunt enim ex motiuis diuersis, Deum esse propentum infinitè ad vtrũque, v.g. ad incarnationem, ob voluptatem quam ex illâ capit Deus, de quo paulò pòst: & ad non incarnandum, ne committantur grauissima illa peccata, quæ Iudæi in Christum Dominum commiserunt. Iam ergo in eadem potentiâ inclinationes duæ admittuntur infinitæ, & ad opposita sese inuicem compensantes, efficientesq; ie vt Deus ad vtrumque sit indifferens: ergo ex hoc capite non debet reiici ea solutio.

22 *Ens infinitum potest infinitè inclinari ad opposita.*

Meliùs posset inde impugnari, quòd non reddit rationem, cur ex parte libertatis Dei, sit etiam ea infinitas in contrarium, alioquin eodem modo possem ego dicere, etiam Deum non esse necessitatum ad se amandum: nam licet habeat infinitam inclinationem, ea tamen compensatur per infinitam libertatem Dei, hoc autem absurdum est.

Melius reiicitur, quia non dicunt, cur voluntas infinitè contrarietur.

Ideò Secundò quis responderet, eam inclinationem Dei in ratione inclinationis, non esse infinitam: est enim proportionata obiecto finito; sicut appretiatiuus amor Dei de creaturâ in ratione talis, non est infinitus: debet enim esse prout exigitur à creaturâ finitâ, quam certè Deus non appretiat infinitè: quòd autem entitatiuè & materialiter sit infinita ea inclinatio, eò quòd omnia quæ sunt in Deo, sunt infinita, non tollit libertatem Dei, quæ non tollitur nisi ob infinitatem in ratione inclinationis formaliter. Sicut, si per impossibile daretur habitus infinitè perfectus in aliquo genere entis, at in ratione inclinandi finitus, non posset sine dubio talis tollere libertatem. Ratio à priori in Deo est, quia attractio seu inclinatio in actu primo, prouenit à bonitate attrahente, ergo cùm bonitas creaturæ attrahentis finita sit, etiam attractio erit finita: ergo inclinatio in Deo, ex eâ attractione proueniens erit finita.

Solutio Secunda. Inclinatio Dei est infinita in ratione entis, non inclinationis:

23 *nam attractio in actu primo est à bonitate trahente.*

Neque hæc solutio satisfacit: argumentum enim suprà positum probat, Deum ex propriâ bonitate impelli ad eam communicationem: atqui bonitas est formaliter infinita, ergo & impulsus. Nec sufficit dicere, maiorem bonitatem ex parte illius qui se communicat, impellere ad maiorem communicationem; non autem magis ad eandem communicationem; vnde summa Dei bonitas inclinat illũ ad summam communicationem, non autem summè, ideóque relinquit illum liberum. Hoc, inquam, non sufficit: nam ex eodem capite, quo Deus inclinatur ad maiorem communicationem sui, inclinatur etiam magis ad eam communicationem. Declaro id: ponamus duo bona inclinata ad eamdem communicationem, certè illud quod maius est, magis etiam inclinabitur; quia illa inclinatio licet requirat honestatẽ ex parte communicationis, vt in eam propendeat, formalissimè tamen prouenit ab intrinsecâ bonitate: ergo quò hæc maior est, maior erit inclinatio; sed in Deo est infinita bonitas; ergo & inclinatio erit infinita. sicut si quis argueret, Qui melior est, magis æstimat honestatem vt octo, ergo qui infinitè melior, infinitè magis æstimabit eamdem bonitatem vt octo, ergo hæc solutio non satisfacit.

Sed nec hæc impugnatio sufficit. Bonitas trahens & inclinans est infinitas Dei, quæ est infinita.

Respondeo ergo, calculationem illam, ***maius bonum magis propendet in communicationem sui***, esse intelligendam, nisi aliud obstet: vnde benè sequeretur, infinitam bonitatem propensuram infinitè in communicationem sui, etiam creatam, nisi aliquod aliud obstaret; obstat autem perfectio libertatis Dei, & independentia à creaturis: hæc enim efficit, ne Deus infinitè propendeat in communicationem creatam, & vt sit omnino liber ad illam; at in increatam ad intra, quia nihil obstat, infinitè propendet ex ratione summi boni, ideóque caret libertate in illam, quia, vt alibi dixi, in necessitate ad se amandum, nulla prorsus est imperfectio, sed infinita perfectio.

Prima solutio auctoris.

24 *Maius bonum magis propendet, nisi obstet libertas & independentia.*

Ad instantiam de habitu infinitè intenso posset responderi, etiam illum non necessitare voluntatem: nam cùm tollere libertatem, & inclinare, sint in diuerso genere, licet in infinitum crescat inclinatio, non tamen tolletur libertas, quia semper manebit intra speciem inclinationis. Et hæc potest esse secunda solutio totius argumenti, scilicet, dari quidem infinitam inclinationem in Deo, etiam in ratione inclinationis; non tamen ideò libertatem Dei tolli, quia aliud est, infinitè esse propensum, aliud esse necessitatum: estque hæc solutio satis probabilis, prima tamen videtur melior: iuxta quam ad instantiam ex habitu, permittendum nunc, per talem infinitè intensum tolli libertatem; negandum verò in Deo esse similem infinitam inclinationem, ac proinde negandum, Deum non esse etiam moraliter liberum ad quascumque creaturas producendas, aut non producendas.

Secunda solutio auctoris. Inclinatio & necessitas cùm sint in in diuerso ordine, non potest augmentum inclinationis tollere libertatem.

SVBSECTIO V.

Argumentum ex voluptate Dei ob existentiam creaturæ.

VLTIMVM pro Granadi sententiâ argumentum sic formatur ex doctrinâ quorumdam aliorum recentiorum, in materiâ de Incarnatione: Deus accipit voluptatem ex creaturâ existente, & quò hæc melior est, eò maiorem; caret autem eâ voluptate, si creatura non existat; ergo Deus moraliter tenetur illam producere, quia non potest carere eâ voluptate, alioquin esse posset minùs beatus, quàm nunc sit. quod omnino repugnat. 25

Ratio Sexta Granadi: Deus esset minùs beatus, nisi meliora existerent.

Ante huius argumenti solutionem noto, quod & in præcedentibus obseruaui, eo vel plus probari quàm moralem necessitatem, vel nihil penitus; ideò debere ei omnes respondere. Qui censent cum P. Vasquez & aliis, actum liberum Dei nihil intrinsecum in ipso ponere, sed præcisè compleri ipsâ existentiâ creaturæ, facillimè respondebunt, Deum ex actuali creaturæ existentiâ nullam capere voluptatem intrinsecam: ea enim voluptas necessariò debebat esse libera, quia ex contingenti creaturæ existentiâ desumitur; nihil autem liberum est Deo intrinsecum, ergo nec vlla voluptas libera. Est ergo difficultas in sententiâ probabiliori, docente, actum liberum aliquid intrinsecum esse adæquatè, licet difficulter, quid illud sit, explicetur, de quo fusè suo loco.

Nota, hoc argumentum vel nimium, vel nihil probare. In sententia Vasquez de constituent actuum liberorum, Deus nullam potest capere voluptatem intrinsecam.

Ingeniosus

Alius ait, Deum ex carentiâ & existentiâ creatura æquè delectari:

Ingeniosus quidam recentior, admittens Deum ex incarnationis existentiâ maximam capere voluptatem, quâ careret si incarnatio non existeret; ait tamen, Deum ideò liberum esse ad non incarnandum, quia ex carentiâ incarnationis tantam voluptatem haberet: noscens enim, se omnino esse ab incarnatione independentem, & experiens è carentia nullum sibi sequi damnum, tantam caperet voluptatem,
26 quantam ex positiuâ eiusdem existentiâ. Quòd si ei obiicias, Deum etiam quando existit incarnatio, habere cognitionem, quòd ei nocere non possit carentia incarnationis; ergo habet etiam tunc eam voluptatem, quæ ex cognitione independentiæ prouenire potest; habet ergo tantam, quantam si non existeret; & aliunde habet illam, quæ ex positiuâ huius mysterij existentiâ prouenit: ergo habet maiorem, quàm si non existeret, ergo, ne eâ voluptate careat, tenebitur velle incarnationem. Si, inquam, id ei obiicias, respondet, duas esse cognitiones rei; vnam, quasi speculatiuam seu abstractiuam, quæ præcisè terminatur ad rem possibilem; aliam verò, quæ terminatur ad rem existentem in seipsâ, v.g. ad carentiam hominis actu existentem, quæque dici potest experimentalis. Admittit ergo, Deum, existente incarnatione, habere cognitionem speculatiuam, quòd carentia illa possibilis ei nocere non possit; negat tamen, habere cognitionem experimentalem: cùm enim tunc non existat ea carentia, quia existit incarnatio, non potest habere experimentalem notitiam, quòd ei non noceat carentia illa. hac ergo notitiâ experimentali putat compensari voluptatem, quæ ex positiuâ incarnationis existentiâ oriebatur; ideò hanc secundam negat dari, quando existit incarnatio. Sicut si quis diuinitus esset factus incapax omnis vulneris & doloris, idque certò sciret; adhuc tamen non haberet voluptatem tantam, quantam si experiretur, alium in se ictus gladij aut tormenti actu multiplicantem, nec tamen vel leuem sibi molestiam inferre. Hæc fusè neotericus ille.

Fit id cognitione, quâ noscit se independentem.

Illa cognitio non est speculatiua terminata ad rem possibilem; sed experimentalis terminata ad existentiam.

27 Quæ tamen semper mihi displicuere valdè. Ne autem in impugnatione eorum, certa cum incertis confundamus, do huic auctori, Deum habere specialem complacentiam ex obiecto actu existente, quam non habeat ex cognitione eiusdem præcisè vt possibilis. vnde, si Deus absente incarnatione cognosceret vt existentem carentiam detrimenti in se, eam autem carentiam priùs non cognouisset, nisi vt possibilem; sine dubio tunc posset habere ex eâ carentiâ singulare gaudium, & fortè ex hoc capite compensaretur illud, quod ex incarnatione ipsâ ei prouenit. hoc permitto, etsi dubium sit.

Oppugnatur, dando Deum habere maiorem complacentiam ex obiecto existente quàm possibili.

At hinc primam desumo impugnationem eius doctrinæ; siue Deus accipiat eam voluptatem ex eo quòd carentia incarnationis non possit ei nocere; siue ex eo quòd actu ei non noceat; hoc vtrumque cognoscit, non solùm vt possibile, sed etiam vt existens, & vt tale experitur, etiam quando est incarnatio; ergo absente incarnatione non habet aliquid, vnde nouam capiat voluptatem, quâ compenset illam aliam. Consequentia est bona, antecedens autem probo manifestè: nam etiam existente incarnatione, existit in Deo incapacitas, vt sibi noceat absentia incarnationis; ergo eam incapacitatem semper Deus intuetur vt præsentem, ergo ex eâ incapacitate æqualem Deus semper habet voluptatem. Præterea, quòd ei actu non noceat carentia, etiam experitur, quia sine dubio etiam existente incarnatione, ei non nocet carentia, quia tunc ea non est actu, nocere autem non potest actu, quod actu non est: ergo etiam tunc Deus intuetur duo hæc, & sibi nihil nocere, & nec posse, ergo habet ex hoc capite eamdem voluptatem præsente, quam ab- 28
sente incarnatione; aliunde autem præsente incarnatione haberet illam, quam ipsa incarnatio caussat, quâ careret, hac non existente; ergo habet minorem in absentiâ quàm in præsentiâ, ergo malè dicitur, compensari in absentiâ eam, quæ erat in præsentiâ.

Prima oppugnatio. Deus præsente incarnatione omnem eam habet voluptatem, ergo absente non habet vnde capiat nouam.

Deus præsente incarnatione experitur, & gaudet sese incapacem damni

Respondebitur fortè, Deùm non habere incarnatione existente experientiam, quòd carentia existens non possit sibi nocere: nam cùm actu non existat ea carentia, non experitur Deus, quid illa præsens possit. Sed contrà, quia Deus experitur in se, & cognoscit suam incapacitatem, vt etsi existat negatio, non ei noceat, at quando clarè & quidditatiuè quis in se noscit repugnantiam in ordine ad aliquod malum, & actu cognoscit se illo carere; nô video quæ maior experientia ei superaddi possit voluptatem caussans. Demus ventum non existere, habebitne ideò minorem voluptatem Angelus ex eo quòd videat sibi ventum non nocere, vel caussare catarrhum, quàm habuerat seipsum quidditatiuè, intuitiuè ac comprehensiuè noscens, ac videns se esse omnino essentialiter incapacem, aliquem à vento contrahendi catarrhum? Aut quando grassatur pestis, habétne vllam maiorem recreationem ex eo quòd ipsi non noceat, quàm habuerit priùs, quando se esse omnino illius incapacem nouerat? quis hoc dicet? Fateor posse sæpè inter ho- 29
mines contingere, vt quando vident in aliis præsens malum, sibi autem non nocere, maiorem inde voluptatem accipiant; at hoc prouenit, vel quia ipsi etiam fuerant malo obnoxij, vel fortè quia licet (demus hoc) putassent se esse incapaces illius mali, id tamen non omnino certè credebant, sed quodammodò formidabant. Sic habens adamantem pretiosum, quem haud posse vllis ictibus cedere credit, lætatur, dum actu percussus adamas resistit; anxius enim erat, an illi nocere posset ictus, nec id certò nouerat. quòd si id certissimè & euidentissimè nouisset, sicut nouit ei adamanti non posse nocere gossipium quo inuoluitur; certè sicut ex eo quòd videat actu adamantem gossipio inuolutum, indéque nullum pati detrimentum, nullam prorsus accipit voluptatem nouam, ita nec acciperet ex ictibus, si euidenter & certò nouisset, ei non posse nocere. Quis enim accipit nouum gaudium ex eo quòd lux sibi non diuidat per medium caput, si priùs sciuerat certò, id è luce fieri non posse? Quòd si in creaturis id locum non habet, multò minùs in Deo, qui infinitè certiùs, clariùs & distinctiùs videat suam incapacitatem, ne sibi noceret carentia incarnationis: vnde quando actu illam videt non nocentem, nihil videt quod eum recreet.

Replica: Deus tunc non habet eam experientiam.

Contrà: Deus semper summè experitur, quòd sit incapax mali.

Disparitas inter Deum & hominem.

Nota exemplum adamantis.

Certò scita, existendo non plus delectant.

Secundò principaliter eam sententiam reiicio, & ostendo, eo ipso quòd ex positione incarnationis Deus aliquam accipiat voluptatem, repugnare in terminis, vt ea compensetur modo ab his auctoribus declarato: aiunt enim Deum recreari ex eo, quòd ei non noceat defe- 30
ctus incarnationis. Iam sic argumêtor, Deus vt haberet eam voluptatem, deberet priùs noscere, sibi non nocere carentiam; gaudium enim

Idem principaliùs reiicitur.

illud oritur ex eo quòd noscat, sibi non nocere carentiam: atqui hoc non potest Deus noscere, sed potiùs contrarium: nam priusquam habeat hoc secundum gaudium, noscit, sibi deesse primum, & nihil adhuc noscit, quo illud primum compensetur: ergo non noscit se adhuc (vt sic dicam) tam felicem ac diuitem, quàm si habuisset incarnationem, ergo non habet fundamentum, vnde nouum accipiat gaudium.

Replica reiicitur. Dices, Noscit se esse independentem, quia sequetur secundum illud gaudium. Sed contrà, quia illud gaudium est de independentiâ, ergo hæc debet esse ante gaudium vt caussans illud, ergo hæc independentia ex ipso gaudio sumi nequaquam potest, si v. g. auferretur Deo per impossibile immensitas, quæ est attributum intrinsecum, & loco illius nihil adderetur; sine dubio repugnaret, vt Deus tunc sic secum quasi loqueretur, *Gaudendo quod hæc ablatio non me fecerit minus perfectum, compensabo defectum immensitatis.* *Idem declaratur exemplis.* hoc, inquam, repugnat: si enim non habet iam vnam perfectionem intrinsecam, quam anteà habebat, & nihil est ei loco illius additum, quomodo potest gaudere, quòd nihil amiserit? esset enim ac si is cui oculi sunt extracti, diceret, ex eo quòd cæcitas non mihi noceat, gaudeo, & sic compenso physicè defectum oculorum, quæ esset planè cogitatio stulta; non autem minùs in Deo, quia amisit infinitam voluptatem ex incarnatione, & illius loco nulla alia est data; & tamen dicit, *Gaudendo quòd nihil amiserim, resarcio defectum*: diceret enim illi quilibet, Si nihil recepisti, adhuc ergo malè gaudes; ergo implicat, vt per gaudium hoc compensetur illa voluptas. *Positiuum non compensatur negatiue.*

31

Alia replica similiter reiicitur. Respondebis fortè, Deum gaudere ex eo quòd carentia illius voluptatis non afferat illi molestiam. Sed contrà, quia ego probo, hoc omnino repugnare: si enim aufertur ei vna perfectio intrinseca, sine quâ non posset existere, nisi aliqua æqualis illi daretur, & adhuc sibi nihil videt dari; non potest ipso gaudio illam compensare, quia non habet sufficiens obiectum vt possit gaudere, vt in exemplo de ablatione immensitatis constat. & quoad hoc punctum eadem de illo ac de gaudio præsenti ratio est: nam in sententiâ horum tam non potest Deus sine vllo gaudio formaliter, vel æquiualenter esse, quàm non potest, si non habeat immensitatem. Et hæc impugnatio maiorem habet vim in principiis huius recentioris, qui non admittit in Deo vllum actú ratione nostrâ supra se reflexum; si autem illud gaudium non reflectitur supra se, clariùs apparet, quòd non habeat vllam independentiâ Dei pro obiecto, vnde possit gaudere.

Contrà Secundo: Deus potest carere voluptate ex creaturis sine compensatione. Hac ergo solutione, vt improbabili reiectâ, respondeo Deum posse carere aliquâ voluptate, quam accipit ex creaturis, etiamsi nihil loco illius acquirat; vnde licet aliquam voluptatem ex positiuâ incarnationis v. g. existentiâ percipiat, eámque absente incarnatione non reciperet; non propterea necessitatus est ad incarnandum. Sicut enim, vt dicam sect. 3. agens de bonitate morali actuum Dei, eo ipso quòd Deus

22 se amet, habet ex eo actu omnem honestatem intensiuam quæ excogitari potest, quia Deus, qui est obiectum eius actus, continet eminenter omnem honestatem possibilem; ergo amor Dei de seipso, ideò est intensiuè tam perfectus, quàm amor de se & de creaturis, licet extensiuè hic secundus addat aliquam perfectionem ratione nostrâ. Et eodem modo dico, gaudium & voluptatem, quam Deus ex intuitione sui accipit, esse summam, quæ potest excogitari, & quæ eminenter, & perfectiori infinities modo continet omnem, quæ ex creaturis accipi potest. Vnde fit, vt ea, quam postea ex creaturis accipit, solùm addat quasi extensiuè aliquid supra eam voluptatem infinitam Dei; eâ autem extensione carere Deus potest ob suam libertatem, & ob independentiam in suo esse à creaturis. *Deus de se & creaturis, extensiuè tantum plus gaudet, quàm de se solo.*

SECTIO II.

Deus est etiam moraliter liber ad producendas quascumque creaturas.

HÆc sententia est omnino vera, nec ab vllo, quod sciam, nisi à P. Granado, & ex parte, vt suprà insinuaui, à Lullo negatur: éstque ita conformis S. Scripturæ & Patribus, vt fortè putaret quis oppositam esse temerariam, vt ex dicendis constabit. Supponendum autem, ab aduersâ sententiâ doceri, Deum ita esse determinatum ad operandum quod melius est, vt, si id non faceret, eo ipso non esset Deus. *Solus Granadus negat Deo moralem libertatem.*

SVBSECTIO I.

Aliquæ communis doctrinæ probationes.

ET quidem D. Thomam sententiæ contrariæ aduersari, ostendi suprà, & ampliùs vrgeo: nam hic art. 3. tractans hanc quæstionem, nullam aliam necessitatem agnoscit, quàm ex suppositione, id est ex suppositione quòd voluerit: si autem sentiret aliquid de necessitate morali (quæ est satis magna necessitas) certè illam tetigisset, nec dixisset, nullã aliam esse, quàm ex suppositione. Præsertim cùm D. Thomas hîc, & lib. 1. Contra Gentes cap. 80. & seqq. semper rationem aduersariorum infringat. Hi enim ex eo quòd creaturæ cedant in Dei gloriam, inferunt, Deum teneri eligere meliora: D. autem Thomas respondit, Deum nullo modo teneri, quia à creaturis, nec quidem ad melius esse pédet; vnde nullo modo tenetur illas amare. quo nihil clarius. 33 *D. Thomas ait, Deum tantùm ex suppositione necessitari.*

Argumenta contra Granadum. Probatur autem manifestè testimoniis illis sacræ Scripturæ, quibus Deus omnino independens dicitur à creaturis, & in quibus omnia à liberâ ipsius voluntate pendêre dicuntur. Sic totum sapientiæ vndecimum caput hoc declarat. Sic Euangelistæ & Paulus prædicantes Dei misericordiam in eo quòd nobis condonauerit peccata, quòd miserit Filium suum, cùm adhuc inimici essemus, &c. quæ tam sunt clara, vt meritò Vasquez dixerit, de hac veritate à nullo Catholico dubitari. Hoc ipsum Patres omnino testantur. Athanasius libro 3. contra Arrianos, Eusebius Emissenus homil. 6. de Paschate, S. Augustinus lib. 13. de Trinit. cap. 3. & clarissimè cap. 10. Vnde, cùm dixisset, Deum nos potuisse sine incarnatione, per alia media liberare, concludit: *Cuius potestati cuncta æqualiter subiacent*: 34 vbi τὸ *æqualiter* manifestè aduersatur Granado, qui alia media non fuisse in potestate morali Dei asserit; Augustinus verò docet, æquè vnum ac alterú. Item lib. de Agone Christi, stultos dicit eos, qui sapientiam Dei putant non potuisse hominem aliter liberare. Hoc ipsum indicat sępiùs, dum docet, quòd hic homo præ alio saluetur, solùm ex Dei voluntate pendêre, *Quem vult indurat*, &c. In Quæstionibus de veteri Testamento *Ratio Prima è Scriptura, & Patribus.* *Nota testimonia Augustini.*

q. 36.

q.36. pulchrè concludit de Deo: *Si adfuerit, misericors sit; si noluerit, iustus*; vt non Deus magis ad hoc, quàm ad illud teneatur, sed in vtroque inueniat rationem boni. Et Epist. 101. *Habent omnia caussas suas atque rationes rectas & inculpabiles, qua Deus, vel vsitata, vel inusitata operatur.* Nec satisfaciet vllo modo, si dicatur Deo ad hæc omnia concedi potentiam physicam, solùmque negari moralem, non, inquam, satisfiet: nam non aliter dicitur à Deo contrarium potuisse fieri, quàm cadendo à deitate; si enim non fecisset hoc modo, non fuisset Deus. Quæ ergo est illa potentia, quæ non potest reduci ad actum, nisi destruendo ipsam essentiam Dei? Certè hæc est summa necessitas, quæ esse potest, & talem planè D. Dionysius Deo tribuit ad non mentiendum cap. 8. de Diuinis nominib. illis verbis: *A veritate cadere, est à deitate cadere*; sunt formalia verba Granadi, in præsenti materiâ: *Non incarnatum fuisse, a deitate est cadere.* Iam ergo videat quomodo saluâ fide debeat concedi, non aliter Deum post peccatum potuisse non incarnari, quàm potuerit mentiri. certè hoc asserere putaret aliquis hæreticum esse.

Instantia de potentiâ morali reiicitur.

35

Confirmatur Primò. Deus æquè necessitatetur ad creandum, ac ad non mentiendum.

Confirmo & explico: nam mendacium in se physicè nihil habet: eadem enim esset propositio, & sonus physicus istorum verborum, *Petrus currit*, eo non currente; qui esset, currente; ergo physicè benè Deus posset illum sonum producere, si repugnantia moralis non obstaret, illa scilicet, quòd, *si mentiretur, non esset Deus*: nec alia est excogitabilis: atqui, vt ostendimus, eadem est in ordine ad non incarnandum supposito peccato, vel ad nullum mundum creandum, in sententiâ quam impugno: ergo quidquid dicatur de potentiâ illâ physicâ, non satisfit difficultati.

Confirmatur Secundò. Strictè ait, Deum vbique necessitari moraliter ad melius.

Confirmo Secundò: quia contraria sententia ita strictè vult docere, Deum facere semper id quod melius est, vt in materiâ de prædestinatione dicat, melius moraliter fuisse hos numero saluari, ita vt si Deus, vel vnum solum plus saluare decreuisset, vel personam aliquam diuersam ab his, non fuisset Deus. Iam ergo ego dicerem Deo: *Domine, nullas debeo tibi gratias, quòd me ad meliorem statum Religionis vocaueris, vel hæc auxilia dederis: si enim id non fecisses, cecidisses à deitate; magis ergo tibi prouidisti quàm mihi, quia de maiori tu periclitaberis bonitate quàm ego.*

36 quo nihil absurdius dici potest. Præterquam, quòd Deo ita ligare manus, ad eas omnes, vel minimas circumstantias, numerum, speciem, accidentia omnia cuiuslibet creaturæ, est planè contra modum loquendi sacræ Scripturæ, & contra omnem rationem naturalem, dicere: *Deus non fuisset Deus, si vnam arenulam ampliùs, aut minus creasset.*

Ratio Secunda. Deus habet potentiam physicam eligendi minùs bona.

Secundò probatur ratione à priori: quia Deus habet potentiam physicam ad eligenda minùs bona: quod vt omnino certum supponit aduersa sententia, affirmans meritò id esse de fide; ergo non habet Deus eam necessitatem moralem ad eligenda meliora, quam ei posteà tribuit. Probo, quia hæc necessitas moralis est maior quàm physica: est enim talis, vt Deus non esset, si aliter faceret; Deus autem non habet potentiam physicam, vt non sit Deus: ergo neque, vt non faciat meliora, cui annexum est non esse Deum.

Respondet, consequens potest magis necessarium esse, quàm antecedens.

Respondet non esse mirum, si consequens aliquod sit magis necessarium, aut impossibile, quàm sit ipsum antecedens, vnde ait non valere, *Deus non habet potentiam physicam, vt non sit Deus; ergo non habet vt eligat minùs bona, ex quo sequitur Deum non esse.* Sicut, inquit, homo habet potentiam physicam ad non peccandum venialiter; si tamen non peccaret venialiter sine auxilio speciali, sequeretur, eum non esse hominem. Quod etiam metaphysicè repugnat. Sed contrà euidenter, quia ego iam non facio argumentum de antecedente & consequente, sed quasi à definitione ad definitum, vel è contrario, hoc modo, *Non fieri à Deo meliora*, & *Deum non esse*, sunt idem inter se, vel saltem sunt essentialiter connexa; sed Deus non habet potentiam physicam, vt efficiat ne ipse sit; ergo nec vt non fiant meliora. Ecce iam argumentum formatum ab identitate, vel ab essentiali cōnexione duorum, è quo euidenter infertur, eo modo quo vnum repugnat, debere alterum repugnare, quo modo etiam Dionysius arguebat, ad probandum Deum non posse mentiri, quia si mentiretur, caderet à deitate. Hoc etiam modo ipsemet Granadus arguit contra prædeterminantes, aientes, hominem posse resistere prædeterminationi, non tamen posse coniungere cum prædeterminatione carentiam operationis; arguit, inquam, & benè: *Resistere est coniungere, possum resistere, ergo possum coniungere.* quod eisdem terminis huc applicatur.

37

Contrà: Nam ratio hæc secunda est ex essentiali nexu illorum duorum.

Non peccans venialiter, faceret plus quàm moraliter posset.

Ad instantiam illam ex homine, respondeo, ibi esse eamdem difficultatem; vnde si homo sine gratiâ vitaret omnia, non sequeretur illum non esse hominem; sed purè inferretur, illum fecisse quidquid physicè poterat, & plus quàm moraliter poterat.

Quòd si ideò illa conditionalis mutetur, dicatúrque non aliud per eam intendi, quàm esse impossibile Deo moraliter non facere meliora, eo modo quo homini non peccare venialiter, licet si contrarium fieret, non sequeretur Deum non esse; Contrà, quia hoc iam est retractare sententiam. Secundò, quia licet in homine ex difficultate attentionis possit vtcumque explicari impossibilitas moralis simul cum potentiâ physicâ; in Deo certè non est modus explicandi, in quo ea impossibilitas consistat, non quia laboret Deus, nec quia attentio deficiat, nec quia opera externa quasi violentiam Deo inferant, ita vt debeat se superare, & quidem cum difficultate, vt contrarium faciat (quod ipse Granadus fatetur) ergo gratis id asseritur, & inexplicabiliter, solúmque recurrendo ad exemplum illud de peccatis venialibus, quod est satis difficile in se.

38

Nec potest in Deo explicari impossibilitas hæc moralis.

Ratio Tertia. Hæc necessitas minuit dominium Dei.

Tertiò, quia quò maior hæc necessitas in Deo ponitur, magis de dominio & independentiâ eius à creaturis demitur, ergo non est ponenda. Antecedens est certum, quia minùs Dominus est Deus, quò magis est determinatus ad creandum; & quò minùs esse potest sine creaturis, eò magis ab eis pendet. Consequentia verò est euidens, quia Deo debemus tribuere perfectissimum dominium, & independentiam à creaturis, quam sine imperfectione possumus: & cùm aduersarius nec quidem ex suppositione, quòd semel à Deo producta fuerit aliqua creatura, vult concedere, eam non posse à Deo destrui, ne minuatur Dei dominium; mirandum est in præsenti, tam magnam Deo necessitatem in creandum & conseruandum Angelum tribuere. nec satisfacit, si dicat, Deum à quolibet in particulari

culari etiam moraliter esse independentem: nam etiam pendêre sub disiunctione ab hac, vel ab illâ creaturâ, est maxima imperfectio, & contra dominium.

SVBSECTIO II.

Cetera argumenta.

Ratio Quarta contra Granadum. Deus de facto non fecit meliora.

39 QVARTÒ probatur euidenter, quia de facto Deus non fecit meliora, & tamen non desiit esse Deus, ergo Deus nec necessariò, nec sine necessitate semper facit meliora. Consequentia est euidens, antecedens probatur Primò, quia sunt possibiles alij mundi perfectiores & nobiliores, & alij Angeli specie diuersi perfectiores, vt & ipse Granadus fatetur, qui tamen non sunt producti, ergo.

Ait, non teneri ad meliora, in quibus itur in infinitum.

Contrà: Vel nihil, vel hoc etiam probat ipse.

Respondet in his rebus, quæ sunt meliores secundùm numerum, & in quibus abitur in infinitum, non teneri Deum meliora & meliora facere; teneri verò in aliis. Verùm, nî fallor, hæc responsio euidentissimè reiicitur. Primò, quia, vel aduersa argumenta nihil planè probant, vel etiam probant in his rebus: nam ipse ita arguit: *Qui sine vllâ difficultate potest facere ea quæ sunt in alterius maius bonum, etiam extrinsecum, & ea non facit, deprehenditur non amare perfectè illum: ergo si Deus non faceret ea quæ sunt in maiorem honorem Dei, & sine difficultate posset facere, non se perfectè amaret.* Hoc est illius argumentum, quod eodem modo probat de alio meliori mundo & Angelis: nam Deus potuit illos facere sine vllâ difficultate, & essent in maiorem gloriam Dei; ergo Deus tenebatur moraliter eos facere, neque id impeditur eo quòd abeatur, vel non abeatur in infinitum: nam vel potest Deus illud infinitum facere, vel non; si potest, tunc cùm aliunde sit in maiorem gloriam suam, tenebitur moraliter; si non potest facere infinitum, faciat saltem quidquid potest: in hoc enim nulla est repugnantia, vt Deus faciat quidquid potest, & aliunde in maiorem ipsius gloriam. Certum est autem, quòd Deus potuerit facere plures & plures mundos simul, sine vllâ difficultate, & qui essent in maiorem sui gloriam, & tamen eos non fecit, ergo.

40

Etiam illud infinitum, vel quidquid potest ex illo, deberet facere.

Etiam in Angelis itur in infinitum, ergo melius esset esse infinitos.

Idem est de mundis infinitis.

Confirmo euidenter ad hominem: etiam in productione Angelorum perfectiorum & perfectiorum abitur in infinitum, non secùs quàm in productione plurium & plurium mundorum; & tamen per aduersarium, non solùm fuit moraliter melius, Angelum existere, quam nõ existere, sicut dicit, melius est mundus quàm non mundus; sed melius etiam fuit infinitam propè Angelorum multitudinem, quàm duos vel mille existere, ergo eodem planè modo (quidquid sit de itu in infinitum) non solùm melius erit moraliter mundum existere, quàm non existere, sed etiam tot milliones mundorum, quot Angelorum; cùm tam facilè Deus potuerit eos producere, quàm ipsos Angelos.

Deus etiam ad numerum infinitum vnius speciei obligaretur.

Confirmo Secundo: aduersa pars docet, Deum fuisse obligatum, non solùm ad mundum producendum, sed intra hunc ad has specie & numero creaturas, ita vt si vel vnicâ in specie, vel pauciores numero fecisset, non esset Deus. Sic inde arguo, etiam in hac specie vnius

41 animalis perfectioris abitur in infinitum, & tamen Deus non satisfecisset producendo creaturas simpliciter, sed ad numerum etiam talem fuit obligatus: ergo cùm Angeli alij possibiles omnes sint specie diuersi, non satisfaciet Deus producendo vtcumque Angelos, sed debebit omnes, quotquot potest, vel certè, etiamsi non produxisset in hoc mundo tot vespertiliones, & muscas, aut vnum Angelum minùs, adhuc fuisset Deus. quorum vtrumque est contra auctorem, quem impugno.

Item, de facto non vniuit sibi Deus Angelum hypostaticè.

Secundò probo antecedens quarti argumenti: nam de facto non vniuit sibi Deus hypostaticè naturam Angelicam. hoc autem fuisset melius moraliter, & non abiretur in infinitum; ergo non facit Deus meliora. Maior & consequentia sunt certæ; minor autem quoad primam partem, quòd fuisset melius moraliter, est euidens, quia illa vnio esset melior, quàm eius carentia, non secùs ac in homine. Quoad secundam partem probatur etiam euidenter: nam sicut in productione Angelorum, vltra productionem hominum, non abitur in infinitum, vnde etiam productis hominibus tenebatur Deus producere Angelos; ita in vnione hypostaticâ angelicâ, supra vnionem hypostaticam, non abitur in infinitum: sicut enim se habet Angeli substantia ad hominem, ita vnio hypostatica angelica ad vnionem hypostaticam humanam. Quòd si dicas, abiri in infinitum, etiam in productione Angeli respectu hominis; Contrà, cùm hoc non obstante dicas, Deum 52
fuisse moraliter obligatum ad productionem Angeli, etiam ego dicam, fuit obligatus non obstante eo processu in infinitum, ad vnionem hypostaticam angelicam.

Iuxta illum, si Adam non peccasset, incarnatio non fuisset.

Tertiò probo idem antecedens: nam si Adamus non peccasset in sententiâ hac, quàm impugno, Deus non fuisset incarnatus, ergo tunc fecisset quod minùs esset bonum. Probo euidenter, quia incarnatio melior est, quàm non incarnatio in omni statu, & per eam non abitur in infinitum, quia non ago hîc de duabus, aut tribus incarnationibus, sed de vnâ tantùm, sicut de vno mundo, & de vno ordine gratiæ, &c.

Nota inconsequentia.

Circa quæ obserua, valdè mirabile esse, quòd si Adamo non fuisset permissum cadere in peccatum, & consequenter si non peccasset de facto, Deus non fuisset Deus in sententiâ hac; & tamen in eâ doctrinâ & discurritur de eo casu conditionali, & asseritur, Deum tunc debuisse non incarnari: rogo enim quomodo tunc, si non fuisset Deus, fuisset obligatus ad incarnandum, aut non incarnandum? numquid aliquis quando non existit, obligatur moraliter facere aliquid, aut non facere? Neque hîc potest responderi, quòd physicè Deus potuerit non velle incarnari, ideóque illa conditio existere queat physicè. hoc dici nequit: nam ostendi iam ex aduersâ sententiâ id ita fatente (quidquid sit de eâ potentiâ physicâ) Deum nullo modo futurum Deum, si Adam non peccasset, habet ergo adhuc locum mea admiratio, quomodo Deus tunc non existens, fuisset capax obligationis.

Etiam non peccante Adamo melior fuisset incarnatio.

43 Meliùs fortè dici poterat, etiam à Theologis aliquando disputari de casibus repugnantibus, iuxta dicta suprà de sententiâ mediâ sub impossibili conditione: ita etiam hîc disputari quid Deus faceret, si in eo casu existeret; sed hoc ipsum est improbabile dicere, Deum non futurum Deum, si Adamus non peccasset. ostendi insuper in eo casu potiùs futuram incarnationem: quia etiam tunc esset melior, & non abiretur in infinitum.

Quartò & efficaciùs idem antecedens probatur:

Melius esset, non esse peccatum, & tamen id Deus adeò permisit.

batur: quia melius est moraliter non esse peccatum, quod est infinita propè Dei offensa, quàm illud esse; & tamen Deus cùm potuisset sine vllâ difficultate impedire tam graue malum contra se, & quod ipsi infinitè ferè displicet, non tamen ideo censetur se minùs amare, etsi non impediat illud: ergo multò minùs censendus est se minùs amans, eò quòd non faciat aliqua positiua bona maiora. Consequentia est euidens, quia moraliter est eligibilior carentia peccati, quàm omnia alia bona positiua. Respondebit proculdubio, peccatum permitti ad ostensionem iustitiæ & misericordiæ Dei, ideò

44 esse melius id permittere quam impedire. Sed hoc commune refugium facillimè præcluditur Primò, quidquid sit de maiori illâ manifestatione iustitiæ, de quâ statim; certè maius malum Dei est, licet extrinsecum, vnicum solum peccatum mortale, quàm sit bonum extrinsecum Dei, cognitio nostra de eius misericordiâ, quæ est manifestatio iustitiæ; imò quàm sint omnia bona nostra opera supernaturalia, etiam in gratiâ facta: vnde magis displicet in peccato, quam sibi complaceat in hac cognitione & operibus, quæ ideò non sunt æqualis satisfactio pro mortali: imò nec propter omnia bona nostra opera debebat Deus permittere mortale.

Vnum mortale plus displicet Deo, quàm omnia nostra merita placeant.

Vrgeo id efficaciter: Ea manifestatio non est aliud, quàm quòd nos noscamus, eum esse misericordem & iustum, &c. atqui nullo existente peccato, per scientiam infusam possemus id cognoscere, & quidem tam benè quàm iam: Christus enim nullum habens peccatum, cognoscendo Deum posse permittere peccatum, & potuisse eius humanitatem sine vnione relinquere, imò & in peccatum labi, tam benè Dei iustitiam & misericordiam noscit ac ponderat, quàm si actu fuisset lapsus; sicut Angeli noscentes, se esse incapaces febris, tam benè id noscunt, quando nullus est morbus, quàm quando in mundo est febris: ergo debuisset Deus non permittere vllum peccatum, ne tantum ipsius malum existeret. Vt autem constaret de eius misericordiâ & iustitiâ, debebat infundere omnibus eam cognitionem supernaturalem, abstrahentem à sensibus: sicut, quia ordo gratiæ est melior, & in maiorem Dei gloriam, etiamsi sit quid supernaturale, Deus moraliter debuit nos ad hunc ordinem eleuare, iuxta aduersa principia.

Sine permissione peccati æquè Deus iustus, & misericors cognosci potuit.

Ratio Quinta. Videtur tolli libertas gratiæ.

Quintò sic argumentor ex doctrinâ oppositâ docente, Christi humanitatem esse inter omnes possibiles perfectissimam, ideoque Deum fuisse moraliter obligatum ad eam assumendam, & non aliam. Item animam beatissimæ Virginis inter omnes fœminas esse perfectissimam, debuisseque eam assumi ad dignitatem matris, quia Deus moraliter tenetur maius beneficium

45 gratiæ facere meliori naturæ physicæ, ita vt, si id non faceret, non esset Deus. Hoc autem certè ex terminis videtur esse contra libertatem gratiæ. Sed, hoc omisso, vlteriùs pergo. Ipse dicit, Luciferi naturam inter Angelos omnes creatos esse nobilissimam. Iam hîc sic arguo, Ergo erat melius moraliter, non permittere illum cadere in peccatum, sed eum facere principem in cælo Angelorum; & tamen Deus id non fecit, ergo nō facit de facto meliora. Probo minorem, quia, si est melius moraliter, nobilissimam creaturam inter humanas, non permittere cadere in peccatum, sed eam facere caput aliorum; ergo eodem modo erit melius moraliter, perfectissimam inter Angelos non permittere cadere in peccatum, sed eam facere caput aliorum. Neque hîc potest assignari vlla diuersitas, nisi recurrendo ad congruentias, nescio quas; & certè congruentiæ potuissent inueniri, vt infimam physicè naturam eleuasset ad vnionem.

Sic moraliter melius fuisset non permittere casum Luciferi.

Adam post Christum est perfectissimus homo, nec tamen præseruatus est.

Confirmo Primò: humanitas Adami, in sententiâ contrariâ, post Christum est perfectissima, ergo debuit ei Deus in genere gratiæ facere maius bonum quàm aliis; quod tamen non fecit: nam homini, quem non permisit labi in peccatum mortale actuale, fecit maius bonum quàm Adamo, qui cecidit in grauissimum peccatum; corruit ergo iam ista taxatio & determinatio naturæ & gratiæ. Confirmo Secundò: non semper sunt sanctiores, qui sunt nobilioris naturæ, ergo.

Ait, post originale ius amissum esse, ne nobilior à Deo sanctior fieret.

Contrà: Originale in omnibus æquale, non obstat.

Respondet huic vltimæ confirmationi, omnes homines per peccatum originale amisisse ius quod habebant, vt iuxta nobiliorem naturam Deus eos faceret sanctiores, ideoque Deum de facto non attendere eam perfectionem maiorem. Sed contrà euidentissimè, quia in peccato originali omnes sunt æquales, aliunde verò in naturâ inæquales; ergo si, stantibus naturis sine peccato, debuisset in gratiâ præferri qui est nobilior, etiam debebit post peccatum; quia hoc non tollit eam inæqualitatem: inæqualibus enim si æqualia addantur, semper manent inæquales. 46

Summis Angelis efficax gratia danda fuisset.

Contrà Secundò, Ergo in Angelis, antequam caderent in peccatum, debebat Deus conferre his maiora auxilia gratiæ, qui nobiliotis sunt naturæ præ aliis, quia tunc non amiserant illud ius per aliquod originale: ergo debebat superioribus Angelis concedere auxilia efficacia; quia vt efficacia sunt maximum beneficium in genere gratiæ; ergo non debebat vllus ex superioribus permitti labi in peccatum; quod tamen non ita factum est, imò in sententiâ aduersâ nobilissimus inter omnes grauissimè omnium cecidit, ergo Deus non facit de facto meliora.

Ratio Sexta. Mundus non iste, nec alius melior esse posset.

Sextò argumentor, quia, vt suprà tetigi, hæc sententia vult in omnibus rebus inuenire maiorem rationem boni, vt si vel vnicam formicam minùs produxisset Deus, quàm quæ sunt de facto, non fuisset Deus; si vnicam arenulam minùs, aut vnicum indiuisibile aëris, & loco illius alterum aquæ addidisset: ita enim istum mundum dicunt esse perfectum, vt melior esse non potuerit: imò nec tam bonus vllo modo, quàm iam sit. Vnde inferunt, Deum casu quo hunc mundum producere voluisset, non potuisse aliter, moraliter loquendo, eum producere. Hæc autem omnia quis non dicat esse absurda, & suprà modum minuentia Dei libertatem? Nunc ampliùs rogo, an nomine huius 47 mundi non solùm comprehendant cælum & terram & elementa, sed omnia etiam indiuidua? In hoc autem sensu idem est, ac dicere, *Ex suppositione quòd Deus hæc indiuidua creauerit, non potuit hæc non creasse.* Quæ est propositio verissima, sed parum ad rem; an verò nomine mundi comprehendant solum cælum & terram & elementa (vt verè solùm debet comprehendi, ne fiat ridicula quæstio) ornatus autem mundi à mundo distinguatur; certè in hoc sensu falsissimum est, Deum non potuisse in hoc mundo meliora facere. Ipsa enim aduersa pars admittit possibilia bruta, aues, quadrupedia, &c.

multò perfectiora quàm ea quæ iam sunt: ergo potuit Deus loco vespertilionum aut murium, aut, si vis, etiam leonum, alia animalia ex illis possibilibus perfectioribus producere, & tunc hic mundus fuisset perfectior quàm iam sit; & tamen Deus id non fecit, ergo non semper facit meliora.

Meliùs dicerent, quòd eatur in infinitum, & sic Deum non teneri ad meliora.

Meliùs potuissent hîc fugere tot labyrinthos, & fateri, Deum potuisse hunc mundum perfectiùs ornasse, non tamen debuisse; quia hoc pertinet ad ea, in quibus abitur in infinitum, vt suprà dixerant de aliis Angelis diuersis. Sed in hoc sensu etiam sunt à nobis refutati, & ex eo saltem euinceretur, Deum teneri moraliter ad aliquas quascumque creaturas, nam in cæteris iam abiretur in infinitum.

48 *Ratio Septima, ad hominem. Si actus liber Deo nihil det intrinsecum, non possunt explicare qui Deus internè plus gaudeat de existente incarnatione.*

Tandem, omissis aliis argumentis, quæ contra hanc sententiam fieri possent, ad hominem in principiis aduersis eã sic reiicio. Cùm enim actus liberos Dei ipsi ita explicent, vt Deus habeat volitionem producendi, & non producendi mundum; & gaudium de mundo, & simul gaudium de carentiâ mundi; & hi actus necessariò existant in Deo, nihil autem intrinsecum re, aut virtute, aut æquiualenter addat actus liber, nisi ipsam existentiam creaturæ; non possunt ipsi vllo modo explicare, in quo sit maius Dei gaudium & voluptas de incarnatione existente; cùm siue hæc existat, siue non, Deus semper habeat intrinsecum gaudium de carentiâ, & intrinsecum de existentiâ; & intrinsecam volitionem de productione incarnationis, & volitionem etiam efficacem de non productione; vnde ergo prouenit illa necessitas producendi incarnationem, & in quo consistit?

Hæc contra hanc sententiam abundè sufficiant: diutiùs in eã impugnandâ hæsi, quia est valdè lubrica, & videtur fidem concernere; nollem autem alicui arrideret.

SECTIO III.

De laudabilitate volitionis diuinæ.

49 *Status quæstionis.*

PAVCI ex professo hanc difficultatem tractarunt, eam tamen aliqui recentiores obiter tetigère. Punctum illius in eo consistit, quòd, cùm actus Dei omnes æqualiter sint boni in se, nullã habere Deus videtur libertatem ad benè operandum, & non operandum, & consequenter laudabilitatem nullam: si enim quis ex nobis non haberet libertatem ad operandum benè, & non operandum, non esset laude dignus, etiamsi efficeret opus ex se valdè perfectum.

SVBSECTIO I.

Quædam sententia reiecta.

Recentiores aiunt, libertati meritoriæ sat esse indifferentiam ad indiuidua: explicatur in Christo.

RECENTIORES nonnulli agentes de libertate Christi Domini, dixere dari libertatem ad meritum sufficientem, eo ipso quòd quis sit indifferens ad hunc, vel ad illum actum, specie vel numero differentem, etiamsi omnes illi actus sint inter se omnino æquales. Vnde licet Christus fuerit determinatus ad acceptandam mortem, quia tamen fuit indifferens, vt hoc numero actu, aut illo diuerso, illam acceptaret, fuit sufficienter liber ad meritum, non minùs quàm si potuisset eam non acceptare. Fundamentum est, quia tunc ille actus totus est ita liber, vt potuerit non esse, ergo totus est meritorius, non secùs ac si non esset Christus vllo modo determinatus, quia determinatio ad alium, casu quo hunc omittam, non cogit me ad hunc vllo modo, ergo non aufert huic suam libertatem & valorem. Ita ferè P. Vasquez 3. part. disp. 4. cap. 5. explicat libertatem Christi Domini in ordine ad meritum, quo etiam facilè explicatur libertas moralis Dei: licet enim tam bona sit eius volitio de non creando mundo, quàm volitio de creatione mundi, & necessariò vnam ex illis debeat habere, ac consequenter sit necessitatus ad æquè bonam volitionem; nihilominùs tamen, quia vtrumque sub disiunctione potest omittere, absolutè est liber moraliter ac dignus laude.

Sic explicatur libertas moralis Dei.

Suppositio pro oppugnatione.

Doctrinam, cui hæc solutio innititur, fusè reieci in materiâ de actibus liberis, ostendens actum in secundo instanti, quo liberè cõseruatur, non minùs de nouo mereri aut demereri, quàm si fuisset alius actus distinctus: quia in genere moris est, dare Deo duobus instantibus distinctis eumdem numero actum, ac vno instanti dare vnum, altero verò instanti alium, omnino priori similem: sicut idem omnino est, habere indiuiduum visionis A per decem instantia, ac in quolibet instanti habere aliam visionem distinctam, omnino tamen illi indiuiduo A similem & æqualem: quod ex terminis videtur esse primum principium.

Oppugnatur sententia.

Hinc infero è contrario, si quis sit liber ad eligendum hoc indiuiduum præ alio, necessariò tamen debeat vnum ex illis duobus eligere, tunc enim in genere moris in ordine ad meritum & laudabilitatem tam esse necessitatum, quàm si omnino determinatus esset ad vnum in particulari; sicut qui esset necessitatus ad dandum vnum è duobus aureis omnino eiusdem valoris, tam non est laudabilis dando vnum præ alio, quàm si omnino ad vnũ fuisset necessitatus. Ideò pauper accipiẽs ab eo aureum, tam paucas gratias pro eâ libertate eligendi tenetur illi agere, quàm si non potuisset eligere; & ipse tam parum potest gloriari, quòd det de suo, quàm si in particulari ad hunc numero aureum fuisset determinatus; poterit quidem dicere, Hoc à me feci, quòd dederim hunc, cùm potuissem eum non dare; at quilibet prudens replicabit, Sed quid hoc? numquid si hunc non dedisses, non debebas omnino alterum & æqualem dare: quid ergo de tuo fecisti? Certè hæc res est mihi ita euidens, vt putem, hominem prudenter res morales considerantem, nec vel dubitare posse de hac veritate.

Necessitatus eligere vnum è paribus, non est liber meritoriè. 51

Respondet P. Herize, respici honestatem indiuidualem.

Respondebis cum P. Herize, Si ille, qui se determinat, respiciat ad honestatẽ indiuidualem, sine dubio merebitur: habet enim non solum physicam libertatem, sed etiam moralem, ergo habebit aliquod meritum. Verùm hæc euasio facilè præcluditur, Primò, quia ego non dico, illum non habere libertatem ad res morales, sed non habere moraliter libertatem: nam eo ipso quòd vna res æquè bona sit, ac altera, moraliter est idem teneri ad vnam sub disiunctione, quàm ad vnam in particulari. Quod autem dicitur, illum operari attendendo ad indiuiduationem moralem; nec benè, nec consequenter dicitur. Non benè; quia siue attendat, siue non, cùm non habeat libertatem ad omittendum, nisi dando aliud omninò simile, tam non meretur, quàm qui attendens ad moralem honestatem operaretur, carens tamen omni libertate. Non dicitur consequenter, quia hoc sensu nõ solùm ad indiuiduationem, sed etiam ad speciem respicere poterat, quia etiam tota species

Contrà: Esset ad res morales non moraliter liber.

52 *Nec iuuat eum liberè attendere ad indiuiduationem moralem.*

species illius actus honesta est, & tota poterat omitti, quia tota est distincta ab altero actu. Tertiò, quia quomodo potest indiuiduationem attendere, vt operetur moraliter, cùm non faciat quid plus, quam si eam omitteret?

Respondet Secundò.

Dices fortè Secundo, Deus in obsequiis nostris non attendit suam vtilitatem, sed bonitatem operis, & libertatem eius; quæ duo in eo casu reperiuntur, ergo etiam tunc ille merebitur eligendo. Sed contrà euidenter, quia iam ostendi, ibi non esse libertatem moralem, sed physicam. Certè rationes omnes, quæ probant actum supernaturalem amoris v. g. nō esse meritorium, nec laudabilem moraliter, si fiat sine vllâ libertate, probant eodem modo, nec esse laudabilem, nec meritorium, quando, licet ille numero physicè potuit omitti, debuit tamen necessariò alius loco illius omnino tamē similis fieri. Libertas enim ideò requiritur, vt quasi spontaneè, non coactè, gratiosè & liberaliter homo actionem illam exerceat, & gloriari possit quodammodò, quòd potens efficere non effecerit, Iuxta illud Ecclesiastici 31. *Qui potuit transgredi, & non est transgressus; quis est hic, & laudabimus eum?* At omnes hæ rationes conuincunt eodem modo, eam libertatem physicam nō sufficere, numquid spontaneè, non coactè, se quis offeret morti; & gloriari potest, quòd potens non mori, mortem oppetierit, eò quòd cùm debuerit vno ex duobus omnino æqualibus gladiis decollari, petierit, aut potuerit eligere vnum præ alio. Quis erit tam iniquus rerum æstimator, qui, si in liberè oppetendâ vel quærendâ morte laudabilitas reperiatur, illum tunc temporis laudabilem dixerit, & voluntariè mortuum?

Contrà: Nam physica hic tantùm est libertas.

53

Neoterici aiunt, hic meritum, non laudem deesse.

Recentiores quidam cùm benè docuissent, non posse dari meritum aut demeritum, cum solâ eâ libertate physicâ, ad eligendum inter indiuidua omnino similia; addunt tamen, eam libertatem sufficere, vt quis sit laude & vituperio dignus: nam laus & vituperium sunt proprietates bonitatis aut malitiæ moralis: eò enim quòd actio sit moraliter bona, iam est digna laude, & eo ipso quòd sit moraliter mala, iam est vituperio digna. Quod confirmant ex Aristotele lib. 1. Magnorum Moralium cap. 19. vbi hæc habet: *Nos probos improbos esse laudes & vituperationes testantur: virtutem namque laus, vitium verò vituperatio consequitur.* Quod ipsum aliis in locis, inquiunt, docet Aristoteles.

Laus vt passio sequitur à bonitate morali.

54 Hæc verò doctrina multum habet de voce, & quidem nec sibi est constans. De voce, quia tribuit eam laudabilitatem, nec facilè poterit explicare, quid ea sit, nisi solùm quòd dicatur benè fecisse. Sed, hoc omisso, clarè probo non esse eam doctrinam sibi cohærentem. Nam hi auctores probantes, hominem omnino determinatum ad vnum è duobus æqualibus obiectis malis, non peccare eligendo vnum præ alio, sic arguunt: *Dic mihi, quid ille homo debuit facere, vt non peccaret? Dices, vtrumque actum omittere. Sed contra, quia ad impossibile nemo tenetur: ergo ille non peccauit.* Hæc benè ab his auctoribus, quæ retorqueo iam contra illos. Quid iste homo debuit facere, vt non vituperaretur? omittere vtrumque? At hoc non potest; ad impossibile autem nemo tenetur, nec vllus vituperatur, quòd non fecerit impossibilia; ergo eo ipso quòd in eo casu non fuit culpabilis, non fuit etiam vituperabilis, ob eamdem planè rationem.

Contrà: Nam & ipsi aiunt, coactū ad vnum è paribus peccaminosis non peccare.

Ratio à priori huius est, quia laudabilitas moralis non distinguitur à dignitate ad præmium, in personâ alioqui capaci: si enim meretur laudem, iam ibi includitur meritum & præmium: ipsa enim laus est præmium, sicut sine dubio vituperium est pœna. Et propterea Ecclesiasticus, cùm suprà dixisset, *Quis est hic, & laudabimus eum?* attende, eum loqui de laude; certè rationem reddidit, *Quia potuit transgredi, & non est transgressus*, vbi sine dubio libertas ad meritum exigitur: si enim non potuisset absolutè nisi implere hoc vel illo omnino æquali actu, nec simpliciter dictus fuisset, *Potuit transgredi, nec fecisse mirabilia*; nec, *Quis est hic, & laudabimus eum?* Ex terminis videtur notum, non posse illum laudari, qui non potuit minùs facere; nec illum reprehendi, qui quantum potuit, fecit. nec potest illi iustè quisquam obiicere, Cur hoc fecisti? debebas aliter facere. Et hîc possum ego contra hos auctores maiori iure dicere, eos præter, aut potiùs contra, omnium Theologorum ac Philosophorum mentem dixisse, posse illum vituperari & reprehendi, cui non potest vllus dicere, nec quidem ipse Deus, *Non debebas hoc facere*; aut eum, qui non potest vllo modo puniri, posse reprehendi. quod ex terminis videtur per se notum; vnde ruit manifestè ea distinctio, inter dignitatem ad laudem, & dignitatem ad meritum.

Ratio à priori, moralis laudabilitas est ipsa dignitas ad præmium.

55

Laudabilis non est, qui non potuit minùs facere.

Ad argumentum oppositum facilè respondetur in eo peti principium: supponit enim, actionem esse malam moraliter, vbi sola est ea libertas physica; inde infert dignitatem ad vituperium. Probatum autem est à me euidenter, illum, qui nullam penitus meretur pœnam, cui nec potest dici, Cur ita fecisti, non esse malum moraliter. Nec explicari vmquam poterit, cur sit malus in genere moris, qui furatur vnum ducatum, cùm non potuerit non furari vnum è duobus ducatis; ille verò qui furatur vnum, ad quem determinatus fuit, non sit malus moraliter; certè vel cæcus videbit, eamdem ibi esse rationem. Hinc constat, Aristotelem non adduci ad rem: tum quia adducitur supponendo iam malitiam, aut bonitatem moralem, quam nos ibi negamus; tum quia loquitur Aristoteles de probitate aut improbitate, quæ sine dubio faciunt ad præmium aut pœnam; loquitur enim de eâ, quæ existit de facto: non datur autem de facto ille casus metaphysicus, vt simus liberi ad hoc vel illud æquale indiuiduum, necessitati tamen ad speciem; quid ergo Aristoteles ad hæc obtruditur?

Ad fundamentum neotericorum:

petunt principium:

Aristotelem impertinenter citant.

56

Hinc Primò infero, non solùm quando libertas non est, nisi inter duos actus omnino similes, & eiusdem speciei; sed etiam si sint diuersæ speciei, æqualis tamen valoris, idem esse dicendum: quæ enim dixi hucusque, non ex similitudine duorum indiuiduorum, sed ex æquali æstimatione desumuntur. Idem enim est quoad æstimationem moralem, obsequia & dona esse omnino similia, ac esse omnino æqualia & grata, licet diuersa.

Hinc Primò, Id ni est in actibus specie diuersis, sed vnius valoris.

Secundò infero, si actus ad quos quis sub distinctione est determinatus, sint inæquales, & eligat maiorem & perfectiorem, operari laudabiliter; & si sit persona capax meriti, etiam meritoriè: nam operatio illa secundùm excessum, quē habet, est omnino libera; quia neque ad id tenebatur in particulari, neque æquiualenter, ergo

Hinc Secundò. Obligatus disiunctiuè ad vnum inæqualium, meliore meretur eligendo.

ergo secundùm illum excessum illa operatio erit meritoria. Notanter dixi, *secundùm excessum*, quia quatenus ille actus conuenit cum alio, seu æquiualet illi, non est meritorius: v. g. esset quis necessitatus sub disiunctione ad actum amoris Dei, vel ad actum humilitatis, amor Dei
57 meretur laudabilitatem & præmiũ duplo maius quàm actus humilitatis, v. g. vt octo; si eliciat actum amoris, non merebitur præmium vt octo, sed vt quatuor, quia ad solum illum excessum fuit moraliter liber, vt dixi; ergo solus ille excessus est moraliter laudabilis & meritorius.

Hinc Tertiò, Aduersarij non possunt explicare moralem Dei libertatem.

Vnde tandem concludo, cùm hi auctores supponant, omnes actus Dei esse æquè perfectos, & Deum necessariò teneri vel ad hos, vel ad illos; non posse vllo modo explicari ab eis libertatem moralem Dei, in ordine ad laudabilitatẽ moralem. Posset tamen ex dictis aliquis sic discurrere: Saltem tunc quis laudabiliter operatur, quando ex duobus actibus inæqualibus, ad quos est determinatus, eligit meliorem moraliter: ergo cùm Deus, licet sit determinatus ad hunc vel illum actum bonum, habeat tamen indifferentiam, vt inter inæquales eligat, operabitur laudabiliter moraliter, habendo meliorem præ minùs bono.

Instantia.

Contra eam Prima difficultas.

Duæ contra hoc possunt obiici difficultates. Vna est, omnes actus Dei æqualiter esse bonos, ideóque falsum in responsione supponi; sed huic difficultati paulò pòst ex professo satisfiet.

Secunda difficultas, Deũ posse habere actum non laudabilem.

Grauiùs ergo Secundò obiicitur; ex hac doctrinâ sequi, posse contingere vt Deus in aliquo casu non operetur laudabiliter; si v. g. eligeret actum infimum, quem potest habere, hoc autem videtur absurdum. Responderet quis, cùm Deus possit minùs & minùs perfectos actus elicere, non posse illum infimum omnium elicere, ideóque repugnare, vt eliciat aliquem, qui non sit laudabilis moraliter. Hæc solutio reiecta est à me in simili sæpè, dum ostendi, posse Deum producere creaturam omnium perfectissimam,
58 etiam infimam, & ampliùs ostendã infrà disp. 39. de Potentiâ Dei à num. 10. communi illo argumẽto. *Deus potest facere supremum, quod potest*: quæ est propositio identica, ideóque nimis vera, faciat ergo hoc: possibili enim posito in actu, nullum sequitur inconueniens, ergo eo posito non poterit perfectiorem creare. Hoc ipsum in præsenti sic vrgeo: Deus fuit liber, vt faceret aut haberet ab æterno infimum actum, quem habere potuit. est enim identica propositio, *Potuit infimum, quem potuit*. Demus ergo pro suâ libertate se determinasse, nullum inde sequitur absurdum; ergo potuit Deus habere infimum actum ex omnibus, quos potuit, ergo tunc caruisset omni laudabilitate morali.

Deus vt summum sic infimum facere potest.

Secundò, contra eam solutionem sic arguo, Si actus liberi Dei sunt inæquales inter se, hoc solùm habent ex creatorum obiectorum inæqualitate; poterit ergo Deus sine vllo processu in infinitum habere actus omnium infimos, si v. g. nihil voluisset creare: tunc enim habuisset pro obiecto infimum omnium, id est, carentiam rerum omnium quæ sunt infimum quod esse potest: excepto enim peccato, quod numquam Deus amat, infimum est pura negatio; vnde in talibus actibus non habet Deus infimum & infimum in infinitum, licet respectiuè ad ipsa obiecta positiua, possit vnum alio perfectius producere sine fine, & similiter è contrario vnum alio imperfectius, ergo potest Deus esse sine actu moraliter laudabili.

Velle nihil creare esset infimus actus.

SVBSECTIO II.

Deciditur quæstio.

PRo huius difficultatis solutione, DICO PRIMÒ; Deus ex defectu libertatis moralis, potest habere tales actus, quibus si per impossibile esset alius Deus superior, apud quem deberet aliquid promereri, nihil prorsus mereretur. Hanc probo manifestè. Primò autem ostendo, in eâ nullum esse absurdum: nã, sicut amor de seipso, etiamsi perfectissimus sit, quia tamen nõ est liber, non habet eam laudabilitatem moralem, quæ ad præmiũ requiritur, nec in hoc est vllum absurdum; ita similiter dico, si se determinaret ad infimos actus circa creaturas, quas potest habere, licet illi essent physicè perfectissimi, quia tamen non prodirent ita liberè à Deo, vt (dicamus hoc modo) posset gloriari se plus fecisse quàm debuerit, non possent esse capaces eius laudis moralis. Neque in hoc est vlla prorsus difficultas. Quo posito, suadetur conclusio, quia Deus non fecisset tunc moraliter plus quàm teneretur physicè, quia non potuit minùs perfectas creaturas, poterat autem perfectiores; ergo ex defectu libertatis non habuisset laudabilitatem moralem, & id fortè cõtingeret casu, quo nullam voluisset creaturam producere, ob dicta præcedenti numero. 59

Conclusio Prima. Deus hic sub maiori Deo posset nihil mereri:

nam si infimum facit, non facit plus moraliter quàm physicè possit.

SECVNDA CONCLVSIO. Quoad hoc eadem est ratio, si omnes actus Dei etiam de inæqualibus obiectis sint ratione nostrâ omninò æquales: tunc enim siue hunc, siue illum haberet, sẽper careret eâ laudabilitate morali, quia non fecit plus quàm debuerit, iuxta dicta suprà, vbi ostendi, libertatem inter æqualia non sufficere ad meritum. Vnde, siue perfectissimam creaturam produxisset, siue nullam; non haberet eam laudabilitatem, quæ requiritur ad meritum, quæque formaliter in ipsis actibus consistit, tunc enim non habuit perfectiorem actum, quàm debuerit habere. 60

Conclusio Secunda. Idem esset, si Dei actus ratione nostrâ æquales essent.

Respondebis, Laudabilitas actuum desumitur ab obiecto, ergo si Deus produxit nobilius obiectum quàm teneretur, etiamsi actus non fuerit melior, adhuc erit laudabilis moraliter.

Refutatur aduersarij responsio.

Hæc responsio facilè reiicitur: nam laudabilitas actus tunc sumitur ex obiecto; quando ex obiecto refunditur bonitas in actum; quando autem non refunditur, nec actus fit laudabilis. v. g. demus, duos actus meos charitatis in se esse æquè gratos Deo, licet habeant inæqualia obiecta, quia vel ex obiectis non deriuatur specialis bonitas; vel si deriuatur, compensatur ille excessus melioris obiecti ex aliis capitibus, v. g. ex intensione, ex libertate maiori; certè tunc non magis mererer actum illum habentem melius obiectum quàm per alterum, & consequenter libertas inter eos duos actus non magis iuuaret tunc ad meritum, quàm si haberent idem omnino obiectum: ergo cùm actus diuini, vt iam supponimus, æquè sint boni & perfecti moraliter, siue hoc, siue illud obiectum habeant; non potest ob excessum in obiectis habere laudabilitatem moralem vnus præ altero: ergo libertas ad eligendum inter illos, non sufficiet ad laudabilitatem moralem, magis quàm si ad illum esset omnino necessitas in particulari. Ratio à priori huius impugnationis est, quia 61

Laudabilitas non sumitur ex obiecto, nisi inde bonitas in actum refundatur.

Ratio à priori: nam obiecta non sunt formaliter meritoria.

quia obiecta in se non sunt formaliter meritoria, aut laudabilia; id enim solis actibus liberis conuenit: ergo si hi in se sunt æquales, licet obiecta sint inæqualia, laudabilitas eadem erit, & consequenter dignitas ad meritum.

Conclusio Tertia. Actus Dei ex obiecto nobis meliore fit laudabilis.

TERTIA CONCLVSIO. Respectu nostri, vt nos scilicet Deo gratias tanquam largissimo donatori agamus, ipsumque laudemus, non debet considerari bonitas actus diuini secundùm quod à se habet, sed ratione obiecti nobis melioris: in ordine enim ad me æquè melior est actus, quo dat mihi gratiam, illo, quo eam non daret, ac si simpliciter excederet actus actum, sicut gratia excedit nō gratiam: ergo quòd Deus non possit non habere actus æquè bonos, per accidens se habet in ordine ad me: quia siue per æquè bonos, siue alio modo, potest non mihi dare ea bona quæ iam dat; ea autem non datio tam mihi esset mala, ac si per actum etiam malum à Deo prouenirer. Iuxta hanc conclusionem, quò plura nobis Deus dat, eò laudabilior est à nobis: si autem produxisset, tunc etiam sine dubio hæc laudabilitas nulla esset, non solùm, quia non essemus nos qui laudaremus, sed quia nec ex parte Dei esset aliquid laudem petens.

Conclusio Quarta. Actus Dei inæquales ex obiectis inæqualibus, etiam moraliter laudabiles sunt.

VLTIMA CONCLVSIO. Si actus Dei sint inæquales ex obiectis inæqualibus, Deus de facto moraliter, & simpliciter ita liberè operatus est, vt omnem laudem mereatur simpliciter, nec solùm à nobis quibus benefecit: & ex hoc capite habuit etiam capacitatem ad meritum, si aliunde ei non repugnaret. Probatur ex dictis, quia quando quis inter inæqualia, ad quæ sub distinctione est necessitatus, non eligit infimū, sed vnum ex melioribus; tunc simpliciter operatur moraliter laudabiliter: atqui hoc de facto Deus fecit, volendo in genere motis obiecta non infima, sed ipsa positiua, & valdè perfecta, & consequenter habendo actus infimos, sed perfectioribus, quos potuit. quod ipsum haberet locum, licet infimas creaturas produxisset; poterat enim adhuc habere actus minùs perfectos, nihil penitus creando; ergo operatus est laudabiliter in genere motis, etiamsi non habuerit summum actum, quem potuit; ideoque licet non mereatur in eo genere tantam laudem, quantam potuisset mereri, efficiendo alia multò perfectiora, quæ tamen non fecit, meretur tamen aliquam. quod ampliùs ex sect. sequ. declarabitur.

62 *Sic Deus de facto elegit non infima moraliter.*

SECTIO IV.

An actus Dei sint inæquales inter se ratione nostrâ ob inæqualitatem obiectorum.

DIFFICVLTAS hæc est communis, & actibus intellectus inter se, & voluntatis inter se comparatis, habétque locum in necessariis, & in liberis; de quâ pauci ex professo tractant, obiter tamen multi suam sententiam dicunt. Est ergo quæstio, si loquamur de actibus necessariò existentibus in Deo, non quidem, an cognitio de se ipso, aut de Angelo v. g. & complacentiâ in illis, sit realiter perfectior, quàm cognitio de formicâ, & complacentia in illâ: cùm enim illi duo actus realiter inter se identificentur, ideóque realiter non sit vnus & alter, quidquid perfectionis habet vnus, habet alter, nec potest esse excessus, aut excedens, quia nulla est distinctio realis. Quærimus ergo, an ratione nostrâ, diuidendo eum actum in duos, quorum vnus respiciat Deum, alter verò respiciat formicam; illi sic ratione nostrâ diuisi, sint inter se omnino æquales, an verò sit perfectior ille qui ad Deum terminatur, ita vt, si per impossibile illi duo amores distinguerentur realiter, esset perfectior realiter in se ille qui ad Deum, quàm ille qui ad formicam terminatur, an verò tunc manerent æquales?

63 *Proponitur status quæstionis.*

An actus Dei ratione nostrâ diuisi vt sic, sint inæquales ex obiectis.

SVBSECTIO I.

Quid de actibus necessariis.

VIDENTVR communiter Doctores sentire, illos esse omnino æquales, etiam ratione nostrâ. Quorum argumenta hæc possunt esse. Primum, quilibet actus Dei, eò quòd sit Dei, est infinitè perfectus in genere entis, ergo non potest actus vllus maiorem habere perfectionem, quia infinita perfectio ea est, quâ non potest alia maior nec quidem excogitari, multò minùs re ipsâ esse.

Communis sententia ait esse æquales etiam ratione. Primò, quia quisque est ens infinitè perfectum.

64 Secundò possunt arguere, Actus Dei sunt independentes à creaturis, vel quia nullum transcendentalem ordinem ad illas dicunt, vel quia saltem non caussantur ab illis creaturis; ergo non possunt accipere perfectionem vllam ab illis, ergo quia obiectum est magis, aut minùs perfectum, non ideò refundet maiorem vel minorem perfectionem in actus diuinos, erunt ergo omnes actus Dei ratione nostrâ æquales.

Secundò, quia sunt omnino independentes à creaturis.

Arbitror tamen, eos actus omnino esse inæquales, ac infinities perfectiorem illum qui versatur circa Deum, illo qui versatur circa formicam, & sic proportione seruatâ de ceteris obiectis inæqualibus. Probo autem, meo iudicio, euidenter hanc conclusionem: nam ex genere suo perfectius est noscere ac respicere Deum, quàm noscere seu respicere formicam; quod à nemine negari potest: sicut etiam perfectius est amare Deum propter se, quam formicam propter se; ergo si amores illi contrahantur per æquales differentias, adhuc manebunt inæquales. Patet consequentia euidenter ex sæpè dictis: nam si inæqualibus æqualia addas, semper manebunt inæqualia, licet ea duo æqualia, quæ adduntur, infinita sint: si enim duobus infinitis æqualibus addas vni sex, alteri verò centum, non dubito quin duo illa infinita futura sint posteà inæqualia inter se: ergo cùm amor de Deo vt sic, & amor de formicâ vt sic, non sint eiusdem perfectionis, sed nobilior sit amor Dei, quàm amor formicæ; si duo isti actus contrahantur ambo per differentias æquè perfectas, nempe per hoc quod est esse à Deo, necessariò debebunt manere inæquales; quia si amor de formicâ contrahitur per infinitatem diuinam, per eamdem contrahitur amor de Deo, nec aliquid plus additur amori formicæ, præ amore Dei, quo possit compensari ille excessus, quem ex genere suo ille amor de Deo in communi habebat.

Conclusio. Verius est, eos esse omnino inæquales; nam ex se perfectius est nosse, & respicere perfectius.

65 *Inæqualia æqualiter contracta manent inæqualia.*

Hinc reiicitur solutio eorum, qui dicere poterant, eò quòd differentiæ contrahentes sint infinitæ, manere eos actus infinitos. Hæc, inquam, reiicitur, quia, vt iam dixi, etiamsi ea quæ adduntur sint infinita, dummodo sint æqualia inter se, si cadant, vel iungantur rebus inæqualibus, etiam eas relinquunt inæquales.

Reiicitur hinc quædam solutio.

Respondebis

Responsio adversariorum Prima.

Respondebis fortè Primò, Quando inter ea infinita, quæ addũtur, quodlibet habet omnem perfectionem possibilem, non possunt non facere æqualia ea, quibus adduntur; alioquin si in vno maneret maior perfectio quàm in altero, ergo ille excessus non continebatur in infinito, quod additum est; ergo illud infinitum non habebat omnem perfectionem possibilem, contra id quod supponimus. vel si habebat, ergo non poterat relinquere vllum excesum in altero. ergo cùm differentia illa quâ contrahuntur illi amores, scilicet, quòd sit *actus diuinus*, seu à se, contineat omnem perfectionem possibilem, faciet tam perfectum amorem formicæ, quam amorem Dei. Sic, licet Pater æternus solus non contineat formaliter perfectionem Filij, quia tamen illam continet eminenter, dicitur communiter solus Pater tam perfectus quàm Pater & Filius simul; ergo à fortiori, vnus ex illis actibus erit tam perfectus quàm alter. Quâ doctrinâ vtuntur multi, ad probandum actus Christi Domini omnes esse æqualis valoris, siue vnus sit amoris Dei super omnia, alter verò temperantiæ, siue ambo temperantiæ, &c.

Infinita sibi addita, cùm habeant omnem perfectionem, non possunt habere inæqualitatem:

66

Sic solus Pater est tam perfectus ac Pater & Filius.

Contrà Primò: Illa differentia probat tantùm illos actus esse pares ex parte subiecti, non ex parte obiecti.

Euidenter tamen hæc responsio reiicitur, quia differentia illa solùm probat actus Dei continere omnem perfectionem possibilem, in genere quasi subiecti: non enim potest actus esse aut excogitari in meliori subiecto quàm in Deo. & fateor quoad hoc, omnino illos duos actus æquales esse inter se; at in omni genere entis, seu ex parte obiecti, eos esse pares nullo modo persuadet: nam ea ratio differentiæ quòd sit in Deo, non continet omnem perfectionem possibilem in omni genere ratione nostrâ: nam amor etiam diuinus formicæ vt ratione nostrâ distinctus, non est amor Dei. Vnde si per impossibile Deus non haberet amorem sui, sed formicæ; licet realiter haberet amorem, qui omnem contineret perfectionem ex parte subiecti, id est, amorem existentem in Deo, seu perfectissimo subiecto, non tamen haberet simpliciter omnem perfectionem amoris, essetque Deus tunc imperfectus; ergo illa differentia,
67 quòd scilicet contrahatur ad Deum, vt ad subiectum, non continet formaliter perfectionem, quæ ratione nostrâ, ex ordine ad nobilius obiectum prouenit. Vnde non potest ille excessus compensari per hoc, quòd ambo actus contrahantur ad essendum in Deo.

Contrà Secundò: Illa differentia relinquũt actus in diuersis speciebus.

Secundò, ratione à priori ea solutio reiicitur, quia cùm differentiæ illæ, quæ contrahunt eas rationes diuersas superiores, relinquant actus illos in diuersis quasi speciebus (amor enim diuinus Dei, diuersus est specie ab amore diuino formicæ) & cum perfectionibus suis diuersis; necessum est, vt vna differentia non contineat perfectionem generis alterius; alioqui actus illi fierent eiusdem speciei. Quòd si non potest continere, ergo non potest ex hoc capite compensare excessum, qui continetur in alio genere, vt diuerso formaliter, vt dictum est suprà; ergo actus illi semper manebunt inæquales.

Contrà Tertiò: Extensiuè perfectior est Pater cum Filio quàm solus.

Nec difficiliùs reiicitur ea instantia è personis diuinis: nam saltem extensiuè sine dubio, maior perfectio est vtriusque personæ simul sumptæ quàm vnius solius; sicut etiam maior est extensiuè perfectio in aggregato ex Deo & creaturis, quàm ex solo Deo; ergo eodem modo erit maior perfectio extẽsiuè in actu de nobiliori obiecto, quàm in actu de ignobiliori. Quod verò dicitur de actibus Christi Domini, reiectũ est à me ex hoc eodem capite, suo loco.

Dices, Vel illa maior perfectio extensiua, est simpliciter maior, vel non: si est maior, ergo simpliciter perfectiores sunt duæ personæ, quàm vna simul. quod videtur absurdum. si verò non, ergo etiam actus de perfectiori obiecto, non erit absolutè perfectior altero de minori obiecto. Respondeo, id iam reduci ad quæstionem de nomine, an sit sine addito dicenda maior perfectio. Certum est extensiuè esse maiorem; de cetero difficultas est omnibus communis, an sit dicenda simpliciter maior: in personis non dicitur; quia *maior* ibi accipitur pro intensiori; in actibus verò ratione nostrâ distinctis, benè potest dici simpliciter maior in vno quàm in altero: nam ratione nostrâ non repugnant prædicata inæqualia in Deo. An verò hinc sequatur, Deum teneri amare nobilius obiectum, dicam subseq. sequenti.

68 *Instant, quòd perfectio extensiua non sit simpliciter maior.*

Contrà: Perfectio non in personis, sed in actibus dicitur maior, id est, intensior.

Responsio Secunda. Quia identitatè tota perfectio cuiuslibet est in quolibet actu.

Respondebis Secundò, actus illos ratione distinctos, esse inter se æquales: quia licet vnus non sit formaliter alter, petit tamen vnus identificari realiter alteri, vnde tota perfectio, quæ est in amore Dei, est in amore formicæ, quia hic petit realiter esse idem cum Deo. Hac doctrinâ vtuntur passim ingeniosi quidam recentiores: quæ tamen manifestè reiicitur; quia ea summùm probatur, realiter eos actus esse æquales, vt dixi suprà; at ratione nostrâ nullo modo. Quod euidenter patet, quia ratione nostrâ non sunt idem, etiamsi petant identificari realiter: ergo ratione nostrâ vnus non continet perfectionem alterius: vnde ratione nostrâ, amor formicæ, non est amor Angeli aut Dei, non obstante omni eâ exigentiâ identitatis realis, ergo eâdem non obstante, semper manebunt ratione nostrâ inæquales. Ratio autem à priori esse potest, quia magis est in ordine ad considerationem nostram, esse idem formaliter ratione cum aliquâ perfectione, quàm solùm petere esse idem realiter cum illâ, ratione verò distingui: eo enim modo quo non est, deest illi aliqua perfectio, ergo semper manebunt illi actus inæquales.

69 *Contrà: Sic tantùm realiter sunt æquales.*

Plus est esse formaliter quàm realiter tantùm idem.

Responsio Tertia. Non potest abstrahi ratio communis amori Dei de se, & nostro de Deo.

Respondebunt Tertiò, non posse præscindi rationem communem amoris de Deo, & amoris de creaturis, quæ abstrahat ab amore de Deo diuino, & ab amore humano de eodem Deo. Sed contrà manifestè, quia quando ego dico, Amor Dei est ille, qui habet Deum pro obiecto, dico aliquid commune tam amori meo Dei, quàm amori Dei de se; & sicut cetera prædicata possunt abstrahi à Deo, & à creaturis, ita & hæc. Vbi aduerte, etiamsi ego omnino iudicem certum, ea prædicata sic abstracta, vniuocè de Deo & creaturis prædicari, vt ostendi disp. 11. in Logicâ sect. 2. pro præsenti tamen quæstione, id omnino esse per accidens: siue enim rationes illæ abstractæ sint vniuocæ, siue analogæ, meum argumentum eamdem retinet vim: duæ enim illæ rationes abstractæ, vna ab amore diuino & humano de Deo, altera ab amore humano & diuino de formicâ, quomodocumque respiciant sua inferiora, siue vniuocè, siue analogicè; imò etiam æquiuocè inter se comparatæ illæ duæ rationes, vna est perfectior alterâ: nam amor vt sic de Deo nobilior est quàm amor vt sic de formicâ, ergo si duæ illæ rationes inæquales cadant in eamdem differentiam,

Contrà: Amor de Deo, habẽs obiectum Deum, est vniuocè commune quid.

70 *In vniuocis, & analogis est eadem vis argumenti.*

differentiam, scilicet quòd sint in Deo, remanebūt inæquales: quia, vt dicebam suprà, inæqualibus si æqualia addas, inæqualia manebunt, ad quod per accidens est, quomodo quilibet ex illis amoribus respiciat posteà Deum, & creaturas, quæ sunt eius inferiora.

Responsio Quarta. Abstrahitur hic ab æqualitate & inæqualitate.

Respondebis Quartò & vltimò, illos conceptus sic abstractos, nec esse æquales, nec inæquales, sed præscindere ab æqualitate & inæqualitate, donec contrahantur per differentiam: vnde iam cessat totum argumentum à me suprà factum.

Contrà: Sunt diuersæ perfectiones, ergo ratione comparabiles:

Sed contrà euidenter Primò, quia illi conceptus dicunt perfectionem aliquam: dicunt enim rationem entis: nam concipio cognitionem realem de Deo, & cognitionem realem de formicâ; si autem dicunt rationē entis, & talis, scilicet cognitionis realis, necessariò dicunt perfectionem, & quilibet diuersam à perfectione alterius; eo autem ipso locū habet ratio nostra, vt possit quærere & iudicare, quæ ex illis sit maior. Nec hoc impeditur, eò quòd possint illis addi variæ differentiæ æquales & inæquales; hoc, inquam, nihil obest, quia ego iam non comparo illas inter se, nisi secundùm rationem abstractam, quam actu habent, & de eâ vt sic quæro, quæ sit maior, quæ magis eligibilis, &c. Nec puto prudenter posse quem negare, semper esse locum in rationibus omnibus abstractis, ad similes comparationes, v. g. animal vt sic, an dicat maiorem perfectionem, quàm metallum vt sic; & sic de ceteris rationibus.

71 *nec comparantur, nisi secundùm esse quod actu habent abstractum.*

Soluuntur contraria.

Ad argumenta in contrarium suprà posita facillimè respondetur. Ad primum dico, quemlibet actum Dei, eò quòd sit Dei, esse infinitum ratione nostrâ, non quidem in omni genere entis, sed in proprio genere; sicut in simili dici potest de aliis attributis; intellectionem v. g. vt ratione nostrâ præcisam à volitione, esse infinitam, solùm tamen in genere intellectionis, non autem in genere volitionis; vnde ea dicit quidquid perfectionis in intellectione concipi potest; non tamen simpliciter quidquid in omni genere perfectionis concipi potest. Hoc posito, dico diuinam cognitionem formicæ includere omnem perfectionem possibilem in genere amoris, & cognitionis de formicâ: at quia genus cognitionis de formicâ, est in se minùs perfectum genere cognitionis de Deo, vt suprà dixi; ideò licet quælibet dicat omnem perfectionem possibilem in suo genere, potest tamen vna esse perfectior & melior alterâ. sic communiter dicitur, etiamsi relationes diuinæ includant perfectionem, & quidem infinitam in genere suo, non tamen ratione nostrâ tantam, quantam ipsa essentia diuina, prout ratione à relationibus distincta, continet. hoc ipsum de volitione respectu cognitionis dici solet.

Ad Primum. Omnis actus Dei vt sic, etiam ratione est infinitus, sed in genere proprio.

72 *Idem explicatur exemplo de relationibus Dei.*

Quod verò in obiectione additur, perfectionem infinitam talem esse, vt maior excogitari non possit, debet ita intelligi, vt in eo genere non possit esse maior, iuxta dicta paulò antè. Vnde non repugnat, imò necessum est, vt Deus, qui in omni genere perfectionis simpliciter simplicis, realiter est summè perfectus, ratione nostrâ constituatur ex multis perfectionibus inter se inæqualibus, qualibet tamen in suo genere infinitâ.

Deus ratione nostrâ constitui debet à pluribus perfectionibus inæqualibus.

Ad Secundum. Vt actus ex obiecto sit perfectior, non

Secundum argumentum faciliùs adhuc soluitur: nego enim ad hoc, vt cognitio de aliquo obiecto perfectiori, accipiat ab ipso maiorem perfectionem, requiri illam ab eo produci: nam cognitio angelica de homine per species infusas est multò perfectior, quàm cognitio eiusdem Angeli de formicâ; & tamen illæ duæ cognitiones non producuntur ab homine & formicâ; ergo sine productione cognitionis ab obiecto, stat maior eius perfectio ex nobiliori obiecto. 73

eget caussalitate obiecti: satis est vt sit melius ordinari ad melius.

Ratio à priori est, quia illa maior perfectio non prouenit, nisi ex eo quòd ceteris paribus, ordo ad nobiliorem terminum nobilior est, siue caussetur ab illo, siue non. sicut enim, licet non caussetur ordo à suo termino, sunt tamen iuxta terminorum diuersitatem diuersi ordines in specie: negari enim nequit, quin cognitio de Angelo, in suo conceptu sit quid diuersum à cognitione de terrâ, siue caussentur illæ cognitiones, siue non, ab obiectis; semper tamen sunt diuersæ iuxta diuersitatem terminorum, ita sunt nobiliores, iuxta maiorem nobilitatem terminorum. Et ex terminis videtur notum, melius esse meliora cognoscere, ceteris paribus, & meliora amare quàm minùs bona: atqui hic sunt cetera paria, ergo.

Actus Dei necessarij essentialiter ordinantur ad obiecta.

Quod verò vlteriùs vrgetur, actus scilicet diuinos non dicere ordinem essentialem ad obiecta, si de necessariis actibus, de quibus hîc sermo est, intelligatur, falsum esse, alibi sæpè ostendi. Nunc addo, etiamsi ille essentialis ordo negetur, adhuc habere locum meam doctrinam: sicut enim aduersarij dicunt, illam entitatem sine vllo ordine essentiali, verè & non fictè esse cognitionem de Angelo & de formica; ita sine vllo ordine essentiali, debent dicere, illam entitatem vt est cognitio de Angelo, esse ratione nostrâ nobiliorem, quàm est cognitio de formicâ: non enim video, cur sine respectu possit constitui in ratione veræ cognitionis de Angelo, & non possit constitui in ratione magis perfectæ, vt distinctæ per intellectum ab alterâ cognitione. Et hæc de actibus necessariis sufficiant.

SVBSECTIO II.

An idem de actibus liberis dicendum sit.

CIRCA liberos maior est difficultas: si enim concedamus amorem seu volitionem liberam perfectiorem esse pro maiori obiecti voliti perfectione; ergo Deus non habens volitionem de obiecto perfectissimo, caret realiter aliquâ perfectione; ergo simpliciter realiter, de facto est nunc minùs perfectus quàm potuit esse: nam realiter caret eo actu perfectiori, & habet alium minùs perfectum. E contrario autem videtur eadem planè ratio, vt dicamus eos esse perfectiores, quæ est pro actibus necessariis, quia ex genere suo volitio libera Angeli perfectior est, quàm volitio etiam libera formicæ: ergo si duæ illæ volitiones contrahantur ad Deum, manebunt inæquales, vt suprà arguebamus: ergo vel idem dicendum est de volitionibus liberis: quod est absurdum, vel certè fatendum, argumentum anteà factum nullam habere vim, & consequenter nec actus necessarios esse perfectiores pro maiori obiecti perfectione. 74

Difficultas declaratur. Quomodo Deus non habens volitionem de obiecto perfectissimo, non sit realiter imperfectus; vel quomodo actus necessarij sint ex obiectis inæquales, & non liberi.

Difficultas hæc magna est: tangit enim abstrusissimum mysterium actuum liberorum Dei, in quo scilicet illi consistant. Insinuabo autem breuiter, quid dicendum sit iuxta cuiusque sententiam. Ergo qui actus liberos vt tales, dicunt cum P. Vasquez, nihil aliud addere supra entitatem

Opinio Prima Vasquez. Si actus liber solùm addit Deo creaturam futuram

rem, de nobiliore est actus nobilior.

tem necessariam Dei, quàm creaturam ipsam futuram; necessariò tenentur fateri, actum liberum Dei de Angelo esse perfectiorem; si adæquatè consideretur, actu de formicâ; sicut Angelus ipse est perfectior formicâ. Ratio est manifesta, quia ambo includuntur in eis actibus liberis, Angelus in vno, formica in altero: ideò dixi, debere eos actus accipi adæquatè; si

75 verò inadæquatè sumantur secundùm id quod est Deo intrinsecum; tunc negare debent, eos actus esse nobiliores iuxta nobilius obiectum; vnde volitio de Angelo secundùm intrinseca, nec melior, nec minùs bona est, etiam ratione nostrâ, quàm volitio de formicâ. Ratio est facilis: nam ille actus secundùm quod addit vt liber, & secundùm quod est perfectior, nihil est Deo intrinsecum, quia secundùm intrinseca, nec quidem ratione, quidquam habet libertatis, ergo nec inæqualitatis in ratione liberi.

Opinio Secunda docet actum Dei de Angelo esse solùm denominatiuè meliorem.

Qui verò dicit, volitionem liberam esse intrinsecè nouam quoad denominationem, non tamen quoad entitatem, dicat, volitionem liberam de Angelo, non esse quoad entitatem meliorem volitione de formicâ, sed solùm quoad denominationem; vnde Deum, eò quòd velis creaturas producere, nō esse meliorem quoad entitatem, esse tamen quoad denominationem: quia melior volitio dicitur, quæ fertur in ipsam rem, quàm quæ ad eius carentiam, quæ est minùs bona quàm res ipsa: vnde fit, vt de facto quoad denominationē liberæ volitionis, non sit tam perfectus, quàm potuit esse, si perfectiora voluisset creare: in quo, vt statim dicam, non est vlla imperfectio.

Opinio Tertia ait, quòd actus liber sit virtualitas in Deo separabilis.

Denique, qui dicunt, actus liberos Dei esse virtualitatem aliquā intrinsecam, quæ realiter potuit abesse, aut entitatem realem modaliter distinctam, prout dicit Caietanus, debebunt fateri Deum non esse etiam quoad entitatem, tam perfectum extensiuè quàm potuit esse, si

76 voluisset creare nobiliores creaturas. Dico, non esse tam perfectum extensiuè: nam licet ei deesset actus aliquis perfectior, quem habere potuit, non tamen ideò est minùs perfectus intensiuè: nam actus ille non adæquat perfectionem, quam habent alij actus necessarij Dei de eisdem creaturis, & multò minùs illum, quo seipsum amat: quia eminenter continentur omnes actus liberi in amore sui ipsius: sicut enim in se Deus continet eminentissimo modo omnem possibilem honestatem tam moralem quàm physicam; continet enim eminenter omnium creaturarū perfectiones omnes; ita amor de seipso solo eminentissimè continet omnium amorum de obiectis bonis creatis perfectionem. vnde, siue posteà habeat amorem creaturarū, siue non, semper est absolutè & intensiuè æquè perfectus, quia nihil potest ei amori addi, nisi quod infinitè minùs perfectum est: solùm ergo actus de nobiliori, aut de pluribus obiectis creatis, addit Deo maiorē perfectionem extensiuè, & secūdùm quid. Quo sensu nullum est planè absurdum; imò ab omnibus necessariò dicendum, iuxta eā sententiā de actibus liberis, posse Deum pro suâ libertate, in vnâ serie rerum esse minùs perfectum, quàm in aliâ. Sic dicimus etiam de facto, Patrem æternum non esse tam perfectum extensiuè, quàm omnes tres personas simul sumptas, quia

Sic Deus non est in entitate tam perfectus ac esse potuit extensiuè:

nam intensiuè amor Dei de se eminenter continet omnes amores de omnibus creaturis.

77 distinguitur realiter à filiatione & spiratione passiuâ; quæ sunt perfectiones distinctæ à paternitate. Imò etiam dicimus, aggregatum ex Deo & ex creaturis, esse perfectius extensiuè ipso Deo solitariè sumpto; ergo non est, cur negetur, si semel actus liberi dicantur quid intrinsecum contingens, potuisse Deum habere aliquod intrinsecum extensiuè perfectius, volēdo creare nobiliores creaturas, & consequenter habendo extensiuè nobiliores volitiones.

Sic Deus cum creaturis est extensiuè perfectior quàm solus.

Obiicies fortè Primò, Etiamsi Deus non creasset Angelum, habuisset tamen tam perfectum actum quàm nunc: habuisset enim nolitionem de Angelo, quæ nolitio cùm habeat idem obiectum quod volitio, erit æquè perfecta cum volitione. Sed contrà, quia, quò obiectum perfectius est, eò facit volitionem de se esse perfectiorem; nolitionem autem è contrario minùs perfectam, quia nolle obiectum melius, minorem dicit perfectionem, quàm velle illud obiectum, imò quàm nolle aliud minùs bonum. Ratio autem est, quia si nolitio illa consideretur vt volitio carentiæ Angeli, tunc quia minùs bona est carentia ipso Angelo, etiam volitio carentiæ erit minùs bona volitione de Angelo. Si autem consideretur per modum nolitionis, tunc quia est recessus ab obiecto, non crescit, sed decrescit potiùs ex maiori obiecti perfectione, à quo recedit.

Obiicitur Primò: Nolle & velle Dei habent idem obiectum.

Contrà: Nobilius obiectum facit velle melius, nolle imperfectius.

Secundò obiicies: Etiamsi Angelus sit ex se melior, quàm eius carentia, & ex hac parte melior sit etiam cognitio de Angelo, quàm de eius carentiâ, tamen Deo suppetere rationes infinitas & motiua, ob quæ possit reddere tam bonam volitionem carentiæ quàm oppositam. Diximus enim sæpè, actus ex obiecto ignobiliori posse ex aliis capitibus reddi meliores. Hæc tamen obiectio non eneruat vim nostræ sententiæ. Ego enim in primis solùm dico, 78

quando obiectum creatum cum omnibus suis circumstantiis est melius, necessariò debere actum Dei, qui circa illud versatur, etiam esse meliorem. Neque contrarium obiectio probat, quæ recurrit ad æqualitatem ex parte obiecti & circumstantiarum. vnde iam videtur supponere, quòd si in his æqualitas non sit, neque etiam erit in actibus Dei.

Obiicitur Secundò: Deus infinitis motiuis potest volitionem carentiæ volitioni rei æquare.

Contrà: Nam ponit rem cum omnibus adiunctis meliorem.

Secundò respondeo, easdem circunstantias & motiua posse Deum habere pro ipsis obiectis positiuis, imò multò plura: nam manifestatio gloriæ suæ non obtinetur nihil producendo; ergo cùm in motiuis sit æqualitas, inæqualitas autem in obiectis, necessariò manebunt inæquales illi actus.

Eadem & plura motiua sunt pro re, quàm pro carentiâ rei.

Obiicies Tertiò: Vel illa maior perfectio extensiua, est simpliciter vera & intrinseca perfectio, vel non. Si est, ergo Deus simpliciter nunc est intrinsecè minùs perfectus quàm esse possit. quod omnino repugnat Deo: non enim potest ei deesse vlla vera perfectio; quòd si non est vera perfectio, iam eo ipso ruit tota nostra doctrina. Respondeo, argumentum pati instantiam manifestam: nam communis & vera sententia docet, filiationem v.g. esse veram & realem perfectionem, & illâ caret Pater æternus, qui tamen est infinitus simpliciter, & Deus; ergo potest persona diuinâ carere vnâ perfectione verâ & reali intrinsecâque deitati; cur 79

ergo eodem modo omnes tres non poterunt, carere aliquâ perfectione verâ & reali, liberâ tamen? quia est volitio libera de creaturæ existentiâ. Nec in hoc video maiorem difficultatem, quàm quòd possit carere actu libero. an autem

Obiicitur Tertiò: Illa extensiua si est simpliciter perfectio, ergo iam est imperfectus Deus.

Contrà: Filiatio est vera perfectio, & illâ caret Pater.

Simpliciter perfectius sumitur pro maiore perfectione intensiuâ.

autem dicendus sit tunc Deus simpliciter magis perfectus, pertinet ad quæstionem de nomine. In quâ censeo nullo modo dicendum, quia simpliciter perfectius sumitur pro maiori perfectione intensiuâ, sicut duæ personæ non dicuntur simpliciter perfectiores quàm vna.

Replica: Extensiua perfectio maior requirit plura, quod non est in amore de obiecto nobiliore. Replicabis tamen, non posse dici eam perfectionem extensiuè maiorem: nam maior perfectio est, quando sunt plures numero perfectiones. Sic duæ personæ simul sumptæ sunt extensiuè quid perfectius, quàm vna sola; at in præsenti amor de nobiliori obiecto, vnus amor est; sicut amor de minori obiecto, est etiam vnus amor; ergo vnus non potest altero esse extensiuè perfectior, sed si est perfectior, debet intensiuè & absolutè esse perfectior.

Solutio, explicando quid sit esse extensiuè perfectiorem propriè: Respondeo, τὸ *extensiuè* dupliciter posse vsurpari, vel propriè pro maiori quoad numerum perfectione; & quoad hunc sensum conuincit obiectio, actum de nobiliori obiecto non esse perfectiorem extensiuè eo qui ad ignobilius terminatur, quia quodlibet est quoad numerum, vnicum tantùm obiectum. Alio ergo modo dicitur extensiuè maior vna perfectio, quatenus *quid impropriè & secundùm quid.* non est maior quoad intensionem, sed solùm secundùm quid; sic autem potest intra eumdem numerum vna dici maior alterâ, v.g pone vnum

80 *Explicatio per exempla.* aggregatum ex Angelo & formicâ; aliud ex eodem Angelo & arenâ, aut vnum ex Deo & Angelo, alterum verò ex Deo & arenâ, vtrumque sanè aggregatum quoad numerum habet duas partes: vnde vnum non est melius, aut perfectius altero, extensiuè in primo sensu. At, quia formica, quæ est in vno aggregato, melior est quàm arena, quæ est in altero, & Angelus melior arenâ; dicitur vnum aggregatum extensiuè, seu secundùm quid melius: non autem intensiuè, quia Angelus vel Deus, qui est in vtroque aggregato, non accipit intensiuum augmentum, ex perfectione maiori formicæ & arenæ. Hoc ipsum in præsenti intelligimus, per maiorem perfectionem extensiuam Dei, de nobiliori obiecto.

Obiicitur Quartò: Sic potuisset esse in Deo pura omissio. Vltimò obiicies: Si potest Deus carere hac maiori perfectione extensiuâ liberâ, ergo poterit purè omittere cessando ab omnibus actibus liberis. quod videtur absurdum. Valdè fidunt argumento huic recentiores nonnulli: ego tamẽ illud arbitror esse æquè contra omnes, ac contra sententiam, quam hîc defendo: nam siue actus ex nobiliori obiecto sit perfectior, siue non, illud certũ, Deum potuisse non habere volitionem liberã de Petro: iam ergo habet locum argumentum factum, ergo potuit etiam carere nolitione liberâ, & purè suspendere. Fortè dices, ideò posse carere *Contrà: Nam hoc omnibus soluendum est.* volitione liberâ, quia nolitio, quam loco illius habet, est tam bona: at in meâ sententiâ, cùm dicam, posse carere perfectiori volitione, non substitutâ aliâ æquali loco illius, nõ videtur esse ratio cur non possit carere omni. Si hoc, inquam, dicas, facile reiicieris: nam iam supponis, Deum teneri habere nolitionem in absentiâ volitionis, & non posse suspendere purè, de quo est disputatio. Secundò, sicut tu dicis, non posse carere volitione, 81 nisi habeat positiuam nolitionem æqualem: ego idem ipsum dico, licet nolitio sit paulò minus perfecta: illa enim minoritas non est sufficiens, vt propterea non debeat illam habere, casu quo non habeat oppositam volitionem. est ergo communis difficultas. Ei respondeo ex sæpe dictis, *Ad vsum sua libertatis Deus tenetur ad actum, sed non ad meliorem.* Deo tribuendam omnem perfectionem, quæ sine imperfectione ei potest conuenire: cùm ergo teneri ad exercendam suam libertatem per actum positiuum, non deroget dominio Dei, & aliunde sit perfectio; dicimus ad eum teneri: at si teneretur ad habendum meliorem actum, volendo melius obiectum, iam non esset liber dominus eius obiecti. quid ergo mirum, si ad hunc actum non teneatur, secùs ad non omittendum purè.

DISPVTATIO VIGESIMAOCTAVA.

DE ACTIBVS LIBERIS DEI.

HÆc est Theologiæ summa difficultas, in quâ facillimum est aliorum sententias refutare: aliquid autem dicere, quod possit vel apparenter satisfacere, nobis est impossibile. Proponam, quæ ab aliis dicuntur, & *De his difficultas est insolubilis.* eorum impugnationes. Quia verò nihil inuenio, quo hanc difficultatem explicem, malo fateri meam ignorantiam, quàm obscuris aliquibus terminis confundere quæstionem: ideò nullam in hac re propriam defendo sententiam.

in quo ea consistat. Difficultas autem consistit in hoc, quòd, cùm potuerit Deus liberis iis actibus carere, videtur inde inferri necessariò, illos non esse idem cum Dei essentiâ: nihil enim realiter identificatum alteri, potuit realiter ab illo separari: ergo si potuerunt non esse in Deo, distinguuntur ab ipso realiter. hoc autem videtur & fidei & rationi aduersari.

Si neget Deo libertatem, stat difficultas, quomodo non sit mutabilis scientia Dei de actibus nostris. Aduerte (ne propter hanc difficultatem alicui placeat sententia, Deo negans omnino libertatem) nec hac viâ fugi difficultatem: nam licet Deus esset necessarium agens, nos tamen (nisi velimus nosmetipsos excæcare) liberi sumus, & potuimus aliter operari quàm operamur de facto. Potuit ergo Deus aliud scire, quàm sciat de facto. In eâ ergo scientiâ erit eadem difficultas, quæ in actibus liberis: ea enim est communis actibus voluntatis & scientiæ de futuris tam conditionatis quam absolutis.

SECTIO I.

Sententia Vasquez, Aureoli & aliorum examinatur.

SVBSECTIO I.

Proponitur ea sententia, & variæ eius explicationes.

1 *Opinio Prima Vasquez. Actus Dei liber vt sic, est denominatio extrinseca à creaturâ existente.* VAsquez hîc disp. 80. cap. 2. secutus aliquos, quos refert Suarez tom. 2. Metaphysicæ disp. 30. sect. 9. num. 4. opinatur, actus Dei liberos, vt liberos, solùm addere supra entitatem Deo necessariam, quamdam denominationem extrinsecam, desumptam ex creaturis ipsis existentibus. vnde infert, nullâ factâ in creaturis mutatione, non posse in Deo vllum actum liberum

berum reperiri. Hanc sententiam secuti sunt Arrubal hic disp. 54. Granadus tom. 2. tract. 3. disp. 5. sect. 3. Herize disp. 16. cap. 10. & aliqui recentiores, qui illam valdè fulcire conantur. Eius autem probatio non videtur esse alia, quàm ab impugnatione cæterarum, & quòd nihil aliud restet dicendum.

Aureolus primus ita sensisse videtur

Huius sententiæ à Vasquez & nostris illustratæ, primus videtur extitisse auctor Aureolus in 1. dist. 47. art. 1. de quo in hoc puncto, ait Herize eâ disp. 16. à n. 61. altissimè de Deo sensisse, & acutissimè libertatem diuinam explicasse. Ego verò licet tantis Doctoribus summam deferam reuerentiam, si quid sentiam, sincerè dicere volo, vix arbitror in vllâ opinione actuum liberorum, minùs benè de Deo sentiri, & fortè contra nullam tot ac tam efficacia ex fide, ac ex ratione naturali, argumenta fieri posse, vt in decursu patebit. Priùs verò quàm illam impugnem, declarare breuiter oportet, in quo eius sectatores dissideant, in quo conueniant.

Dissentiunt auctores huius sententiæ.

3 Quidam enim, vt P. Vasquez, Arrubal & alij, verè concedunt in Deo actualem volitionem liberam, quam dicunt compleri ipsâ creaturâ futurâ, licet neque hi quoad hoc conueniant: nam Vasquez nomine creaturæ intelligit tam actionem, quâ creatura producitur, quàm creaturam ipsam: Arrubal verò, vt quorumdam argumentorum vim effugiat, dicit, actionem distinctam esse id, quo completur actus diuinus liber; terminum verò productum esse extra rationem actus liberi, esse autem effectum eius actus; in quo quodam modo conuenit Herize. Dico *quodam modo*, propter ea quæ subiungam statim. Hinc fit, vt licet hi requirant ad omnem actum liberum, mutationem aliquam ex parte creaturæ, Arrubal, Herize & alij non in effectu, sed in actione ipsâ illam requirant. Vasquez autem videtur recurrere semper ad ipsum effectum. de quo fusiùs infrà.

Alij in actione, alij in termino aiunt esse vim complementi, & mutationem.

Alij aiunt, Deum non esse liberum ad volendum, sed ad producendum voluntate necessaria:

Secundò alij, qui magis videntur sententiam Aureoli tenuisse; ita discurrunt, vt negent prorsus vllam volitionem actualem liberam. & vt vno verbo, quod illi fusissimè, exponam, dicunt Deum non esse liberum ad volendum, sed ad producendum per volitionem necessariam. Sicut enim, inquiunt, nostra voluntas producit liberè actum amoris sine præuio actu; ità Deus sine præuiâ volitione liberâ producit mundum, potens eum non producere. Vnde hi dicunt, non esse de con-
4 ceptu potentiæ liberæ, vt sit volitiua. Ideò si à productione amoris nostri separaretur receptio, & consequenter denominatio volentis, adhuc maneret in eâ ratio liberæ, possibilémque putant potentiam non volitiuam, v. g. instar ignis, quæ sit indifferens ad comburendum, & non comburendum, positis omnibus prærequisitis, quæ eo ipso esset libera. Ita dicunt, Volitio necessariò in Deo existens, est formaliter libera, non quoad aliquid volendum de nouo, sed quoad producendum hoc vel illud obiectum ex his quæ amat necessariò. ad producendum, inquam, immediatè sine vllo præuio amore aut volitione: & neque ipsa productio est amor liber, sicut in potentiâ eâ indifferenti combustiuâ possibili diuinitus, combustio actualis denominaret illam liberè operantem & comburentem, at non denominaret eam liberè amantem. Ideò hi auctores non concedunt in Deo, nec in tempore, nec in æternitate, nec pro priori aliquo naturæ, indifferentiam ad volitionem liberam, per quam constituatur liberè volens aliquid; licet constituant indifferentiam, vt ea volitio in tempore dicatur actu efficiens suum obiectum: quia, inquiunt, in potentiâ liberè posse producere, & non producere amorem, est perfectio; at quòd per illum amorem denominetur amans, est imperfectio; nam denotat potentialitatem intrinsecam, omnis autem potentialitas est imperfectio. Solùm ergo debet in Deo concedi indifferentia vt producat, non verò vt denominetur formaliter amans de nouo. *De nouo* dico, siue in tempore, siue in æternitate; posteriùs tamen naturâ ad prædicata essentialia, & necessaria in Deo. ita docet fusissimè Herize eâ disp. cap. 10. & 12. Tota autem substantia opinionis ad dicta videtur reduci.

aiunt, è necessariò amatis obiectis, hæc vel illa produci sine præuiâ volitione.

Dant Deo indifferentiam, non ad volendum, sed ad producendum.

5

De scientiâ verò liberâ nihil singulare docet; est tamen sine dubio noua in eâ difficultas, quam iam breuiter tango, pressiùs infrà fortiùs: nam etsi vtcumque intelligatur, volitionem necessariam immediatè se determinare in tempore, neque debere præcedere volitionem actualem liberam ab æterno: at cùm non possit negari Deo ab æterno scientia libera non necessaria, quâ nouit me hodie v. g. scripturum, potiùs quàm non scripturum; quod non nouerat per scientiam simplicis intelligentiæ, hæc enim non nouerat vnum præ alio, sed præcisè vtrumque esse possibile; oportet vt ab æterno ponamus hanc scientiam determinatam, & vnum præ alio noscentem. Id autem ab hoc auctore non præstatur: nam licet agens de scientiâ dicat, scientiam necessariam Dei esse scientiam omnium scibilium, quoad sufficientiam (verba eius sunt) at cùm non sit quoad efficaciam, & hæc ipsa efficacia in scientia debeat, vt dixi, esse ab æterno, manet adhuc inexplicata ea scientia. Quod verò ibi addit, eam etiam esse scientiam quoad efficaciam, cùm primùm ponitur scibilitas rei; hoc, inquam, quod ampliùs ibi non explicat, relinquit difficultatem intactam.

De scientiâ Dei liberâ peculiaris est difficultas.

Scientiam Dei vt efficacem, non explicat Herize.

Primò, quia illa scibilitas mundi, v. g. futuri, in sententiâ ipsius, fundatur in determinatione volitionis diuinæ ab æterno; iam autem ostendi ab hoc auctore non poni ab æterno in voluntate determinationem. Secundò, quia ea scibilitas est ipsa futuritio, quam ipse valdè benè ostendit nihil actu esse ab æterno. Tertiò, quia adhuc restat difficultas, an Deus intelligat formaliter per ipsam futuritionem creaturæ, an verò positâ futuritione, resultet ex parte Dei aliqua cognitio, vel fiat aliqua variatio in Deo: sunt enim hæc duo valdè diuersa. Si secundum dicat, iam recedit à sententiâ Aureoli & Vasquez; si verò primum, videtur ex parte Dei non aliam scientiam ponere, quàm obiectum ipsum scibile. quod vel ex hoc solo capite durissimum est, vt fusiùs infrà persequar: subsect. enim tertiâ totum hoc reiiciam. 6

Conueniunt autem omnes hi auctores, sine mutatione in creaturâ, non posse esse in Deo actum nouum liberum; licet quidam (vt suprà insinuaui) in actione, alij in termino eam exigant. Proponam argumenta quæ vniuersaliter totam sententiam impugnant; si quæ verò per varias explicationes euasio excogitari possit, adducam & specialiter refutabo.

In eo conueniunt, quòd sine mutatione creaturæ, non posse esse in Deo nouum actum liber.

SVBSE

SVBSECTIO II.

Reiicitur primò, eò quòd Deus nec vellet liberè ab æterno, nec futura sciret.

Argumentum primum contra primam opinionem: nam, vt aiunt, cùm res existit, Deus illam liberè scit & vult, ergo in tempore.

7 PRIMÒ ergo argumentor, quia videtur ex eâ inferri, Deum ab æterno non voluisse creare mundum, nec amasse nos; item nullam penitus habuisse futurorum scientiam, sed tunc primò in tempore, quando mundus & nos existimus. Consequens est hæreticum, sequela verò probatur, quia volitio libera de creando mundo, dicit vt partem essentialem, quâ constituitur, ipsam mundi existentiam. idem est de scientiâ liberâ, sed hæc existentia non fuit ab æterno, ergo nec fuit ab æterno volitio Dei: sicut quia denominatio albi vel cogniti, dicit tanquam partem essentialem, albedinem & cognitionem, non possum verè & realiter hodie esse albus, & cognitus ab albedine aut cognitione non existente hodie, sed cras. Confirmationem addam euidentem huius argumenti, ex ipsomet Vasquez, paulò pòst.

Respondent Primò. Sunt concreta, quæ vt actu sint, non exigunt vt forma extrinseca denominans coëxistat.

Respondebis fortè ex dictis à nobis sæpè, aliqua concreta, vt actu existant, non exigere ea, à quibus denominantur, existentia actu: hodie enim propositio affirmans cras solem oriturum, vera est, licet ortus solis qui est pars seu forma extrinseca veritatis, in nostrâ sententiâ, non existat hodie, sed exiturus sit cras. Similiter hodie homo dicitur senex ab annis præcedentibus, qui hodie non dantur; ergo similiter potuit ab æterno esse volitio diuina, licet forma extrinseca, quam dicit vt partem, non fuerit ab æterno.

Contrà Primò: Senex, & similia concreta non non dantur nunc simul.

Sed contrà, quia in istis exemplis verè & realiter ac rigorosè loquendo, non dantur tunc simul hæc concreta; licet quoad modum loquendi significemus dare: verè enim & realiter senectus hodie non existit, sed nos vocamus senem illum hominem, propter annos præce-
8 dentes, quibus vixit; sicut, licet hodie non detur filiatio, vocamus tamen ipsum filium hodie, propter filiationem præcedentem. loquor in sententiâ negante actualem relationem, in quâ filiatio consistat. Idem est de propositione verâ: nec enim hodie datur veritas adæquatè, licet à nobis vocetur vera: ergo similiter iuxta aduersariorum principia, non fuit verè & realiter ab æterno in Deo scientia libera, licet nos loquamur de illâ, quasi fuerit; quandoquidem non fuit ab æterno pars essentialis illius: implicat enim totum actu existere, non existentibus eius partibus, cùm ipsum totum nihil aliud sit formaliter quàm ipsæ partes.

Contrà Secundò: Ex ipso Vasquez, qui ait, missionem Verbi non esse æternam: ait processionem æternam in ratione missionis compleri per effectum temporalem.

Secundò impugno hanc solutionem, & confirmo argumentum ex ipsomet P. Vasquez, qui hac 1. parte tom. 2. disp. 120. num. 9. quando de doctrinâ actuum liberorum non cogitabat, tradidit aliam verissimam, planè tamen contra se: ait enim, missionem diuinæ personæ non esse æternam, sed temporalem: *Quia licèt* (verba sunt eius) *dicat in recto processionem personæ missæ à mittente, quæ processio est æterna; ea tamen sola non potest compleri in ratione missionis, sed debet addi effectus temporalis ex parte termini ad quem: vt autem aliquid dicatur temporale, satis est vt secundùm aliquid sui temporale sit, vt rectè notauit Durandus in 1. dist. 14. quæst. 1. num. 7. Contrà verò vt dicatur æternum, quodlibet sui æternum esse debet: nam si anima esset æterna, & in tempore vniretur corpori, homo esset temporalis.* Hæc Vasquez. quæ omnia mutato termino *missionis* in *amorem liberum* & *scientiam liberam*, eodem planè modo contra ipsum sic retorquentur; ergo neque scientia libera, neque amor liber est ab æterno, sed in tempore, quia complementum ipsius, seu connotatum constituens, scilicet, ipsa existentia creaturæ, non est ab æterno, sed in tempore, licet ab æterno sit amor necessarius,
quem in recto dicit actus ille liber. Certè tam est 9
similis instantia, vt nihil amplius desiderari possit; cætera etiam facilè applicantur, vt ex se appatet.

Respondent Secundò. Ipsa futuritio est æterna, & complet actum.

Respondebis Secundò, ipsam futuritionem, quæ datur ab æterno, esse partem illius scientiæ: verè enim res illa futura est ab æterno. Sed contrà euidenter, quia futuritio duo dicit. Vnum est negatio rei hodie, alterum existentia cras futura, vnde de præsenti tam nihil est, quàm si res non esset futura. Quod confirmatur euidenter, quia nullus Catholicus audebit dicere, ante productionem creaturarum, fuisse ab æterno aliquid reale præter Deum, ergo illa futuritio non potest realiter constituere actus liberos Dei ab æterno.

Contrà Primò: Futurum in præsenti tam nihil est, quasi nunquam futurum.

Contrà Secundò: Sic aliter res sciretur tunc, aliter ab æterno.

Contrà Secundò, Ergo diuersa scientia erit nunc de Adamo, quàm fuerit ab æterno: nam ab æterno constituta est per futuritionem, nunc autem per præteritionem, & quando Adamus extitit per actualem existentiam; ergo variantur actus Dei in tempore. quod & contra te, & contra omnem est veritatem.

Respondent Tertiò. Futuritio rei est ab æterno æquiualenter.

10 Respondebis Tertiò cum quibusdam recentioribus, futuritionem Petri esse ab æterno æquiualenter, quia in ordine ad hoc quòd Deus sciat & reuelet quid sit futurum, perinde se habet ea futuritio, ac si actu existeret; sicut in omnium sententiâ, vt in Deo ab æterno resultet cognitio de Petro futuro, est conditio ipse Petrus posteà futurus, licet ab æterno actu nihil sit, ideóque quoad hoc existit æquiualenter ab æterno; ita similiter, vt Deus reuelet quid futurum sit, existit æquiualenter ipsemet Petrus, quo completur scientiam Dei de ipso Petro futuro in ratione liberæ.

Contrà Primò: Hæc æquiualentia inexplicabilis est, & veriùs nihil.

Aliud est in Dei scientiâ liberâ: nam Deus sibi omnia futura repræsentat.

Hæc tamen solutio pura verba continet, & de re nihil penitus dicit, nisi fortè repugnantia in ipsis terminis. Rogo enim, eam futuritionem esse æquiualenter ab æterno, seu ea æquiualentia éstne aliquid reale, an aliquid fictum, an purum nihil? si fictum, certè per hoc non poterit Deus verè & realiter àb æterno scire quid futurum sit; si verò est aliquid reale ab æterno, ergo futuritio Petri est reale aliquid ab æterno, distinctúmque à Deo. quod est hæreticum. Quòd si denique sit purum nihil actu, non aliter, quàm si Petrus non esset cursurus, quomodo potest Deus ab æterno, per æquiualentiam, quæ nihil planè est, constitui actu formaliter sciens & cognoscens? Exemplum allatum non est ad rem, quia si scientia libera vt talis, sit aliquid reale intrinsecum Deo, tunc benè intelligitur, quomodo cursus Petri æquiualenter sit ab æterno, quatenus ob infinitam perfectionem Dei, eo ipso quòd Petrus exiturus est, resultat in Deo ea scientia libera, quæ est
aliquid reale à Petro distinctum, & per quam 11
Deus formaliter actu cognoscit Petrum futurum, perinde ac si hic existeret: nam vt Petrus sit terminus cognitionis, non est necessarium vt actu existat; at vt Petrus tanquam pars & (vt sic dicam) forma cognitionis, actu reddat verè

imò sic non est, sed æqui-

ualentia rei erit pars constituēs actum liberum.

cognoſcentem, quis poteſt dubitare, eum debere neceſſariò exiſtere actu? totum enim non exiſtit actu, niſi actu partes exiſtant; ſicut in terminis repugnat, hominem actu eſſe ab æterno verè album, ſi albedo tunc non exiſtat, ſed hodie primò, licet poſſit ab æterno reſpicere albedinem: quia ad hoc non requiritur actualis exiſtentia albedinis, ſed ipſius reſpectus, nec humana mens percipere poteſt albedinem eſſe partem eſſentialem componentem album, & eâ non exiſtente in ſe, exiſtere verè album, eò quòd exiſtat albedo per æquiualentiam: tunc enim non albedo, ſed quod ei æquiualet, ſeu æquiualentia illa, erit pars albi. Idem eſt, ſi quis diceret, hominem formaliter fuiſſe ab æterno, animam tamen illius ſolùm æquiualenter.

Confirmatur Primò: In alio mundo Deus nec vellet, nec noſſet Antichriſtum futurum, ergo nec iam:

Confirmo euidenter impugnationem, & totum argumentum ſuperiùs factum. Primò in ſententia Vaſquez & horum, contra quos ago, nihil prorſus Deus magis tunc habet de volitione & ſcientiâ Antichriſti futuri, quàm haberet in alio ordine rerum, quo non eſſet futurus, & quàm habuit pro priori naturæ, quo Deum concipimus liberum ad ſe determinandum creare Antichriſtum: atqui in alio ordine rerum, & in hoc, pro priori naturæ, non vult Antichriſtum producere, neque eius exiſtentiam cognoſcit: ergo neque abſolutè eam cognoſcit, aut vult nunc de præſenti. 12 Conſequentia eſt euidens; minor à nemine negatur: nam priùs naturâ aut ratione (pro me enim tunc idem eſt) Deus debuit concipi liber & indifferens ad volendum creare Antichriſtum, aut nolendum eum creare; in eo autem priori non intelligebatur volitio aut nolitio, aut ſcientia de eo futuro. Maior autem euidentiſſima eſt: nam præter ea neceſſaria, quæ Deus habuit in eo priori naturæ, per nullam aliam rem determinat ſuam libertatem, quàm per ipſam actualem exiſtentiam creaturæ: atqui hæc non eſt ab æterno, ergo non eſt magis ab æterno determinata ad actum ſecundum libertas & ſcientia Dei de Antichriſto, quàm fuerit in priori naturæ: ergo actu non magis cognoſcit aut vult liberè Antichriſtum, quàm in priori naturæ, & quàm in alio ordine rerum; ſed in eo priori non voluit, neque in alio ordine voluiſſet, ergo neque nunc. Certè hæc ratio penitus demonſtrat intentum.

nam aiunt, Deum iam ac tunc non plus habere.

Confirmatur Secundò: Hæretici negantes Deum ſcire futura, non negarunt Deo neceſſariam ſcientiam.

Confirmatur Secundò euidenter quoad ſcientiam: nam VViclefus & alij hæretici, negantes Deo ſcientiam futurorum, non negarunt vllo modo, Deum ab æterno habuiſſe ſcientiam ſuam neceſſariam, & in tempore rem exiſtere: non enim fuere tam ſtupidi, vt hac de re dubitarent, & tamen meritò damnantur, vt negantes re ipsâ Deo ſcientiam futurorum: ergo ea ſcientia non conſiſtit præcisè in ſcientiâ neceſſariâ Dei, & in exiſtentiâ creaturæ ſuo tempore, alioquin ſuo nomine ſcientiam Deo negaſſent; 13 quod nullus vnquam dicet. Nec, ſi ſcientia libera aliud diceret, quàm ea duo, fuiſſet magna cum eis diſceptatio; ſed quia omnes ſupponebant, & meritò, ſcientiam liberam aliquid aliud importare ſupra poſitionem creaturæ, ideò etiam poſitâ creaturæ exiſtentiâ adhuc dubitare potuerunt, an ſurgeret in Deo ea ſcientia: quod mihi valdè euidens apparet. Et hoc ipſum in Ariſtotele & Tullio clariùs patet: illi enim, vtpote tam inſignes Philoſophi, optimè agnouerunt, Deum ſcire, me poſſe amare, vel non amare liberè cras: nam & ipſa creatura hoc ſcit; aliunde etiam ſciuere, in tempore poſteà vnum ex illis futurum, vel fuiſſe, ergo conceſſerunt illi re ipsâ Deo totam ſcientiam futurorum, quam Vaſquez & hi auctores. Quo ergo iure clamauit contra illos D. Auguſtinus, Vt homines facerent liberos, fecerunt ſacrilegos? vbi ſacrilegium, niſi fortè in modo loquendi? Quis autem dicat, Auguſtinum & alios Patres de ſolâ voce ibi fuiſſe ita ſolicitos, & vel nec ſemel notaſſe, re ipsâ ab Ariſtotele eam ſcientiam poſitam, & ſolo nomine negatam?

Idem patet ex Ariſtotele & Tullio.

Hæretici & Ethnici neceſſariam ſcientiam Dei, & res extituras, conceſſerunt.

Confirmatur Tertiò: Nos de facto nihil de præteritis ſciremus.

Confirmo Tertiò: Si in nobis pars cognoſcentis eſſet Petrus ipſe, repugnaret in terminis me hodie cognoſcere actu Petrum, illo non exiſtente, licet hodie de illo poſſem dicere, *eſt futurus*, ſeu *erit*: ergo repugnabit etiam in Deo. 14 Probo euidenter, quia tam repugnat concretum ex Deo & creaturâ, eſſe ſine creaturâ exiſtente, quàm concretum ex homine & creaturâ, eſſe ſine eâdem creaturâ: vbique enim repugnantia reducitur ad hoc, quòd totum non poteſt eſſe ſine ſuis partibus. quod ſiue in Deo, ſiue in creaturâ, eodem modo locum habet.

Confirmatur Quartò: Deus eſſet ab æterno vt volens, ſic etiam actu producens; vel neutrum.

Confirmo Quartò euidentiſſimè: Deus eâdem formâ, ſcilicet, exiſtentiâ Petri, aut, ſi vis, actione diſtinctâ, conſtituitur in ratione producentis, & in ratione volentis, in hac ſententiâ, ita vt ablatâ eâ exiſtentiâ Petri præcisè, Deus tam non ſit liberè volens, quàm non eſt producens: atqui non obſtante futuritione actionis, quia tamen ea verè non exiſtit actu, non eſt Deus ab æterno actu creans, ergo neque erit actu amans & ſciens: eſt enim eadem omnino ratio, nam & futuritio eſt eadem reſpectu vtriuſque, & eadem eſt forma reſpectu vtriuſque denominationis. Nec ſatisfaciet, qui dicat, Deum creare, eſſe adæquatè extrinſecum; eum verò liberè velle ſolùm inadæquatè eſſe extrinſecum: hoc, inquam, non ſatisfaciet. Primò, quia in hac opinione fortè falſum eſt. Secundò, eo admiſſo, ſicut repugnat totum exiſtere ſine formâ adæquatâ, ſeu duabus partibus, ita etiam omnino repugnat, eſſe ſine formâ inadæquatâ, ſeu ſine vnâ parte eſſentiali, nam altera ſola pars non eſt totum.

Reſpondent Quartò, Si Deus præſentia ſolùm noſſet, horum externa poſitio ſat eſſet.

Reſpondebis Quartò, per quoddam impoſſibile, Si Deus non poſſet actu cognoſcere, niſi præſentia (vt dixit Ariſtoteles & Tullius) benè intelligeretur, quomodo infinita Dei ſcientia, ex ſola poſitione actuali obiecti, eſſet cognitio obiecti; quæ tamen anteà non erat, & licet vtraque eſſet præſens, non tamen vtraque eſſet intrinſeca Deo, 15 ergo iam per poſitionem alicuius extrinſeci, intelligimus quo modo Deus intelligat, cur ergo idem non poterit concipi in ipsâ futuritione extrinſecâ obiecti? ita recentiores quidam.

Contrà Primò.

Hic caſus etiam in conceptu implicat, & eſt idem cum eo, in quo ſumus.

Ego verò mirari ſatis non poſſum hanc ſolutionem, in quâ cùm eius auctores fateantur, caſum illum eſſe impoſſibilem, non ſolùm in ſe, ſed etiam quoad conceptum, velint tamen per illum difficultatem aliquam declarare.

Nota, fieri duo argumenta contra Vaſquez.

Sed hoc omiſſo, pro impugnatione aduerte, ab his recentioribus poni caſum eumdem, in quo iam ſumus. Secundò, confundi duo argumenta in vnum. Ideò oportet hîc notare, duo à me argumenta fieri contra hanc ſententiam Vaſquez; vnum eſt in quo iam ſumus, quòd ſcilicet ſi exiſtentia creaturæ ſit pars volitionis, repugnat Deum realiter actu velle, ſi actu realiter non eſt creatura; quia totum realiter non exiſtit, non

existente

existente realiter parte. In hoc argumento admitto iam, vel saltem non inquiro, an Deus possit constitui actu volens, per aliquod extrinsecum, dummodò hoc actu existat. Hæc enim difficultas pertinet ad secundum argumentum desumptum ex eo, quòd repugnat concipere, hoc quod est, Deum dicere, *Petrus currit*, potiùs, quàm dicere, *Non currit*; nihil aliud esse, quàm ipsum Petri extrinsecum cursum. de quo argumento paulò pòst.

Aduersarij duo confundunt, & petunt principium.

Hoc ergo supposito, dico, Si instantia illa ex sententiâ Ciceronis, afferatur ad soluendum hoc secundum argumentum de denominatione extrinsecâ; afferetur id ipsum quod impugnatur, & vult ipse auctor, vt illi demus id de quo est tota difficultas huius secundi argumenti; vnde

16 apparet qualis sit illa instantia. Si verò afferatur ad soluendum primum argumentum, in quo nunc versamur; tunc ille casus non est ad rem: quid enim mirum, si rectè intelligatur Deus actu cognoscens, quando existit creatura, cùm tunc existant actu omnes partes cognitionis, siue illæ extrinsecæ sint, siue intrinsecæ Deo, de quo iam non ago in hoc argumento; inde autem quâ apparentiâ infertur, potuisse ab æterno esse realiter concretum cognoscens, non existente Petro ab æterno, qui est pars cognitionis? perinde ac si dicerent; In eâ sententiâ Ciceronis, existente Deo & Petro, datur verè & realiter actu binarius entium in rerum naturâ, & hoc facilè tunc intelligitur: ergo etiam ab æterno, antequam creatura vlla existeret, verè & realiter dabatur binarius entium, eò quòd futura esset creatura. Talem consequentiam faciunt hi; qualis autem ea sit, nemo non videt.

Nota inconsequentiam aduersariorum.

Alij mera verba respondent.

Hinc reiiciuntur puræ aliorum voces, quibus se putant argumento satisfecisse: dicunt enim, ideò Deum liberè velle ab æterno, quia non potuit non se determinare ab æterno, seu quia ab

17 æterno connotat liberos effectus. Hæc, inquam, reiiciuntur, quia nihil magis est in Deo ab æterno vt se determinet, aut connotet eos effectus, quàm esset, si contrarium esset effectutus, vt euidenter ostensum est: nihil enim est ab æterno, in quo ea connotatio consistat. Sed hoc de connotatione, quia in aliam sententiam inclinat, fusiùs infrà reiicietur.

SVBSECTIO III.

Responsio quadam reiicitur.

Herize ait, à volitione Dei necessariâ immediatè prodire creaturam in tempore.

HVIC argumento videtur dedisse manus P. Herize, qui, vt suprà insinuaui, docet, ab æterno nullam esse in Deo volitionem à necessariâ, re aut ratione distinctam: sed in tempore primò, immediatè ex volitione necessariâ, liberè prodire creaturam, vt omnes dicunt de nostro actu libero, scilicet, illum immediatè oriri à potentiâ liberâ, sine præuiâ vllâ aliâ determinatione actuali: imò contra eos, qui ponunt actus liberos ab æterno, agens posteà de immutabilitate Dei, ait, ab illis non posse explicari, quomodo Deus nunc sit liber, quandoquidem iam non potest mutare suam volitionem liberam, quod argumentum reputat omnino euidens, de quo nos infrà.

Hæc tamen responsio, licet acuta sit, & aliquot fortè vitans incommoda, in quæ incidunt alij, qui sententiam Aureoli & Vasquez tuentur: mihi tamen valdè displicet: arbitror enim

18 in illâ latere doctrinam, omnibus benè sentientibus planè contrariam, ne dicam ipsimet sacræ Scripturæ. Et vt fugiamus voces, quibus videtur se auctor inuoluere, dum ipsam volitionem necessariam vocat liberam & sufficientem omnium obiectorum, &c. tantùm rogo, an Deus actu ab æterno decreuerit aliquid speciale de creando hoc mundo, magis quàm de non creando, aut de creando alio diuerso? de mittendo Filio suo magis, quàm de non mittendo; aut quàm de mittendo Spiritu sancto; de segregando D. Paulo, Iudâ verò non; magis quàm de contrario, an non? Aduerte, me propterea addidisse illam particulam *specialiter* & *magis*, vt sic istum auctorem extraham ex suis latebris: solet enim simul ad multa respondere, volitionem necessariam esse actu amorem omnium amabilium; vnde ego infero, Ergo etiam actu erit eodem modo volitio de segregando Iudâ, quia in statu possibili tam vnus quàm alter est segregabilis, & volitio illa respicit possibilia solùm. Item tam est amabilis existentia alterius mundi quàm huius; & incarnatio Spiritus sancti quàm Verbi, quàm Patris; & sic de aliis rebus, quas de facto non voluit. imò etiam ipsæ negationes rerum amantur per ipsam volitionem, quia potuit Deus directè illas velle: vt ergo tollatur omnis æquiuocatio, dixi in eâ interrogatione, an speciale aliquid magis Deus decreuerit circa hunc mundum quàm circa alium, vel quàm circa carentiam omnium; an verò non magis decreuerit, quàm si hic mundus non esset futurus? Si dicat, non magis decreuisse, opponetur omni ferè Catholico; quis enim dicere audebit, quòd si Deus ab vno Angelo (demus Angelum creatum ante mundum) rogaretur, Quem mundum specialiter, Domine, decreuisti creare, præ alio? Deus responsurus esset, Nullum hucusque specialiter decreui, (imò hodie deberet dicere idem de animâ rationali cras infundendâ;) sed suo tempore decernam. Absit hoc à bono Theologo, imò & Catholico: omnes enim Patres quando docent, Deum nos amasse, elegisse, prædestinasse incarnationem, non loquuntur de illâ volitione necessariâ, vt æqualiter respicit nos, ac alios qui numquam sunt creandi, & nostram salutem æqualiter ac nostram damnationem, & è contrario, aut de illâ volitione saluandi, quam etiam habet circa Iudam. Certè non hanc prædestinationem & electionem Augustinus, D. Thomas, omnesque SS. Patres ponunt: nam ille amor necessarius non est magis electio Pauli quàm Iudæ, nec minùs reprobatio Pauli quàm Iudæ, vnde ab æterno non voluit aliter Deus D. Paulum ad Rom. 9. saluare, quàm voluit Iudam, in hac sententiâ: quid ergo interpres ad illa loca Pauli, *Antequam quidquam boni, aut mali egissent, Iacob dilexit, Esau verò odio habuit*, de amore & odio Dei æterno declararũt? Hoc enim non potest per odium, aut amorem necessarium explicari, quia in hoc æquales sunt Iacob & Esau, & quidem omnino in sententiâ ipsius Herize, ergo debet esse sermo de amore libero. Vt quid item S. Paulus ad Galat. 1. dicit de se, quòd sit ab vtero matris segregatus? vbi denotat volitionem Dei de ipso segregando, quam sine dubio per hoc denotat, ab æterno fuisse.

Contrà Primò.

Non potest dicere, an Deus speciale quid pro aliquâ parte ab æterno decreuerit.

Communis eius responsio per vò speciale restringitur.

Non potest dici, Deum specialiter nihil ab æterno decreuisse.

19

SS. Patres in prædestinatione alium quàm necessarium Dei actum supponunt.

Verùm quid hæremus? Paulus Apostolus rem euidenter declarat ad Ephes. 1. *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem*; non autem puto audebit, quis dicere, hoc solũ denotari amorẽ illum, quem 20

Scriptura de electis, non potest intelligi de actu Dei necessario erga omne possibile.

quem Deus habet erga omnes possibiles, qui numquam creandi sunt. Primò enim ille amor parum nobis prodesset. Secundò, ille amor non est electio, quia ille æqualiter respicit omnes homines; ergo non potest saluâ fide negari, volitionem Dei, & amorem specialiter respexisse creaturas futuras ab æterno, præ non futuris. Quod longâ Patrum & Scripturæ testimoniorum coacervatione probari posset; sed sapienti pauca.

Actus necessarius non magis est electio quam reprobatio.

Tertiò, actus necessarius Dei non magis est electio quàm reprobatio, quia vtrumque est æquè possibile, ergo dicendum est, Deum decreuisse amare liberè: explicetur ergo in quo ea specialitas ante mundum consistat, cùm benè agnoscat Herize futuritionem nihil esse, & nihil in Deo poni posse, nec ratione distinctum.

Contrà Secundò: Deus ab æterno sciuit quid potiùs facturus essem.

Secundò, licet in volitione se posset explicare vtcumque; at in scientiâ Dei euidenter reuincitur. De fide enim est, Deum non solùm sciuisse ab æterno, quid ego possim facere, id est, hoc vel illud; sed determinatè sciuisse, me potiùs hoc quàm illud facturum. Attende τὸ *potiùs*, vt sic non possit recurrere ad scientiam necessariam; illa enim non dicit, Faciet hoc potiùs quàm illud. Iam ergo rogo, per quid illa scientia constituitur in ratione talis? non per scientiam necessariam, quia, vt dixi, hæc non dicit, *hoc potiùs* quàm *illud*; non per volitionem, quia hæc ab æterno non est magis de hoc quàm de illo, & consequenter non potest magis dicere hoc quàm illud; non per aliquid extra Deum, quia ta e nihil prorsus, & meritò, admittit ab æterno; non per ipsam obiecti scibilitatem, quia hæc non est aliud quàm futuritio, & hanc ipsemet benè ostendit, nihil esse de facto ab æterno; imò inde probat, volitionem Dei in ratione liberæ non posse ab æterno constitui, quomodo ergo iam ea scientia explicabitur?

21

Herize non potest hanc scientiam Dei explicare.

Hinc Primò, scientia possibilium est, quam vocat sufficientem.

Vnde colliges Primò, parum eum iuuari per hoc, quòd dicat dari scientiam ab æterno omnium scibilium quoad sufficientiam, non quoad efficaciam: in quibus vocibus inueniendis, se multum præstitisse arbitratur. parum, inquam, iuuari: nam hæ sunt puræ voces, & τὸ *sufficientia*, nihil aliud re ipsâ dicit quàm quod omnes vocant scientiam possibilium omnium: Deus autem non solùm scit ab æterno, quid possim, sed quid sum facturus determinatè; hoc autem vocatur ab ipso scientia quoad efficaciam: ergo si hæc non fuit ab æterno, non habuit Deus ab æterno scientiam futurorum, quam alij meliùs vocant scientiam liberam: & consequenter nihil potuit reuelare de futuris.

Hinc Secundò, contradicit sibi tollendo & ponendo decreta Dei.

Colliges Secundò, non rectè ab ipso doceri, in materiâ de scientiâ, Deum cognoscere ab æterno futura libera, quæ pendent à solâ suâ voluntate, in suo decreto, cùm nullum prorsus decretum sit ab æterno, magis de mundo, quàm de non mundo: seu, vt dicam clariùs, quàm haberet si mundum non esset creaturus: ergo non potest in suo decreto cognoscere magis quid sit facturus, quàm quid non. quod euidentissimè sequitur ex eâ opinione.

22

Contrà Tertiò: Deus non solùm ad extra liberè agit, sed etiam liberè vult hoc præ illo.

Eam quoad actus voluntatis, sic manifestè Tertiò reiicio: nam licet explicet punctum libertatis Dei, non tamen explicat præcipuam difficultatem: omnes enim & Theologi, & benè sentientes homines, non solùm docent Deum liberè ad extra operari, eo modo quo hi auctores dicunt, operaturam vnam potentiam non volitiuam liberam, qualem iudicant esse possibilem, vt dixi suprà de igne libero: sed multò magis Deum docent liberè velle hoc præ illo, facereque hoc præ illo, quia hoc præ illo vult, quod ab his negatur. Id autem confirmo ex illo loco Psalmi 113. *Omnia quæcumque voluit fecit*, quem sic vrgeo: non loquitur ibi Psalmista de volitione necessaria: nam hæc cùm æqualiter respiciat omnes mundos possibiles, si illa intelligeretur nomine *voluit*, cùm ibi dicat fecisse omnia quæ voluit: debuisset produxisse omnes mundos possibiles: ergo debet intelligi de volitione non necessariâ, ac si diceret, *Omnia, quæ Deus volitione liberâ, & quâ potuit Deus carere, voluit, ea omnia fecit*: ergo agnouit Psalmista non solùm à Deo facta aliqua liberè, sed & ea volita liberè, ita vt & non fieri, & non amari (dicam barbarè) non velli potuerint: non potest ergo negari, quin Deus non solùm sit liber in creando, sed & in volendo creare, & in amando, &c.

Confirmatur Primò ex Psalm. 113.

Confirmatur Secundò in hac sententiâ, quam impugno: Deus tam me non amat speciallùs quàm illum, quem non vult saluare, quàm non me amaret specialiter, si carens voluntate specialiter me produxisset. Semper dico *specialiùs*, seu *magis*, seu *potiùs*, propter ea quæ suprà notaui, ne recurratur ad amorem necessarium. Et vt maiorem vim habeat confirmatio, pone humanitatem Christi Domini, & humanitatem Iudæ: in his enim, si loquamur de amore necessario, cùm & diuinitus humanitas Iudæ potuerit eodem modo hypostaticè assumi, ac humanitas Christi; & è contrariò, hæc potuerit deseri, ac peccare sicut illa; certè loquendo de volitione necessariâ, Deus non complacet specialiter in humanitate Christi, præ humanitate Iudæ, nouam autem complacentiam & amorem non habet, etsi physicè ei maiora conferat bona; ergo ista propositio est verissima, Deus non habet specialem amorem & complacentiam in humanitate Christi quàm in Iudâ aut Lucifero: quod horrent aures. Porrò ei conferre specialia bona, non est specialiter amare: nam, vt dixi, aduersarij non admittunt aliter Deum esse liberum, quàm ad producendum, & illo plane modo, quo esset liber ignis, vel alia caussa non volitiua, quam admittit, non repugnare, quæ posset dare, & non dare maiora dona. Vnde sic arguo: licet illa liberè mihi dedisset, alteri verò non, quia tamen non esset volitiua, non posset illa dici vllo modo me plus amare: ergo cùm Deus quoad volitionem necessariam æqualiter Iudam amet ac Christi humanitatem; aliter autem non sit amatiuus liberè, licet liberè ille amor necessarius sit productiuus; non poterit dici vllo modo specialiter amans, licet possit dici specialiter ei conferens maiora bona. Hoc autem quis non videat esse absurdissimum, ne ampliùs dicam?

23 *Confirmatur Secundò: Saluandi non specialiùs essent electi quàm reprobi.*

Nota exemplum de Iudâ & Christo.

Dare specialia bona, non est specialiùs amare, si solùm externus actus liber est.

24

Ne autem in hoc puncto æquiuoceris, eò quòd hic auctor sæpè repetat eas voces *amor liber*, & ab eo amore omnia dona procedere doceat; aduerte (quod satis insinuatum est) non vocari ab ipso illum amorem liberum nisi efficienter, ad modum quo nostra potentia, etiam antequam quidquam operetur, dicitur libera, id est, potens liberè operari, ita ipse amorem vocat liberum non in essendo, aut in amando, aut denominando amantem, sed in producendo physicè hanc vel illam creaturam; est ergo liber, quia potest liberè operari, non autem est liber in alio sensu; ergo in ratione actus amandi & complacendi, quod non pertinet ad operationem;

Actum necessarium vocat liberum relatum ad extrà agendum.

nem: æqualiter, vt dixi, Deus amat, & complacet in animâ Iudæ ac in animâ Christi Domini, licet physicè vni det plus quàm alteri. quod nulli non durissimum videbitur. Et hæc iam pro isto speciali modo dicendi sufficiant.

SVBSECTIO IV.

Secundum argumentum contra Aureolum, nonnullis exemplis roboratum.

25 *Argumentum Secundum. Sunt in Deo actus liberi, qui nullam in creaturis mutationem supponunt.* SECVNDVM argumentum sit, quia de facto dantur in Deo actus liberi (vel saltem licet non formaliter & immediatè liberi, qui tamen à Deo poterant abesse, in quibus eadem est difficultas) qui nullam mutationem supponunt realem in creaturis; ergo actus liberi non constituuntur ex ipsis creaturis, vt ex comparte; vel, vt inferam meliùs, ergo actus etiam vt liberi, sunt adæquatè intrinseci Deo. Consequentia est bona ex omnium aduersariorum consensu, antecedens variis exemplis probari efficacissimè potest.

Probatur exemplis. Primò, ex scientiâ conditionatâ. Primum est in scientiâ conditionatâ, quam omnes ferè cum quibus ago (sunt enim è nostris) meritò admittunt, non esse necessariam in Deo circa hæc obiecta: potuit enim esse de contradictoriis, casu quo Petrus, v. g. non esset conuertendus: ibi sic argumentor; De facto non est vlla mutatio in ipso Petro, aut conuersione, maior quàm esset, si contrarium futurum esset: ergo potest de facto in Deo esse diuersitas, seu varietas actuum contingentium, nullâ factâ mutatione in creaturâ, ergo actus liberi non constituuntur per ipsam mutationem. Huic instantiæ è scientiâ mediâ, *Non potest dari, hîc esse mutationem actionum.* responderi non potest per diuersitatem actionum, quam pro soluendo hoc toto argumento videntur inuenisse aduersarij. Ideò Herize, qui maximè eam applicat aliis instantiis, non tetigit hanc: non credo, quia ei non occurrerit, sed quia se illi respondere vllo modo desperarit, ideò satis eam silentio obuoluere iudicauit.

26 Si verò dicas, non posse mutari scientiam mediam, vel variari, nisi varietur ipsa futuritio conditionata, & consequenter ex hac variari ipsam *Futuritio conditionata non mutatur, quia iam nihil est.* scientiam; contrà arguam, quia hæc futuritio conditionata de præsenti, nihil est prorsus, sed esset, casu quo poneretur conditio; scientia autem absolutè non minùs de facto existit quàm necessaria; ergo eius essentia non sumitur nec inadæquatè ab ipso effectu non existente absolutè, sed exituro, si poneretur talis conditio. Vide quæ paulò antè de futuritione absolutâ dixi, quæ proculdubio magis vrgent in conditionatâ; ea enim adhuc minùs arguit de præsenti in obiecto. Nunc addo hanc claram impugnationem: Consensus ille Petri futurus constituit in sententiâ, quam impugno, Deum scientem liberè, & simul Petrum conuersum ad Deum; eodem enim modo in vtroque casu est pars eius concreti: atqui, licet de facto sit futuritio conditionata talis consensus, Petrus non est actu conuersus, sed esset, si poneretur vocatio; ergo nec Deus erit actu sciens, sed esset, si poneretur vocatio; Deus autem absolutissimè de facto scit, non minùs quàm ea quæ sunt futura absolutè, imò quàm necessaria, ergo.

Confirmatur ex aliâ scientiâ conditionatâ impossibilium: Confirmo hoc ipsum in alterâ scientiâ conditionatâ, quam aliqui ex aduersariis concedunt, scilicet, si chimæra esset rationalis & libera, hîc & nunc operaretur benè, quæ scientia in horum sententiâ non est necessaria in Deo: atqui talis nihil penitus habet reale, nec existens, nec quidem possibile, quo compleatur in ratione scientiæ; dicere autem quòd res chimærica sit pars positiua componens intrinsecè scientiam positiuam & realem Dei, proculdubio est chimæricum magis, quàm ipsa chimæra; non ergo potest respectu talium obiectorum, poni actu in Deo scientia positiua libera seu contingens, iuxta horum principia. 27 *scilicet scientiam Dei chimæra intrinsecè constituit.*

Exemplum Secundum in præfinitionibus. Secunda instantia, vbi ponuntur actus liberi Dei, sine vllâ mutatione in creaturis, desumitur ex præfinitionibus, quas possibiles esse, ita tamen, vt quidquid ad extra fit cum illis, potuerit etiam sine illis existere, probabimus efficaciter inferiùs: ergo sine mutatione physicâ creaturarum, potest dari in Deo actus liber.

Vasquez negat præfinitiones. Hoc argumentum non premit Patrem Vasquez, eas præfinitiones negantem; torquet tamen alios cæteros, qui & eas admittunt, & hanc tuentur sententiam, qui certè cùm (vt statim apparebit) valdè hoc argumento vexentur, meliùs multò fecissent, si propter illud negassent, posse dari in Deo præfinitiones, quidquid sit an repugnet ex parte libertatis, quàm eas admittendo, se conicere in tales angustias.

Aiunt, Sine præfinitione, vel cum eâ dare efficax auxilium, mutat actionem. Respondent ergo nonnulli, ipsammet actionem, quâ Deus dat auxilium efficax, suppositâ præfinitione, esse in se physicè diuersam ab eâ, quâ daretur idem auxilium sine præfinitione, & ratione illius actionis, constitui actum præfinitiuum Dei. Hanc solutionem benè reiiciunt alij ex sectatoribus eius sententiæ, eò quòd per *Contrà: Sic tolleretur libertas.* illam tollatur libertas voluntatis: cùm enim ea actio sit naturâ suâ connexa cum bono opere; quia est connexa cum præfinitione, & hæc cum opere; sequitur ex vi præfinitionis immutari caussas immediatas operis, & poni vnam, quæ physicè prædeterminet, & consequenter tolli libertatem, non minùs quàm si ex præfinitione daretur prædeterminatio aliqua physica voluntati. 28

Respondent aliter. Ipsa hominis conseruatio successiua mutatur. Ideò aliter respondent hi secundi, mutationem fieri in actione, non quidem quâ auxilia conseruantur, sed in actione, quâ hominis ipsius substantia conseruatur: dicunt enim hi, eam actionem conseruatiuam esse successiuam, seu in quolibet instanti diuersam: à Deo autem eo instanti, quo operatio præfinita est, poni vnam alterius ordinis, quæ connexa est cum operatione. Addunt per eam non tolli libertatem, quia licet non possit esse sine operatione, est tamen tantùm caussa remota illius: caussa autem remota non tollit libertatem effectus, licet repugnet cum carentiâ illius. vt patet in ipsâ præfinitione, quæ licet sit connexa cum opere, quia tamen est caussa mediata, non aufert libertatem. Verùm hæc solutio tam clarè reiicitur quàm præcedens: & in primis malè *Contrà Primò: Conseruatio non est successiua.* dicunt hi, actionem quâ substantia hominis conseruatur, esse successiuam: licet enim duratio successiua sit, & consequenter actio circa durationem sit successiua: at, sicut substantia Angeli producitur per diuersam actionem ab eâ, quâ duratio producitur, & substantia eadem semper manet: non video, cur actio circa substantiam debeat mutari, & non possit eadem semper manere, eisdem caussis eodem modo applicatis manentibus. Sed quidquid de hoc sit, 29

Contrà Secundò: Secundò malè asseritur, caussam mediatam non posse tollere libertatem. Quod probo euidenter,

Etiam caussa mediata tollit libertatem.

denter. Primò, quia ipsi dicunt, actionem, qua auxilium conseruatur, tollere libertatem, vt sit connexa cum operatione (vt paulò antè ex ipsis ostendi:) atqui etiam ea actio non esset caussa immediata; non enim ipsa influeret in operationem, sed auxilium per illam caussatum; esset ergo mediata, & tamen tolleret libertatem; ergo duæ hæ doctrinæ sibi non cohærent. Secundò arguo, quia sanctitas infinita Verbi diuini communicata humanitati Christi per vnionem hypostaticam, tollit libertatem ad peccandum in horum & verâ sententiâ, eò quòd illa sanctitas naturâ suâ repugnat peccato; non tamen ea sanctitas est caussa immediata, imò propriè nec mediata; ergo vt tollatur libertas, non requiritur vt id quod repugnat cum existentiâ operationis, sit caussa immediata; ergo illa actio conseruatiua hominis, tollet libertatem, licet sit caussa solùm remota.

Nota, eos sibi contradicere.

Sanctitas Verbi non est caussa, & tamen tollit Christo libertatem peccandi.

Contrà Tertiò: Etiam gratia habitualis adimit aliquando libertatem peccandi.

Probo hoc ipsum Tertiò, in gratiâ habituali: si enim detur in instanti A, pro priori naturæ ante operationem voluntatis, non relinquit libertatem ad peccandum, eò quòd naturâ suâ repugnat peccato (vt benè hi, contra quos ago, & omnes ferè docent;) & tamen gratia non est principium immediatum eius operis, quo peccatum vitatur: ergo licet actio illa non sit immediata caussa consensus, quia tamen ipsa physicè repugnat consensui, & necessariò existit in priori naturæ ante illum: substantia enim hominis, & ea à quibus pendet in existentiâ, sunt priora necessariò omni operatione ipsius hominis; proculdubio per eam actionem tolletur libertas.

30

Contrà Quartò: Si sola anima ex se repugnaret peccato, voluntas non posset peccare.

Quartò, demus, animam naturâ suâ repugnare peccato, licet voluntas distincta non repugnaret; numquid posset ea voluntas in animâ efficere peccatum, etiamsi anima non concurreret immediatè? certè non video, cur magis impediet peccatum repugnantia voluntatis cum illo, quàm repugnantia ipsius animæ, si tam hæc quàm voluntas præcedunt naturâ: licet vna immediatè, altera verò solùm mediatè concurrat.

Instantia eorum ex præfinitione reiicitur.

Hoc ipsum ostendo reiiciendo instantiam ab his allatam de præfinitione. Hæc enim ideò non tollit libertatem, quia, vt dicemus suo loco, non solùm est caussa remota, hoc enim (vt ibi ampliùs ostendam) non sufficit, ne tollat libertatem: sed quia planè hîc & nunc non est necessaria etiam ad conseruandam illam caussam, quæ immediatè concurrit: nam voluntas immediata Dei, quâ concurrit, non pendet ab alterâ secundâ voluntate reflexâ & præfinitiuâ: hæc autem ratio nequaquam habet locum in actione, de quâ hîc agimus: nam cùm homo non conseruetur per alteram actionem, nisi per hanc, & aliunde vt intelligatur operans, supponi necessariò debet existens priùs naturâ, necessariò etiam debet, in priori eo naturæ, ea actio intelligi, non minùs quàm ipse homo. Ac denique cùm ea actio nequeat cohærere cum carentiâ effectus (vt hi benè admittunt) non video quo pacto relinquat illæsam libertatem, nisi dicamus, hominem tunc duplici actione totali conseruari, vnâ naturali, alterâ supernaturali, & quidem ita, vt hæc secunda detur, præuiso iam consensu, qui esset error peior priore. sed de præfinitione fusiùs infrà.

Præfinitio non tollit libertatem.

31

Ratio à priori: Nam in priori caussæ est omne id, à quo caussa immediata pendet.

Ratio à priori totius impugnationis est, quia in priori caussæ non solùm intelligitur id, quod immediatè influit, sed ea à quibus pendet hîc & nunc ipsum principium immediatè influens: ideò non solùm non potest quis caussare suam caussam immediatam; sed nec suam mediatam, vt in Physicis dixi, & ibi admittunt hi, contra quos nunc ago: ergo si caussa mediata, quæ hîc & nunc est necessariò requisita, connectitur cum effectu; dabitur in priori naturæ ea connexio, & consequenter tolletur libertas, quo nihil potest esse clarius. Aliam huius solutionis impugnationem vniuersalem, vide in instantiâ quartâ, vbi ea actionum varietas magis discutietur.

Iterum vtramque solutio impugnatur.

Secundò impugno vtramque solutionem: nam siue muteiur physica actio auxilij, siue ea quâ conseruatur homo, iam planè mutatur status conditionalis, in quo præuisus fuit liber consensus ille ante præfinitionem: viderat enim Deus hominem liberè responsurum, si vocaretur hoc auxilio, cum alterâ tamen actione physicâ: ergo vt præfinitiò in statu absoluto non destruat libertatem, nihil physicum debet auferre ex his quæ erant præuisa sub conditione, neque debet ponere aliquid quod non erat præuisum, & habeat connexionem cum effectu, alioquin non minùs tollet libertatem, quàm si post scientiam mediam de consensu libero, poneret priùs naturâ in statu absoluto physicam prædeterminationem. Quomodo autem ipsius præfinitionis positio non immutet statum absolutum, dicam inferiùs, quia scilicet etiam in statu absoluto, non mediatè nec immediatè præcedit natura, eò quòd concurrat ex superabundantiâ, & dependenter à futuritione. quod, vt paulò antè ostendi, non habet locum in actione illâ, quæ hîc & nunc saltem mediatè necessariò requiritur.

32 *Præfinitio nec præuisum auferre, nec ponere non præuisum debet.*

Præfinitio non tollit libertatem.

SVBSECTIO V.

Alia instantia pro eodem argumento.

Exemplum Tertium, in remissione peccati venialis.

TERTIA instantia, vbi ponuntur actus liberi Dei, sine vllâ physicâ mutatione in creaturis, est remissio peccati venialis, quæ est libera Deo, & nihil physicum ponit in creaturis. quod argumentum etiam in mortalis remissione potest habere locum, vt statim dicam. Quòd autem ea remissio nihil physicum ponat, patet: non enim ponit carentiam, quia hæc debet esse respectu formæ physicæ: peccatum autem veniale nihil physicum est actu in peccatore, non infusionem gratiæ, quia ea infusio in quocumque gradu intenso, potuit esse cum eo peccato veniali: potuit enim illud veniale committi ab homine habente iam eam gratiam. Neque possunt hîc recurrere ad actionem, quâ ea gratia infundatur: nam penitus incredibile est, actionem, quæ formaliter non sanctificat, habere maiorem oppositionem cum peccato, quàm habeat ipsa gratia, quæ reddit hominem Deo gratum, amabilem, &c. Nec potest dici, eam actionem non ratione sui, sed ratione voluntatis diuinæ habere repugnantiam cum veniali. Hoc, inquam, dici non potest: nam, ablatâ eâ actione, nullus est actus liber Dei: ergo nihil est, quod possit habere repugnantiam cum eo veniali.

33

Veniale nihil mutat in peccante.

Veniale sæpè sine infusione gratiæ remittitur.

Secundò, veniale sæpè remittitur sine infusione gratiæ in sententiâ probabilissimâ, ergo tunc non potest recurri ad eam actionem physicam diuersam. Denique non potest recurri ad Sacramenta: nam ea physicè loquendo eadem essent, etiamsi non remitteretur peccatum veniale.

Item mortale sine muta-

Confirmo hoc argumentum, & simul illud ad remissionem mortalis extendo. Nam potest contingere,

tione physicâ remitti potest.

contingere, vt aliquis heri commiserit veniale, aut mortale, cuius iam penitus non recordatur; habeat iste, vt sine dubio potest, contritionem generalem de omnibus suis peccatis; ista con-
34 tritio eadem numero potuit esse, licet illud veniale & mortale non commisisset, sed alia duo aut quatuor tantùm, quorum recordatur; ergo tunc ex parte contritionis nulla esset varietas in eis duobus casibus. Item gratia infusa tunc eadem numero fuisset, quæ esset, si non habuisset illud peccatum; ergo nulla tunc facta fuisset mutatio ex parte creaturæ; & tamen tunc temporis fuisset diuersa volitio libera in Deo, ab eâ quâ infudisset illi eidem gratiam, si illud peccatum non commisisset: diuersa enim est volitio velle remittere per hanc gratiam decem peccata ab eâ quâ vellet per eamdem gratiam solùm remittere octo, vel nouem. quod per se est manifestum, ergo illæ volitiones liberæ diuersæ aliunde habent suam diuersitatem: ergo non complentur formaliter per creaturas.

Idem ostenditur in gratiâ habituali.

Quarta instantia est in omni effectu creato, qui potest dari à Deo ob diuersos fines, vel ob diuersas caussas morales, & consequenter cum illis diuersis actibus liberis, licet in effectu nulla sit physica mutatio, ergo.

Exemplum Quartum, ex omni effectu, quem Deus caussat ob duos diuersos fines.

Respondet Arrubal & alij, tunc dari diuersam actionem physicam, quâ ipse effectus producitur. Verùm hæc solutio est penitus improbabilis, quia si daremus veram esse sententiam negantem actiones distinctas (quæ sententia licet ex aliis capitibus falsa sit, non tamen ratione actuum liberorum Dei) si, inquam, ea sententia vera esset, adhuc Deus posset dare, & propter preces nostras id quod petimus, & a se solo
35 sine precibus. Quis enim negare audebit, eo casu non potuisse Deum, vel propter merita, vel gratiosè sine illis, dare gratiam: creare hominem, vel ex petitione Christi, vel ex seipso propter hunc vel illum finem, pluuiam dare, &c? & tamen tunc in eis effectibus nulla plane esset diuersitas. Imò in Angelis, & animâ rationali probabilissimum est, non dari de facto actionem distinctam. Iam ergo quomodo explicabitur actus diuersus Dei, quo propter Christum mouetur Deus ad eam animam, vel Angelum creandum?

Arrubalis responsio improbatur. Primò, licet actio, & effectus identificarentur, Deus posset diuersos fines intendere.

Secundò reiicitur, quia penitus est incredibile res physicè in se variari, eò quòd ex diuersis actibus diuinis procedant, v. g. diuersam specie actionem esse, quando immittit Deus pluuiam ad puniendum, ab eâ, quâ ex animo benefaciendi; & diuersam actionem, si pluat ob orationem alicuius, quàm si pluat sine oratione; & inter orationes ipsas diuersam esse pluuiam, si Petrus ipsam petierit, quàm si Paulus, & sic de reliquis: nam in omnibus istis casibus semper sunt actus Dei diuersi. Item gratiam nobis di-uersâ specie actione dari quàm antiquis, & cuilibet per actionem diuersam, iuxta Sacramenti & dispositionum diuersitatem, quia semper voluntas Dei de eâ dandâ est diuersa, iuxta varietatem instrumentorum propter quæ mouetur. Item, actionem, quâ Verbum vnitum est humanitati, esse diuersam ex eo quòd fuerit decreta incarnatio post præuisum peccatũ, ab eâ quâ fuisset vnitum si Adamus non peccasset, aut si alter homo fuisset primus parens, & peccatum aliud: & vno verbo, propè hìc infinitæ ponuntur mutationes, quas ne percipere vix possumus.

Contrà Secundò: Multa incredibilia sequuntur.

Dationes gratiæ specie differrent.

Specie diuersa fuisset incarnatio ante peccatum Adæ.

36 Video huic instantiæ de decreto incarnationis

Respondent.

aliter responderi à nonnullis, scilicet illud decretum esse pendens à peccato; quia si hoc non fuisset, Verbum non incarnatum fuisset. quæ etiam solutio applicari potest aliquibus exemplis à me allatis. Verùm nisi recurratur ad ipsam actionum diuersitatem, hoc non satisfacit: nam decretum de incarnatione idem iam est, quod fuisset si Adamus non peccasset, & Deus, vt potuit, voluisset tunc incarnari: nam incarnatio quâ decretum completur, esset eadem. Vnde ergò potest sciri, illud non futurum in eo casu, aut illud habere pro motiuo seu occasione peccatum ipsum? Certè hoc in terminis ipsis manifestè repugnat, si nulla aut in Deo aut in creaturâ variatio ponitur.

Hoc decretum incarnationis pendebat à peccato.

Contrà: Quia sibi contradicunt.

Alij verò respondent, gloriam vt datam ex hoc motiuo, esse mutationem physicam in creaturâ. Idem dicunt de incarnatione, scilicet vt datam ex motiuo saluandi esse mutationem physicam in creaturis. Verùm, quis non videat, hìc sola nomina inuolui? cùm enim gloria data ex hoc motiuo nihil in se physicum habeat diuersum, quod non haberet, si daretur ex alio, non potest propterea esse diuersa. Imò hìc committitur circulus: nam, cùm dari ex hoc motiuo, solùm sit dari ex diuerso actu voluntatis Dei, dum dicunt, eam esse diuersam quia datur ex diuerso motiuo, dicunt gloriam mutari physicè propter diuersum actum Dei, & actum esse diuersum propter diuersam mutationem gloriæ. quod in terminis repugnat.

Alij aiunt, Gloria vt data ex hoc motiuo, est mutatio physica in creaturâ.

Contrà: Res è quouis motiuo data in se non mutatur, & fit circulus.

Hinc etiam reiiciuntur, qui in diuersum modum, quo Deus ea facit, reiiciunt eam diuersitatem. Reiiciuntur, inquam: cùm enim hi negent diuersitatem in actione, non possunt explicare, in quo sit is modus diuersus, quo Deus eam actionem facit. 37

P. Herize, qui ingeniosè hanc solutionem illustrat, ait, actionem essentialiter dicere ordinem ad principium, non minùs quàm ad terminum: vnde sicut ex variatione termini sequitur necessariò variari actionem, ita ex variatione principij, necessariò debet actio variari. porrò habere diuersa principia eas actiones, quando oriuntur ob diuersa motiua & fines, probat: nam quando Deus, v. g. decernit incarnationem ob remissionem peccati, incarnatio oritur à voluntate necessariâ, quâ Deus amat salutem hominum, & odit peccatum; quando verò incarnatio oritur ex solo desiderio manifestandi suam gloriam, non oritur illa incarnatio ex illâ volitione, sed ex alterâ, quâ in suâ gloriâ infinitè complacet. Nec mirum est, si volitiones illæ, licet realiter inter se sint idem, influere possint, vna in vnam actionem, altera verò in alteram: nam de facto etsi volitio & intellectio diuina sint idem realiter, hæc tamen sola influit in Verbum, in Spiritum sanctum verò illa. Pari ergo ratione de his volitionibus necessariis dicendum est, & consequenter affirmandum necessariò, semper mutari actionem, quando ob diuersum motiuum à Deo datur.

Herize ait; Actio mutatur, cùm agens aliud habet motiuum: vnde ait; Aliud principium incarnationis fuisset agens contra peccatum, & aliud pro gloriâ Dei.

Hæc ingeniosè, vt dixi, excogitata, facilè tamen reiiciuntur. Primò, quia ipsemet sæpè inuehitur acriter in alios, eò quòd hanc distinctionem virtualem extendant vltra ea quæ fides petit; ergo cùm, licèt doceat fides in ordine ad productionem ad intra, posse ea duo prædicata contradictoria, rebus inter se identificatis conuenire, nihil tamen de extrinsecis operationibus doceat; certè extendere ea prædicata ad infinitas 38

Contrà: Fides non cogit his motiuis dare distinctionem virtualem.

nitas alias materias, planè erit improbabile: tanta enim difficultas non debet applicari rei claræ: clarè enim intelligo, Deum per eamdem indiuisibilem formalitatem producere Petrum & Paulum, sicut ignis per eamdem indiuisibilem formalitatem producit hunc & illum calorem. & idem est de omnibus aliis effectibus possibilibus; vt quid autem iam non solùm inter cognitionem & volitionem inter se, sed in ipsâmet volitione, virtualiter distinguam volitionem necessariam de Petro à volitione necessariâ de Antonio, & circa ipsum etiam Antonium ponam infinitas volitiones? quia potest per infinitas ferè actiones distinctas produci, imò inter ipsas cognitiones necessarias eadem distinctio deberet poni, vt realiter vna influeret, altera non: nam in sententiâ Herize, omnipotentia, à quâ immediatè procedit operatio, non magis est idem virtualiter cum volitione quàm cum intellectione, imò fortè magis cum intellectione; ergo etiam ipsæ intellectiones haberent hanc distinctionem virtualem, quam tam difficulter nos percipimus.

Circa vnum Petrum, v.g. esset infinitæ volitiones Dei virtualiter distinctæ.

Sic etiam infinitæ esset tales distinctiones in cognitionibus Dei.

39 *Exemplum Quartum, ex dispensatione & remissione mortalis sine gratiâ.*

Vltima & communis instantia ad probandum, dari actus Dei sine mutatione physicâ in creaturis, desumitur ex dispensatione legis & voti, & in condonatione peccati mortalis diuinitus sine infusione gratiæ, & sine physicâ mutatione creaturæ (quod multi ex aduersariis fatentur esse possibile) aut sine productione alicuius physici in eâ; in dispensatione verò ferè omnes conueniunt.

Nec promulgatio externa complet in Deo voluntatem dispensandi.

Respondent, mutationem physicam esse ipsam promulgationem externam. Sed contrà Primò, quia si hæc fiat per verba, per quæ Deus loquatur, illa sanè non sunt connexa cum dispensatione: si enim ab hominibus imposita fuissent illa ad aliud significandum, essent eadem physicè, & non esset ideò in Deo voluntas dispensandi, ergo per ea verba non potest compleri dispensatio. Fortè hîc etiam recurrent ad sonum aliquem physicum, qui sit naturâ suâ connexus cum eâ dispensatione. quod ex se statim apparet falsum. Deinde etiam impugnatur efficaciter, eò quòd nihil sit cum quo ille sonus sit connexus. non quid intrinsecum in Deo: ibi enim omnia semper eodem modo se habent, siue dispenset, siue non. non quid creatum, quia nihil est præter ipsum sonum, ipse autem sonus,
40 quia secum sit connexus, non ideò est dispensatio, alioquin omnia essent dispensatio, quia omnia sunt secum connexa seu identificata; in quo ergo ea connexio potest consistere? Secundò, ratione à priori reiicio eam solutionem, quia promulgatio legis aut dispensationis, iam supponit dispensationem: est enim illius manifestatio; ergo illa non constituit dispensationem ipsam, sicut loquela nostra exterior non est pars nostri conceptus, sed eius declaratio.

Ratio à priori est, quia promulgatio supponit dispensationem.

SVBSECTIO VI.

Duo alia argumenta contra eamdem sententiam.

Argumentum Tertium.

Circa non creata, esset in Deo pura omissio.

TERTIVM argumentum sic ego formo contra eamdem sententiam: sequitur enim circa ea, quæ Deus non creauit, non dari in Deo volitionem vllam, sed puram omissionem; hoc autem est contra omnes illos, & veritatem: Deus enim semper se habet circa omnia obiecta positiuè volendo, vel vt existant, vel vt non existant. Probo autem sequelam euidenter: nam circa ea obiecta (& ponamus à Deo nihil creatum) non datur ex parte creaturarum quidquam, quo compleatur positiua volitio. Respondebis, per ipsam carentiam realem mundi compleri eum actum. Sed contrà euidenter (& attende hoc argumentum) creatura constituebat volitionem positiuam creandi; ergo per ablationem præcisè eius creaturæ, formaliter loquendo, non potest alius effectus formalis resultare, quàm ablatio eius volitionis, seu eius concreti positiui volentis; & consequenter solùm sequeretur in Deo non esse volitionem illam de eâ creaturâ. At contraria volitio, quæ etiam vt talis, est quid positiuum, repugnat in ipsis terminis, vt constituatur, vel compleatur per solam carentiam oppositæ, v.g. calor constituit calidum, repugnat in terminis, vt solâ ablatione caloris, sine positione alicuius termini positiui, & destruatur antiquum concretum, & resultet aliud positiuum nouum, v.g. frigidum; ergo cùm Deus, quando mundum non creat, non solùm careat volitione creandi mundum, sed habeat positiuam volitionem contrariam de non creando, repugnat, hanc secundam constitui per ipsam carentiam antiquæ; certè hoc solum argumentum euidenter conuincit intentum.

Respondent. Volitio non creandi completur reali carentiâ mundi.

41 *Contrà: Quia vix præcisè per creaturam compleri actum Dei.*

Nec satisfacies, si dicas, Deum non habere volitionem de non mundo, sed nolitionem. Non, inquam, satisfacies, quia vel nolitio sumitur purè priuatiuè, id est, pro *non volitio*, & tunc erit pura omissio; vel sumitur positiuè, & sic debet esse volitio de non creando, quam Latini vno verbo per syncopen dicunt *Nolitio*; illa autem vt talis, tam est positiua, quàm volitio de contrario, licet terminus sit negatiuus.

Nolitio priuatiuè est omissio, positiuè est volitio.

Clariùs adhuc in cognitione idem ostendo: ibi enim non datur exercitium intellectus per solam puram negationem; & tam positiuum quid est actus, quo dico, *Petrus non currit*, quàm quo dico, *Petrus currit*; quomodo ergo per solam ablationem illius actus, quo dico *Petrus currit*, nullo alio positiuo vllo modo superaddito, potest percipi, formaliter constitui positiuum contrarium iudicium, quo dico, *Petrus non currit*? aut si per impossibile Deus deberet se habere circa negationem etiam negatiuè, nec dicendo, *Petrus currit*; nec dicendo, *Non currit*, quid, inquam, minus iam nunc habeat, quàm tunc haberet? Hîc sanè nihil est excogitabile, quod de facto ampliùs habeat positiuum illud iudicium; ergo Deus de facto non cognoscit, se hæc aut illa fecisse, sed solùm circa ea habet se negatiuè. quod ferè est hæreticum: non enim solùm scit Deus, me seruasse hoc præceptum, sed positiuè scit me non seruasse illud, &c.

Vrgetur in intellectu, vbi negatio iudicij positiui non potest constituere iudicium contrarium.

42

Ad hoc argumentum reduci potest vna confirmatio communis contra hanc sententiam, numquam tamen benè soluta; scilicet, quando Deus non creat mundum, potest id velle ob diuersos fines, ergo per diuersas volitiones: atqui mundo non existente semper sunt eædem carentiæ: ergo vel semper debent esse iidem actus liberi Dei, vel illi nullo modo constituuntur per eas negationes. Respondent quidam, aliis solutionibus relictis, si Deus non creet vnam creaturam, semper id debere eodem actu, & propter eosdem fines decernere.

Confirmatur. Deus potest non velle mundum ob plures fines, per actus diuersos.

Aiunt, Deus debet semper eâdem volitione & fine non creare.

Sed hæc est improbabilis solutio: nam creaturam, quam potest Deus, nemine petente, destruere,

Contrà: Deus potest destruere aliquid ob varios fines.

struere, potest etiam propter petitiones alterius. si v. g. Christus petiisset à Patre, vt annihilaret aliquos dæmones; vel si petamus, vt destruat lucem nihil ibi eius loco producendo, ibi datur diuersa in Deo voluntas, & ex parte creaturæ
43 nulla diuersa negatio; ergo. Deinde cùm carentia sit aliquando vtilis ad oppositos fines, qui simul non possunt intendi, quomodo tenebitur Deus, simul eos omnes fines amare? hoc in terminis repugnat; v. g. carentia alterius mundi est vtilis, vt existat hic; quia Deus non vult nisi vnum producere; est item vtilis, vt non existat hic, quia eò quòd noluit illum, potuit se determinare ad nolendum hunc: quomodo ergo potest simul propter hos positos fines amari ea carentia?

Argumentum Quartum.

Efficaciam actuum Dei ridiculam faciunt.

Quartum argumentum sic efformo, quia hi auctores faciunt valdè ridiculam efficaciam actuum Dei, quæ tantoperè à sacrâ Scripturâ & Patribus commendatur, *Omnia quæcumque voluit Dominus, fecit.* &, *Nullus est, qui possit voluntati tuæ resistere.* Quibus testimoniis sacræ Scripturæ, imò & profanæ paginæ plenæ sunt, & de voluntate liberâ intelligenda sunt: vt fusè ostendi suprà. Sequelam autem euidenter probo, quia cùm Deum velle, in horum sententiâ nihil aliud sit formalissimè, quàm Deum eam creaturam efficere: sicut hominem esse album, nihil est aliud, quàm eum habere albedinem; dicere, *Deum omnia quæ vult, efficere*, in re ipsâ explicatis terminis, nihil est aliud, quàm dicere, *Omnia quæ facit, facit*; ac si quis diceret, *Omne album habet albedinem.*
44 Iam autem, quæso, perpendatur attentè hìc infinitas efficaciæ voluntatis liberæ Dei, quæ solùm hoc habet, vt omnia quæ facit faciat. ô certè pro hac abstrusâ veritate necessaria valdè reuelatio! ô prærogatiua muscæ, *quæ omnia facit, quæcumque facit!*

Deum velle, esset formaliter producere creaturam.

Confirmo & explico; (si adhuc tam clara res explicatione indiget) apud hos auctores: sicut ego per amorem à me productum, sine altero præuio constituor amans; ita Deus sine vllo actu præuio, dum producit creaturam, constituitur liberè eam volens, & præter hoc nullum alium effectum vult; ergo Deum velle, idem formalissimè est, ac producere eam creaturam, ergo ipsum producere quæcumque vult, nihil est aliud, quàm ipsum quæcumque efficit, efficere. Sicut si mea distincta volitio non haberet aliud obiectum distinctum, etiam esset verissimum de me dicere, *Omnia quæcumque volui feci*: &, *Non est qui mea resistere possit voluntati.* Vide ergo iam quanta sit potentia & dominium Dei in creaturas, & eius diuinæ voluntatis efficacia.

Deum facere quæ vult, esset facere quæ facit.

SVBSECTIO VII.

Aliæ impugnationes eiusdem opinionis.

Impugnatio Prima à priori, implicat internum Dei actum per creaturam compleri.

45 A PRIORI dupliciter impugnatur eadem sententia. Primò, quia impossibile omnino est intelligere, quomodo actus liber Dei possit per extrinsecam creaturam compleri: nam amare (& clariùs adhuc in cognitione apparebit) est prædicatum adæquatè intrinsecum, quod non potest nec inadæquatè in ipsâ creaturâ consistere. Quod ostendo clarè in cognitione Dei: nam licet (vt dixi in materiâ de scientiâ Dei) nihil planè ex parte obiecti cognoscat Deus per scientiam visionis, quod non cognouerit per scientiam necessariam, seu simplicis intelligentiæ, ex

Vrgetur peculiariter in scientiâ.

patre tamen modi illæ scientiæ valdè distinguuntur: vna enim dicit: *Si existat lapis, non sequentur duo contradictoria*; vel, prout alij explicuerint possibilitatem: altera, scilicet libera, dicit, *Existit lapis, & non existit eius carentia.* Iam sic argumentor: Deus nihil penitus habet de hoc secundo iudicio, si consideretur secundùm prædicata essentialia: nam secundùm illa non est connexus Deus magis cum Petro, quàm cum eius carentiâ, & è contrario: vnde non magis dicit, *Existit lapis*, quàm *non existit*; aut quàm, *Existit eius carentia*; quis ergo hoc benè considerato, poterit sibi persuadere; quòd sola extrinseca positio lapidis, seu sola actio quâ lapis producitur, aut sola illa lapidis substantia, quæ est res insensibilis & inanimata, & tam longè abest à ratione iudicij & apprehensionis, illa, inquam, sola, nullo alio prædicato intrinseco superaddito, efficiat formaliter vt iam Deus habeat illud iudicium, *lapis existit?* videtur enim adæquata ratio iudicij in eo lapide consistere.

Deus supra scientiam simplicem nihil accipit, quo constituatur sciens scientia visionis.

Actio productiua lapidis, v. g. non est iudicium aut apprehensio.

Confirmatur: etiamsi lapis esset verus actus iudicij de suâ existentiâ, & negatio lapidis etiam esset verum iudicium positiuum de seipsâ (à quo conceptu quàm procul absint, nemo non videt) etiamsi, inquam, esset verum iudicium; cùm tamen quid creatum sit, & Deo non intrinsecè vnitum, non potest intelligi, quomodo Deum reddat cognoscentem; cùm cognoscere futura, & creaturas existentes, non minùs debeat esse quid Deo intrinsecum, quàm nobis; imò multò magis, eò quòd clariùs & perfectiùs infinitè cognoscit quàm nos; cùmque etiam voluntas Dei dirigatur à cognitione diuinâ, ad amanda alia obiecta, & ad volendum præmio afficere, dirigatur ex cognitione boni operis, ad puniendum ex cognitione peccati. Quòd si nobis infinita Dei sapientia physicè vnita, non tribuit effectum cognoscentis, vt patet in humanitate Christi; quomodo ratio iudicij identificata cum lapide (quæ est imperfectissima creatura, & nec quidem vllo modo Deo vnita) reddet Deum sapientem, cùm adhuc faciliùs creatura accipiat perfectionem à Deo, quàm Deus à creaturâ? Et hoc argumentum multò magis confirmatur ex his quæ suprà sunt dicta, scilicet ab æterno nihil fuisset, quo potuerit talis actus compleri.

46 Esto esset, non posset reddere Deum intrinsecè cognoscentem.

Intellectio diuina vnita humanitati Christi non reddit illam intelligentem.

Vrsi hoc argumentum in cognitione specialiter, non quia eadem difficultas non est in volitione, sed quia non possunt hìc mihi respondere, quod in volitione excogitarunt aliqui, scilicet, Deum ex suâ essentiâ habere hos duos actus, *Volo Petrum existere*; &, *Volo eum non existere*, quibus, vt fiant liberi, solùm deest Petri existentia: iam enim in illis tota vitalitas actus præcontinetur; hoc, inquam, non possunt mihi respondere in cognitione: non enim possunt (nisi Deum velint facere errantem) asserere, eum nunc habere iudicium, quo dicat, *Mundus non existit*; nec potest simul concipi vt simul affirmet, *Petrus currit*; &, *Petrus nunc non currit*; ergo saltem in his actibus tota vitalitas debet posteà ex positione solâ ipsius cursus Petri prouenire. quod iam ostendi penitus repugnare. Adde, in ipsis actibus voluntatis id etiam repugnare: vel enim illæ voluntates sunt absolutæ & tunc ponentur in Deo voluntates absolutæ contradictoriæ, quod repugnat: Deus enim non potest absolutè & efficaciter velle duo contradictoria: scit enim apertè, id repugnare. vel illæ voluntates sunt inefficaces & simplices; tunc autem

Cur hoc argumentum peculiarem vim habeat in cognitione.

47

Effugium datum in volitione, præcluditur in scientiâ.

Vt scientia, sic nec volitionis Dei vitalitas compleri per creaturam.

autem difficultas erit in aliis voluntatibus efficacibus liberis, quæ in Deo poni debent, nisi velis dicere, nihil à Deo determinatè & liberè amari. De quo egi suprà contra P. Herize.

Si dicant, creaturam esse solum externam connotatum, iam mutant sententiam.

Nec potest toti huic argumento responderi, actum liberum Dei adæquatè esse intrinsecum Deo, creaturam verò solùm esse quasi connotatum quoddam extrinsecum: hoc, inquam, dici non potest, quia hæc est alia sententia, longè diuersa à sententiâ Vasquez, de quâ nos sect. 2. 48 Deinde, iam ostendi ego, in Deo vt præcisò ab ipsâ lapidis existentia, nihil intrinsecum esse, quo absolutè dicat, *Lapis existit*; ergo si in Deo nihil, nec quidem ratione distinctum superadditur, sed sola existentia lapidis; sola illa complet formaliter illud iudicium, prout in argumento à me suppositum est.

Impugnatio Secunda à priori, ante creaturam totus actus Dei liber est, vt caussa creaturæ. Circulum fateri quem barret Vasquez.

Secundò arguo à priori, priùs naturâ quàm creatura existat, intelligitur iam totus actus liber Dei, vtpote caussa creaturæ: ideò enim mundus existit, quia Deus liberè voluit illum existere; ergo mundus ipse non potest constituere actus liberos Dei; alioquin non magis mundus existit, quia Deus voluit, quàm è contrario Deus vult illum existere, quia ipse existit. quo circulo non parum vexatus est ipse Vasquez, & vix quod ei responderet, inuenit. videamus quid alij post ipsum dixerint.

Respondent Primò. Actio, quâ fit effectus, complet actum Dei.

Contrà Primò: Potest effectus seipso immediatè pendere à Deo.

Prima nonnullorum recentiorum responsio est, actionem ipsam distinctam, quâ effectus procedit, esse quâ completur voluntas Dei in ratione liberæ, & eam esse caussam à priori, cur producatur effectus à Deo. Verùm hanc solutionem reieci vniuersaliter suprà: nam libertas Dei, & operatio ad extra, non pendet per se ab actione distinctâ, quæ adhuc negatur à multis Catholicis: & omnes ferè alij admittunt, posse esse aliquos effectus, qui seipsis pendeant essentialiter à Deo, sine vllâ actione intermediâ, quia in tali effectu nulla reperitur repugnantia; in eo autem esset tota difficultas de libertate Dei, quomodo scilicet volitio libera Dei esset caussa existentiæ illius.

Contrà Secundò: Circa ipsam actionem est eadem difficultas.

49 Secundò reiicitur eadem solutio: nam in ipsâ actione habet argumentum suam vim; illa enim actio, cùm sit creatura de nouo existens, debet sine dubio à Deo produci, & quidem per amorem, quia Deus eam etiam vult producere; assignetur autem libera volitio, quâ volita & caussata sit actio. Vbi aduerte, quosdam terminis abutentes, docere actionem nec produci nec fieri, quia non habet aliam actionem. Verùm hæc est æquiuocatio: aliud enim est non fieri per aliquid superadditum, aliud est non fieri absolutè. Primum est verum, secundum falsum; vt constaret in eâ substantiâ, quæ sine actione superadditâ prodiret à Deo. Porrò eam actionem debere fieri, manifestè probatur, quia est entitas realis non à se, ergo ab alio, ergo producitur verè ab alio, ergo fit; item quæ anteà non erat, iam verò est; hinc ergo non potest satisfieri argumento à nobis facto. Tertiam huius solutionis impugnationem infrà subiiciam, quia est communis omnibus solutionibus huius argumenti.

Etiam actio debet fieri, vt ens ab alio post non esse fuit.

Respondent Secundò. Creatura fit immediatè à Deo sine præuio actu libero.

Meliùs alij respondent, eam actionem & effectum ipsum prodire à Deo immediatè sine vllo actu libero præuio, quod exemplo nostrorum actuum liberorum declarant: sicut enim noster ipsemet amor liber procedit à voluntate, ita vt potuerit non prodire, nec ideò prærequiritur alius præuius actus, alioquin daretur processus in infinitum; ita similiter ipsa creatura, sine præuio actu libero, procedit à Deo liberè, id est, ita vt potuerit non prodire: quod enim voluntas 50 nostra habet ad amorem, & eius carentiam, id habet Deus in ordine ad creaturam, & eius carentiam. Hæc solutio quoad punctum productionis non potest ita manifestè redargui, nihilominùs tamen reiicitur Primò absolutè, quia licet in ipsismet actibus, qui sunt naturâ suâ volitiones & nolitiones, illa doctrina possit intelligi, vt scilicet procedant sine altero præuio actu immediatè à voluntate, quia alioquin daretur processus in infinitum, & ille actus, quia est ex se volitio, habet aliquam proportionem ad hoc: at quid habet negatio lapidis, vt ea sit ipsemet actus liber, & possit per se immediatè ab omnipotentiâ emanare, si hæc omnipotentia non determinaretur priùs per aliquem actum præuium? ego sanè id non possum percipere, fateor meam tarditatem ingenij.

Contrà Primò: Volitio ex se vt sic, est proportionata, vt ad intra sit procedat: at creatura nihil habet vt sit compars actus Dei, & per se ex omnipotentiâ profluat.

Contrà Secundò: Hoc non est consentaneum sacræ Scripturæ.

Secundò, reiicio hanc doctrinam, vt parum consentaneam menti sacræ Scripturæ. Quando enim ponderat Christus Dominus apud Ioannem cap. 3. quanto nos Deus amore prosecutus sit, vt Filium suum vnigenitum daret: quando Apostolus nos à Deo dilectos ab æterno asserit; certè aliud contendunt, quam hæc solutio admittat. Et quilibet prudens dicet, ibi significari, vim amoris præcedentis fuisse tantam, vt ex illo amore prodierit incarnatio & missio Filij Dei; alioquin ibi nugatoria aliqua ponderatio facta fuisset à Christo Domino: id est, quia misit Deus Filium suum, ideò misit, vel *amat quia amat.*

Respondebis fortè, etiam sæpissimè dici; *Ille amat hoc quia vult*, cùm tamen amare & velle 51 idem sit; similiter etiam dicitur, *Produxit amorem, quia voluit*, cùm tamen producere sit idem ac velle. Sed contrà, quia licet nos aliquando similes caussales, quæ sunt quasi formales, proferre soleamus; nullus tamen vmquam dixit, nisi ridiculè, Tantus fuit amor illius erga me, vel sic me amauit, vt me amauerit, & produxerit mei amorem. Ratio huius est, quia quando exaggeratur vehementia amoris, proculdubio debet sumi vt condistincta ab ipso effectu, ex quo cognoscitur talis vehementia; alioquin nihil noui datur, ad cognoscendam eius amoris vehementiam.

Quidam modi loquendi expenduntur.

Impugnatio Tertia. Ante creationem Deus non fuisset liberè sciens & volens.

Vltimò tandem hanc & præcedentem solutionem sic impugno. Quia si verum est quod in illâ dicitur, scilicet, effectum illum in tempore non supponere actum liberum, sicut noster amor non supponit alium amorem: ergo sicut in nobis ante physicam productionem amoris, verè non est amor, neque amans; ita eodem modo ante actualem productionem in tempore, Deus non est verè liberè volens & cognoscens: & hoc modo habet maiores vires argumentum subsect. 1. factum. Neque hîc potest recurri, vt ibi, ad futuritionem: tum quia, si hoc esset, iam ante ipsam actualem productionem daretur actus liber, completus, & ab eo oriretur creatura. quod est contra te. Quòd si per illam futuritionem, quia in re nihil est, non completur 52 ille actus, ergo euidenter infertur, ab æterno Deum non magis nos amasse & cognouisse, quàm non amasset aut cognouisset, casu quo non essemus exstituri. quod est manifestè hæreticum, & de quo suprà fusè.

Si ad futuritionem recurras, ergo iam ante productionem est actus liber.

SVBSE-

SVBSECTIO VIII.

Vltimò ea sententia reiicitur.

Argumentum aliud. Deus peccatum non minùs quàm opus bonum amaret, & caussaret.

ALIVD non minùs euidens contra hanc sententiam argumentum ego sic formo: Si Deus ratione volentis, constituitur per effectum ipsum in tempore existentem, ergo Deus non minùs amat peccatum, quàm bonum opus, & non minùs etiam illud caussat. Patet consequentia, quia amare Deum aliquam creaturam, non est nisi entitas Dei necessaria, & illa creatura existens; ergo amare peccatum, non erit aliud, quàm eadem entitas Dei, & ipsum peccatum existens, & consequenter etiam Deus illud caussabit: nam eodem modo vult existentiam illius, ac existentiam operis boni; aliunde verò actio ipsa physica Dei ad extra, tam est determinata respectu peccati, quàm respectu operis boni; ergo erit æqualiter vtriusque caussa: hoc autem est hæreticum, ergo.

Respondent Primò. Deus odit peccatum possibile, ideò existens peccatum nō facit ex odio amorem.

53 Occurret sine dubio statim solutio, Deum circa peccatum vt possibile habere displicentiam, complacentiam verò circa opus bonum; illamque complacentiam necessariam, posito opere bono, constitui in ratione amoris erga illud, displicentiam autem in peccato possibili non posse constitui in ratione complacentiæ, etiamsi ponatur peccatum.

Contrà Primò: Nam Vasquez ait, Deum non ordinari essentialiter ad possibile.

Sed contrà Primò, quia hanc solutionem non potest dare Vasquez, qui ait, in Deo circa creaturas possibiles non dari ordinem essentialem. Vnde sic argumentor: Antequam possibile sit peccatum, & possibile opus bonum (vel eo casu quo non essent possibilia) Deus non habet complacentiam, aut displicentiam in vno magis quàm in alio; positâ autem vtriusque possibilitate nihil intrinsecum in Deo ponitur (vt suo modo de actibus liberis discurrit) ergo Deus non magis etiam tunc complacet in opere bono possibili, quàm in peccato: nam vltra Deum tunc solùm additur peccati & boni operis possibilitas, in quo ambo sunt æqualia, & anteà erant æqualia, ergo æqualiter manebunt, vel amata, vel odio habita: æqualibus enim si æqualia addantur, manebunt æqualia.

Contrà Secundò: Nolitio fit per carentiam, ergo non per existentiam peccati.

Contrà Secundò, quia etiamsi concedamus eam simplicem complacentiam in opere bono, & displicentiam in malo, identificatam, seu necessariam in Deo, adhuc non potest explicari, quo modo positio peccati constituat nolitionem liberam, seu displicentiam de eodem peccato:
54 nam nolitio non constituitur in hac sententiâ nisi per carentiam rei, ergo non poterit constitui per ipsam existentiam peccati: ergo per hanc solutionem, licet explicetur quomodo positio peccati non constituat volitionem eiusdem peccati, non tamen explicatur, quomodo constituat nolitionem illius, vel simplicem displicentiam liberam; quam tamen habet Deus in peccato vt existente, iuxta omnium sententiam.

Contrà Tertiò: Si Deus vellet amare peccatum, nō aliud posset facere quàm iam.

Contrà Tertiò, quia si per impossibile Deus vellet positiuè amare peccatum, non potuisset aliud facere, quàm iam faciat; ergo illud iam amat. Consequentia est bona, antecedens verò euidens; quia vt amet opus bonum, nihil aliud facit, quàm illud ponere; ergo vt amaret peccatum suppositâ illâ displicentiâ, non aliud faceret, quàm illud producere. Quòd verò præcedat ea displicentia necessaria, nihil iuuat aduersarios: nam, etiamsi Deus habeat necessariam complacentiam in aliquâ creaturâ possibili, vt tamen constituatur liberè eam nolens, sufficit si ponatur eius creaturæ carentia, nec ea complacentia impedit nolitionem liberam existentiæ; ergo è contrario, displicentia in peccato possibili non impediet, quominùs eo posito, sit complacētia in Deo libera de eius existentiâ. Consequentia est euidens, quia non minùs complacentia necessaria impedit nolitionē liberam, quàm displicentia necessaria volitionem liberam.

Si nolitio peccati est per huius carentiam, ergo volitio est per eiusdem existentiam.

Ne autem detur vlla tergiuersandi occasio, rogo, per quid constituatur nolitio libera peccati. Necessariò debes dicere, per carentiam ipsius peccati; tunc sic argumentor, Ergo per existentiam ipsius peccati non potest constitui etiam nolitio, sed volitio. Probo euidenter, 55 quia per contradictorias formas, qualis est existentia peccati, & carentia eiusdem, repugnat in terminis, constitui eumdem effectum formalem volitionis & nolitionis; ergo posito peccato, non habet Deus displicentiam liberam de illo, sed potius volitionem.

Deus æquè determinatè peccatum ac opus bonum caussaret.

Hinc autem sequitur, quòd ipsum causset æquè determinatè, ac opus bonum: nam tota differentia in caussatione (vt alibi docui) consistit in eo, quòd Deus paret concursum ad peccatum cum displicentia in illo, & desiderio ne fiat: nam concursus ipse in actu secundo tam determinatus est, quando fit peccatum, quàm quando opus bonum, vt alibi docui, & admittunt aduersarij: ergo ablatâ eâ displicentiâ, tam determinatè concurret Deus ad peccatum, quàm ad opus virtuosum, contra Tridentinum & Catholicam doctrinam.

Respondent Secundò. Deus ex se talis est, vt nec cum esse, nec cum non esse peccati fiat eius volitiuus. Contrà Primò: Quia volens fit præcisè addendo, vt ais, obiecti existentiâ.

Respondebis secundò, entitatem Dei esse talem, vt nec cum existentiâ peccati, nec cum carentia illius, possit constitui in ratione volitiuæ eius peccati. Sed contrà euidenter, quia hoc gratis dicitur: cùm enim Deus in ratione volentis quodcumque obiectum, aliud non addat supra suam entitatem necessariam, nisi solam positionem obiecti; non potest dici per positionem etiam peccati, constitui in ratione illud liberè odio habentis, seu nolentis illud. & hoc probat euidenter illa suppositio impossibilis, quam anteà posui. quòd si per impossibile Deus liberè vellet amare peccatum, non posset aliud facere quàm iam; sed tunc amaret, ergo & nunc.

Contrà Secundò: Non potest esse & non esse peccati constituere displicentiam peccati.

Contrà Secundò, quia qualiscumque sit natura Dei, illud saltem non potest mente capi, 56 scilicet tam per carentiam peccati, quàm per ipsum peccatum constitui formaliter displicentiam liberam in peccato: sunt enim formæ contradictoriæ oppositæ, quæ vt tales nequeunt constituere eumdem effectum formalem: atqui Deus, si non existit peccatum, habet circa illud nolitionem, si existat; habet etiam saltem inefficacem nolitionem, seu displicentiam: ergo repugnat in terminis, eos actus explicare per existentiam, & carentiam peccati.

Displicentia necessaria non impedit volitionem liberam.

Vltimò tandem ea solutio reiicitur, quia si ob aliquam rationem volitio Dei necessaria non posset cum existentiâ peccati constituere volitionem illius, ideò esset, quia Deus habet displicentiam necessariam in peccato possibili: atqui Deus (vt etiam anteà dixi) habet complacentiam necessariam in vnione hypostaticâ; & tamen eâ complacentiâ non obstante, carentia vnionis constituit nolitionem vnionis: ergo è contrario, nō obstante displicentiâ necessariâ in peccato, positio tamen illius constituet volitionem;

 nem;

nem: quia sicut se habet complacentia ad nolitionem, ita se habet displicentia ad volitionem, nec video quoad hoc vllam posse assignari disparitatem.

Argumentū vltimum. Vasquez nequit explicare qui scientia Dei sit ratione post futura.

57 Vltimò argumentor contra eam sententiam Vasquez: nam in eâ non est explicabile, quomodo scientia Dei de futuris sit ratione posterior illis, & consequenter quomodo non tollat libertatem. Quod ostendo manifestissimè: nam volitio Dei de creando mundo, in eorum sententiâ, est prior quàm ipse mundus; ergo scientia de ipso mundo vt futuro erit prior quàm ipse mundus futurus. Patet consequentia euidenter: nam ipse mundus, vt forma, & vt existens seu futurus, constituit formaliter scientiam, sicut constituit volitionem; ergo tam citò constituet effectum formalem scientis, quàm effectum formalem volentis: vtrumque enim constituit per solam suam extrinsecam quasi vnionem cum Deo, & per suam existentiam; non habet autem priùs vnam existentiam, vt constituat volitionem, & posteriùs naturâ aliam existentiam, vt constituat scientiam; ergo tam citò vnam quàm alteram constituet. Quæ doctrina locum habet in omni formâ, quæ per communicationem sui tribuit vni subiecto duos effectus formales: repugnat enim, vt priùs naturâ vnus communicetur, quàm alter: quia cùm non communicetur aliquid formæ priùs naturâ, & aliquid posteriùs, non potest vnus effectus priùs naturâ quàm alter communicari.

Futurum non habet duas existentias, vt vna volitionem, alia deinde scientiam Dei constituat.

Effugium inualidum.

Neque euadent vim argumenti aliqui, qui dicunt, volitionem ipsam liberam Dei non esse priorem naturâ, quàm sit terminus productus, v. g. mundus; neque hunc oriri ex voluntate liberâ Dei, sed immediatè ex ipsâ essentiâ necessariâ. Hi, inquam, non euadent: nam saltem hi ipsi admittunt, posse libertatem nostram diuinitus impediri per actum aliquem efficacem Dei. Vnde arguunt contra Scotum, ponentem non quidem prædeterminationem physicam cum Thomistis, sed efficacem Dei volitionem de existentiâ actus nostri: dicuntque, eam volitionem omnino lædere libertatem, eo ipso quòd efficax sit, quia simul est antecedens. Iam sic argumentor: Scientia Dei est tam antecedens quàm sit hæc, aut vlla possibilis libera voluntas: vtraque enim (vt paulò ante dicebam) desumitur formaliter ex ipso effectu; ergo si volitio, quia habet infallibilem connexionem cum effectu, & est aliunde antecedens, tollit libertatem, eodem planè modo scientia eam tollet: vt enim ostendi, est eodem modo antecedens, & essentialiter cum effectu connexa. Vel si vis, inuerte argumentum hoc modo: Scientia Dei de futuris, eò quòd sit posterior naturâ, non potest esse caussa futurorum (vt Vasquez & omnes benè scientes admittunt:) sed omnis volitio libera est tam posterior quàm scientia, vt ostensum est: ergo Deus per volitionem liberam non poterit esse caussa vllius creaturæ, aut per nullam volitionem tollere poterit libertatem nostram: quod est plus quàm falsum: ergo omnino reiicienda est sententia hæc. Quod argumentum maximè vrget Patrem Herize, & Vasquez, qui dicunt præfinitionibus tolli libertatem, eò quòd sint antecedentes.

58

Nam scientia aquè ac volitio antecedit, nam vtraque aquè fit per effectum.

Idem argumentum inuersum, probat etiam vtrumque actū esse naturâ post futuram rem.

59 Vide ergo in sententiâ hac, quot & quantæ veritates catholicæ periclitentur, & æternitas tam scientiæ quàm voluntatis Dei, & displicentia in peccato, cęteráque in hac sect. fuse tacta. quæ videntur probare, eam sententiam esse improbabilem; abstrahendo tamen à censurâ, illam censeo nullo modo defendendam.

SECTIO II.

Altera præcedenti affinis sententia refutatur.

Opinio Secunda ait, actum liberum supra necessarium addere respectum rationis.

OPINANTVR quidam, actum liberum Dei solùm addere supra necessarios respectum aliquem rationis: quo loquendi modo suam sententiam sæpè Vasquez insinuat. Auctores huius sententiæ refert Salas 1. tom. in 1. 2. tract. 3. disp. 3. sect. 6. num. 94. qui tamen in re dissident à Vasquez: hi enim loqui videntur de vero respectu rationis. Vasquez autem omnem denominationem, prouenientem etiam à formâ reali extrinsecâ superadditâ, vocat respectum rationis.

Contrà Primò: Sic Deus tantùm per fictionem sciret & vellet liberè.

Est volens & sciens Deus, licet nullus fingens detur.

Hæc opinio facilè reiicitur: si enim eius auctores solùm contendunt, actus liberos formaliter consistere in illo respectu rationis à nobis conficto, omnino improbabiliter discurrunt: quia inde sequitur, Deum verè non amare liberè creaturas, neque illas cognoscere, sed nos confingere eam cognitionem & amorem, quod est hæreticum. Confirmo: etiamsi homo non esset, qui confingeret hunc respectum; Deus tamen posset liberè amare & cognoscere alias creaturas; & quando nullus hominum confingit eum respectum, Deus tamen amat & cognoscit creaturas liberè; ergo amor & cognitio nullo modo constituuntur tali respectu rationis. 60

Aiunt, à Deo fingi hunc respectum.

Contrà: Deus non fingit, & supponeret fundamentum, quòd esset actus liber.

Etiam fictio Dei esset libera, quid ergo addit Deo?

Posses dicere, etiam ab ipso Deo hunc respectum rationis fingi. Sed contrà Primò, quia Deus nihil potest fingere. Contrà Secundò, quia etiamsi Deus possit fingere, certè antequam fingat, iam supponitur amans liberè: supponitur enim cum aliquo fundamento ad fictionem, in eo autem fundamento, & non in fictione ipsâ, consistent actus liberi Dei. Contrà Tertiò, quia in ipsâ fictione facio argumentum: cùm enim hæc sit libera, rogo quid illa superaddit supra essentiam Dei? non potest dici, addere aliam fictionem, quia de illâ idem rogabo, & fiet processus in infinitum, neque potest esse aliquis actus positiuus, quo Deus id fingat, quia in Deo actu erit tota difficultas præsentis quæstionis.

Contrà Secundò: In Deo nil mutato nullum est fundamentum fingendi.

Ratione à priori hæc sententia reiicitur, quia Deo secundùm se omnino immutato, non est cur nos aut ipse confingat, se amare potiùs mundum, quàm carentiam illius; sicut in voluntate nostrâ in actu primo consideratâ, non potest verè confingi, eam potiùs amare quàm non amare, si libera sit; sed oportet expectare ipsam physicam entitatem actus secundi, ita eodem modo in Deo. Nec potest responderi, fundamentum huius respectus ficti, esse ipsam fictionem; non, inquam, hoc dici potest: nam licet inter duas res distinctas potuerint concipere aliqui mutuam prioritatem; nullus tamen concipit, vnam indiuisibilem rem posse respectu sui esse priorem, aut fundamentum, vt ipsa existat. Præterea eadem solutio reiicitur argumento paulò antè facto, quia ipsamet fictio est libera, & consequenter de illâ dubitatur, in quo consistat, an sit purè nihil, an aliquid. 61

Si non respectum,

Si verò hi auctores dicant, actus liberos non consistere formalissimè in eo respectu rationis, sed

sed eius fundamentum ponunt, de hoc redit quæstio.

sed in fundamento illius, licet à nobis per eum respectum explicentur; Contrà, quia tunc nihil declarant: de hoc enim fundamento est tota difficultas, nisi relabantur in sententiam Vasquez, à nobis impugnatam.

SECTIO III.

Opinio P. Suarez examinatur.

Opinio Tertia Suarij. Volitio Dei necessaria ob infinitatem sine mutatione dicitur amans.

PATER Suarius disput. 30. Metaphysicæ, sect. 9. docet, volitionem necessariam Dei, propter suam infinitatem talem esse, vt possit, nullâ in se physicâ factâ mutatione, denominare Deum amantem, & non amantem. Vnde ea volitio est necessaria, omnino quoad entitatem, non verò quoad denominationem. Eamdem
62 sequitur Albertinus in Corollariis, tom. 1. princip. philosophico 6. coroll. 2. puncto 2. Ambrosius Machinus 1. p. disp. 42. sect. 3. & multi recentiores.

Opinio hæc duplicem habet sensum.

Hæc opinio dupliciter potest intelligi. Primò, vt requiratur aliquod connotatum diuersum ex parte creaturæ, ratione cuius detur in Deo diuersa denominatio, vt sic autem verè incidit in sententiam Vasquez. Vide quæ ibi diximus, ostendentes sine mutatione in creaturis posse in Deo diuersos actus liberos reperiri.

Secundò, potest intelligi, vt nullo modo requiratur mutatio ex parte creaturæ, seu ex parte connotati; & ita P. Suarius eam explicat, licet alicubi contrarium videatur docere. Ita etiam eam tenent communiter recentiores.

In hoc sensu reiicienda est argumento sæpè à nobis repetito, contra connotata intrinseca, quod in præsenti maiorem habet vim. Hi enim auctores videntur distinguere inter esse, & inter denominare, quod malè valdè fit: nam vel τὸ *denominare* est aliquid, vel non. Si nihil, ergo per eam denominationem non poterit Deus constitui volens; si est aliquid, rursum vel est sola vox, id est, quòd dicatur, aut non dicatur Deus intelligens; & tunc in re per eam denominationem nihil Deus habebit magis quàm homo qui iam vocaretur Antonius, iam Petrus. Si verò est aliquid à voce distinctum, & per illam vocem significatum; ergo cùm hæc denominatio in esse denominationis potuerit deesse Deo, potuit etiam aliquid reale illi deesse, consequenter aliqua entitas.

Contrà Primò: Idem est esse, & denominare.

Denominatio libera quoad rem potest abesse.

63 Huic argumento non video vllam, vel apparentem solutionem, nisi confundendo quæstionem, & multiplicando vocabula. Hoc eodem argumento impugnantur varij modi, quibus hi suam sententiam defendunt. Quidam enim dicunt, entitatem volitionis esse necessariam in Deo quoad esse, non verò quoad effectum formalem reddendi Deum volentem. Alij dicunt esse necessarium quoad esse, non quoad terminationem. Alij, volitionem necessariam Dei dicunt esse volitionem omnium obiectorum possibilium quoad sufficientiam, & hoc necessariò, contingenter verò quoad efficaciam. Hi omnes modi loquendi sic reiiciuntur. Nam vel effectus formalis, terminatio, & efficacia, secundùm quæ ea volitio diuina dicitur contingens, est aliquid reale, vel est sola vox, aut purum nihil. Si hoc vltimum, ergo Deo nihil tribuis, dum eum dicis esse liberum. quod est hæreticum. Si aliquid reale, ergo dum potuit abesse quoad effectum formalem, terminationem & efficaciam, potuit aliqua entitas realis à Deo abesse, ergo quoad esse contingens. Si verò hi tres termini ab aduersariis positi, solùm sint tres voces diuersæ, quibus nos diuersimodè de Deo loquimur, nihil autem diuersum per illas significetur; ergo in re Deus non magis vult quàm si talis denominatio non esset; sed à nobis variis nominibus compellabitur, prout paulò antè dicebam de eodem homine, qui iam Petrus, iam Antonius vocaretur.

Sic varij modi loquendi aduersariorum reiiciuntur.

Si denominatio libera aliquid reale infert, aliqua res poterit in Deo esse & abesse.

Eodem argumento reiicies etiam phrasin aliorum, scilicet, volitionem diuinam esse virtualiter liberam, formaliter necessariam in essendo, in denominando autem realiter & formaliter liberam. Reiicies, inquam, quia in hac solutione distinguitur etiam inter denominare, & inter esse; quod tamen ex dictis constat apertè falsum esse, vnde in re est eadem solutio cum præcedentibus. Deinde inintelligibile est, quo pacto ea volitio sit virtualiter libera in essendo. 64

Alij aiunt: Actus Dei est formaliter necessarius, virtualiter liber. Contrà: Nam esse, & denominare non distinguitur.

Dices, quia perinde se habet, ac si realiter non existeret. Sed contrà, quia non se habet realiter in ordine ad esse, perinde ac si non esset, sed solùm in ordine ad denominandum, vt tu dicis, ergo non est virtualiter libera ad essendum, sed ad denominandum. Præterea, si in ordine ad essendum non est libera, implicat, eam concipi perinde ac si non existeret, etiam in ordine ad dandam denominationem physicam: nam denominatio, seu effectus formalis, non distinguitur vllo modo ab ipsâ formâ, seu quasi formâ physicè existente, & ab vnione reali, & subiecto reali; ergo implicat hæc omnia eadem prorsus manere, & tamen non manere effectum formalem, siue denominationem, ergo implicat virtualis contingentia, ad denominandum sine reali varietate in essendo.

Actus non liber in essendo non potest concipi quasi non esset, nec denominatur.

Dices, Filiatio non distinguitur realiter ab essentiâ diuinâ, & tamen virtualiter perinde se habet, ac si distingueretur; ergo non repugnat, eam volitionem, etiamsi realiter non possit abesse, virtualiter tamen se ita habere ac si posset abesse. Sed contrà, quia inter filiationem, & essentiam assignamus prædicatum, in ordine ad quod perinde se habet filiatio, ac si distingueretur ab essentiâ, scilicet vt distinguatur à paternitate, à quâ non distinguitur essentia. At in præsenti casu, cùm nullum sit reale prædicatum absentiæ, in eâ volitione quoad entitatem, non video cur possit dici virtualiter contingens quoad entitatem, seu quoad esse; imò potius debet dici omnino necessaria, quia implicat virtualis contingentia ad essendum, si nullo modo potest non esse. 65

Replica: Filiatio re non distinguitur ab essentiâ Dei; virtualiter tamen est, vt distincta.

Contra: Nam ad hoc in Deo sunt prædicata contradictoria.

Hæc quæ diximus, vrgent magis eos omnes, qui ad actus liberos Dei nullam requirunt, nec ex parte creaturæ varietatem (vt sunt ferè omnes qui hanc sententiam defendunt:) nam videtur lumine naturæ notum, nullâ reali factâ varietate, neque in Deo, aut in creaturâ, aut in alio extremo, sed omnibus eodem prorsus modo se habentibus, variari non posse realem denominationem, & realem effectum formalem, cùm hic, vt talis, sit aliquid, & consequenter ens; ergo eo vt tali variato, aliquod ens variatur. Certè non video, quo pacto possit concipi realis denominationis varietas, sine vlla reali varietate saltem extrinsecâ.

Magis hisce vrgentur, qui nullam mutationem exigunt.

Sed nec argumentum euadunt illi, qui requirunt mutationem in creaturâ, nisi dicant cum 66

Qui verò mutationem

In creaturâ exigunt, incidunt in opinionem Vasquez. P. Vasquez, eam creaturam esse partem quasi constitutiuam eius denominationis, quos suprà reiecimus. Nam si denominatio adæquatè consistit, vt in propriâ essentiâ, in illis quæ se tenent ex parte Dei, implicat vt hæc omnino eadem maneant, & non maneat essentia denominationis, & consequenter ipsa denominatio. Nam repugnat, omnes partes componentes totum, & ipsarum vnionem, omnino eodem modo manere in se, & non manere ipsum totum, quandoquidem hoc non distinguitur vllo modo à partibus simul sumptis, & vnione: ergo si creatura non est pars volitionis diuinæ; sed hæc adæquatè consistit in essentiâ necessariâ Dei, implicat, non variatâ essentiâ Dei, non manere volitionem, quantumcumque mutetur creatura.

Alij per acceptationem rem explicant. Tandem reiicies aliorum explicationem, qui dicunt, volitionem necessariam Dei, ex se esse volitionem condendi mundum, & solùm indigere, vt acceptetur à Deo ad hoc. *Contrà Primò: De hac acceptatione redit quæstio.* Reiicies Primò, quia de ea acceptione redit nostra difficultas: cùm enim libera sit, oportet explicare, in quo consistat; si autem semel in acceptatione id explicatur, poterit & in aliis actibus sine acceptatione.

Contrà Secundò: Acceptatio non mutat essentias rerum. Secundo, quia acceptatio non potest mutare essentias rerum; valet quidem acceptatio in rebus moralibus ad prudentem interpretationem, at in physicis non habet locum: nam vel à se volitio diuina est amor creaturarum, vel non; si
67 non, quomodo potest Deus eam acceptare, non tamen eam immutando, vt sit amor? si verò à se est amor, ergo licet Deus nolit illam acceptare, erit amor. Confirmatur: illa non acceptatio, quâ Deus v. g. dicit, *Nolo vt mea necessaria volitio sit volitio de mundo alio possibili*, vel impedit aliquid reale, vel aufert aliquid à volitione necessariâ, quod deberet resultare, si eam acceptasset; vel non aufert. si non impedit, aut non aufert, ergo non potest facere, vt non sit volitio de mundo; si impedit aliquid reale, de illo est difficultas quid sit, ergo per hanc acceptationem nihil explicatur in præsenti.

SECTIO IV.

Sententia asserens actus liberos esse virtualitatem defectibilem discutitur.

Opinio Quarta ait, esse realem defectibilem virtualitatem in Deo. RECENTIORES quidam Primò dicunt, actus liberos esse formalitatem quamdam veram & realem, quæ in Deo realiter potuit non esse; Secundò verò, vt argumenta quæ ex simplicitate diuinâ fiunt euadant, dixere hanc formalitatem solùm virtualiter distingui ab essentiâ, eo modo quo personalitates diuinæ ab eâdem essentiâ distinguuntur: & sicut per hanc distinctionẽ virtualem possunt prædicata contradictoria essentiæ & relationibus conuenire, scilicet, produci, & nõ produci; communicari, & non communicari: ita in præsenti, propter eam distinctionem virtualem, potuisse illam formalitatem abesse, licet non potuerit essentia abesse.

68 Hunc modum dicendi, inhærendo antiquorum Theologorum vestigiis, à se deprehensum proponunt aliis examinandum, non tamen audent manifeste illum defendere, in quo illos laudo: talis enim opinio vix potest ab vllo defendi, vt ex dicendis constabit.

De cetero, non fuit necessarium illis diu laborare in premendis antiquorum vestigiis, vt hanc sententiam eruerent; cùm illa expressè sub his terminis, & cum eodem exemplo personalitatum & essentiæ diuinæ, à multis Thomistis fuerit iam diu tradita, quos refert suppresso nomine P. Suarius disp. 30. Metaphys. sect. 9. à num. 19. vbi propositâ hac sententiâ, ante illius impugnationem hæc habet: *Hic modus dicendi, & contagit alia impossibilia & repugnantia, & adhuc illis positis, non potest potissima incommoda illata (contra Caietanum scilicet) vitare, quapropter difficultatem non soluit, sed auget potius.* Hæc Suarius. Vides ergo nouitatem huius sententiæ, nisi fortè hi recentiores, nec Suarez viderint, nec apud alios eam legerint; de quo tamen dubito. Sed quidquid de hoc sit, scio eamdem olim traditam à Patre nostro Fonsecâ lib. 1. Metaphys. cap. 8. quæst. 5. sect. 4. & 5. & à Salas 1. p. qu. 6. art. 3. tract. 3. disp. 1. sect. 8. quos refert P. Amicus hîc. Scio etiam eam iam diu fuisse reiectam, vt parum tutam in fide, à Theologis ingeniosis & doctis, nec tamen in censurando scrupulosis, vt inde nec noua nec toleranda iudicetur. *Ita olim multi Thomistæ.* *Suarius ait eos augere difficultatem.*

Auctores, vel sectatores huius sententiæ conantur omnia argumenta, quæ cõtra illos fiunt, in mysterio Trinitatis retorquere, vt hoc modo probent se nihil speciale dixisse, quod non reperiatur in omnium sententiâ in Deo. Ego illis fateor argumenta, quæ contra illos fiunt, desumpta ex conuenientiâ duorum prædicatorum contradictoriorum, habere instantiam in mysterio Trinitatis: sæpè enim diximus, ibi sine distinctione reali prædicata contradictoria reperiri. In hoc tamen ipso oportet nos cautos esse: tot enim possumus dare prædicata contradictoria, vt destruamus omnia indicia distinctionis realis, quæ est aliquibus prædicatis contradictoriis desumitur: si enim distinctionem virtualem omnibus prædicatis contradictoriis æquiualere dicamus, vnde probabitur, Patrem & Filium distingui realiter? Nam tandem ad prædicata contradictoria in particulari deuoluitur probatio huius realis distinctionis; nempe non posse idem esse principium sui, quia non potest idem esse priùs, & non esse priùs; à quo, respectu eiusdem; non ergo argumentari licet, Possunt aliqua prædicata contradictoria conuenire, ergo omnia; ergo ex hac parte non est etiam bona instantia ex mysterio Trinitatis: ibi enim ea sola concedimus, quæ expressè à fide affirmantur. Hæc autem sunt tantùm duo, *communicari, & non communicari; produci, & non produci* (non loquimur de cognosci, & non cognosci, quia hæc etiam in creaturis à multis admittuntur:) hi autem auctores (vt videbimus) in ordine ad innumera prædicata contradictoria ponunt hanc distinctionem, vnde vix, aut ne vix quidem distant à distinctione reali. 69 *Hi aduersarij omnia per mysterium SS. Trinitatis retorquent.* *Cauendum ne distinctio realis destruatur in Deo.* *Distinctio virtualis non æquiualet omnibus contradictoriis.* *Contradictoria non sunt danda Deo, nisi fides cogat.*

70 Ad impugnationem ergo deueniendo, aduerte per hanc sententiam euerti tria, aut quatuor principia naturalia, quæ hucusque à Theologis & Philosophis, vt euidentia sunt reputata. Vnde longè hi absunt à mysterio Trinitatis, vbi solùm patitur difficultatem illud principium: *Quæ sunt eadem vni tertio, sunt eadem inter se.* quod tamen potest distingui, & vt sic explicari, vt suo loco dicemus; at principia quæ hi auctores destruunt, sunt certiora & clariora, nec vllam patiuntur distinctionem, vt videbimus: vnde prudenter loquendo, ex solo hoc capite ea sententia fit improbabilis. *Hæc opinio euertit aliquot principia naturalia.*

SVB

SUBSECTIO I.

Duo prima argumenta contra hanc opinionem.

Argumenta contra Quartam opinionem.

PRIMUM ergo sit, quia ab omnibus hucusque euidens principium distinctionis est indicatum, separabilitas realis, id est, posse vnum existere realiter, alio non existente: non dico, distinctionem realem non posse consistere sine separabilitate: video enim personas diuinas distingui inter se, nec tamen posse separari. Sed contrà dico, vbicumque est separatio, esse distinctionem realem: neque possumus mête concipere aliquid realiter perire, alio realiter permanête, & tamen quòd sint idem realiter. Mihi sanè tam hoc apparet falsum, ac duo & tria non esse quinque. Hi autem auctores hoc principium omnino destruunt: dicunt enim, hanc volitionem diuinam esse aliquid, quod realiter potuit non esse in Deo, manente ipso Deo, & (nisi aliunde ex immutabilitate Dei id repugnaret) ratione huius distinctionis, etiam postquam extitit, potuit perire realis ista formalitas, pereunte Deo, & tamen adhuc non esset distincta realiter. Certè, euerso hoc fundamento distinctionis, tota corruit Philosophia, quæ in hoc principio maximè fundatur: quomodo enim Petrum à Paulo distingues realiter, nisi quia vnus moritur, alter non, vnus potest esse, altero non existente, & sic de omnibus aliis rebus distinctis?

Argumentũ Primum. Separatio realis esset sine reali distinctione.

71

Ita destruunt fundamentum realis distinctionis.

Confirmatur hoc argumentum: nam comparando cum Deo alios actus possibiles, qui de facto non sunt in ipso, non minùs possumus dicere, eos realiter distingui ab ipso, quàm ego dico distingui à Petro pure possibili, & ab ipsimet actibus diuinis, quia tam realiter de facto Deus non est illi actus, quàm ego etiam non sum illi actus: ergo sicut ob hanc distinctionem inter me, & eos actus, seu Petrum, implicat concipere, me posse realiter identificari cum ipso Petro possibili, aut cum his actibus diuinis; ita etiam implicabit propter eamdem distinctionem, Deum vmquam potuisse identificari cum eis actibus. quæ enim semel concipiuntur, & sunt identificata, non possunt vmquam non identificari; quia identificatio est prædicatum essentiale rei, quod non potest intelligi abesse aliquando: & quæ semel verè intelliguntur vt distincta, non possunt realiter fieri vnum.

Deus à possibili actu æquè distinguitur, nec ei identificatur iam, ergo nec postea.

72

Respondent hi auctores, per instantiam ex mysterio Trinitatis: nam in Filio v. g. essentia diuina non identificatur cum Patre, seu est sine paternitate; & tamen absolutè essentia potest identificari cum paternitate; ergo etiamsi modò Deus non sit idem cum illis actibus possibilibus, benè tamen potuit Deus cum illis identificari. Pro hac solutione referunt hi auctores P. Suarium disp. 7. Metaphysic. sect. 2. Sed ibi contrarium prorsus, & meritò, docet: nam hanc eamdem solutionem ibi impugnat, ostendens essentiam diuinam non esse sine paternitate, quia etiam illa, quæ est in Filio, formalissimè est identificata actu cum paternitate. vnde numquam est verum, illam separari aut existere sine illo, cum quo identificatur; sed præcisè est verum, identificari cum duabus rebus inter se distinctis. quod longè abest à separatione reali, nisi abutaris terminis, vt accedas ad tuam sententiam. Et hæc sufficiunt contra eam instantiam.

Respondent Primò. Essentia Dei est etiam sine paternitate in Filio.

Malè citant pro se Suarium.

Contrà: Nec essentia vmquam existit sine suo identificato.

Respondebis rursus, essentiam prout in Patre, non esse in Filio realiter, ergo separatur, prout in Filio, à paternitate. Sed contrà, istæ enim sunt reduplicationes, quæ nihil faciunt ad rem præsentem, in quâ non loquimur reduplicatiuè, sed materialiter: nam de facto absolutè, & sine vllâ reduplicatione, Deus non est idem cum actibus possibilibus.

Respondent Secundò.

Essentia vt est in Patre, non est in Filio. Contrà: Hic non loquimur reduplicatiuè.

Vbi aduerte differentiam à priori manifestam, inter propositiones reduplicatiuas, & non reduplicatiuas, seu absolutas & materiales: nam in illis primis ratione reduplicationis, cadit prædicatum non supra rem de quâ loquimur, sed supra formam, quæ reduplicatur. Vnde dicere, *Essentia, in quantum in Patre, non est in Filio,* nihil aliud est, quàm dicere, *Filius distinguitur à Patre*; seu, *Filiatio distinguitur à paternitate*; vel, *Filiatio non est paternitas*: per quod nulla distinctio inter essentiam vtriusque connotatur. At quando sine reduplicatione fit propositio, vt in hac, *Deus non est idem realiter cum volitione possibili de altero mundo*, vbi nulla alia forma reduplicatur, significat veram distinctionem realem ipsius Dei, & eorum actuum, ad modum quo dico, *Lux non est tenebræ.* Nec pro eis reduplicationibus necessum fuit recurrere ad mysterium Trinitatis: in nobis enim ipsis clarè apparet; pone enim Petrum in duobus locis, hìc & Romæ; & clariùs (non enim indigeo miraculis pro re tam certâ) pone Petrum habentem calorem & colorem, seu quæcumque duo alia accidentia diuersa; certè de eodem Petro absolutè loquendo non potest dici, *Habet calorem, & non habet calorem: est hìc, & non est hìc: est Romæ, & non est Romæ.* Hæ enim duæ propositiones, vt absolutè veræ sint, requirunt duo subiecta realiter distincta; at licet nulla sit in Petro distinctio, nec quidem virtualis, per reduplicationem tamen optimè dicitur, *Petrus quatenus est hìc, non est Romæ; quatenus est albus, non est calidus; quatenus est calidus, non est gratus.* Quibus reduplicatiuis propositionibus nulla planè in subiectis denotatur distinctio; sed in solis formis. Idem enim est dicere, *Vbicatio Pragensis non est Romana*; *albedo non est calor; calor non est gratia.* Vides ergo parum iuuari aduersarios per has propositiones reduplicatiuas. 74

73

Differt reduplicans propositio ab absolutâ.

Nota exempla in humanis.

Reduplicatiô tantùm formas, non subiecta distinguit.

Hoc ipsum Secundò ostendo ad hominem, ex aduersâ doctrinâ, quæ affert exemplum hoc: *Homo prout animal, sub hac reduplicatione, non est rationalis*, licet absolutè realiter sint idem; ergo licet actus Dei prout possibilis, non sit idem cum Deo, non licebit inferre. Ergo absolutè non sunt idem. Hæc illi, quæ sic ego retorqueo contra illos, licet ex solâ illâ reduplicatione verâ; *Homo prout animal, non est rationalis,* non inferatur realis distinctio; inferretur tamen, si absolutè dici posset sine reduplicatione, *Animalitas hominis realiter non est rationalitas*: ergo cùm in diuinis sine reduplicatione sit verum, *Deus non est realiter actus possibilis de alio mundo*; euidenter infertur, *Ergo realiter ab illo distinguitur, ergo non potuit realiter esse idem cum illo.* quæ enim realiter sunt idem, numquam possunt non absolutè esse idem.

Exemplum retortum ad hominem.

Homo vt animal non est rationalis, quo sensu?

Concludo hoc argumentum cum P. Suarij iustâ admiratione, inde desumptâ, quòd cùm hi auctores non potuerint intelligere, quo pacto Deus sine additione vllâ intrinsecâ possit velle creaturas, quod non est contra vllum principium naturale euidens, licet nonnullam videatur habere difficultatem, potuerint tamen intelligere aliud multò difficilius, & naturali rationi repu- 75

P. Suarij iusta admiratio. quòd ob minùs difficile, multò difficilius capiant.

repugnans, scilicet potuisse aliquid reale Deo addi, quo potuit carere realiter, & tamen illud non esse à Deo realiter distinctum.

Multi ad quamuis distinctione virtuali abutuntur.

Scio nonnullos alios auctores eò progressos, in admittendâ hac distinctione virtuali, per eam solam explicantes separabilitatem realem, vt etiam in creaturis eam admittant, & quandocumque aliquis ponitur in duobus locis, aut reproducitur: imò quando se determinat liberè, ponunt nouas virtualitates realiter aduenientes. Verùm contra hanc doctrinam, vt planè toti Philosophiæ contrariam, fusè egi in Philosophiâ variis in locis.

Argumentum Secundum. Contingens necessariò ab alio accipit esse.

Secundum principium naturale quod hi euertunt, est, *rem quæ potuit non existere, necessariò debere accipere esse per productionem.* Quo enim, quæso, alio argumento probatur euidenter, nos productos ab alio, nisi quia potuimus non existere? & hoc argumentum non patitur instantiam in mysterio Trinitatis, vbi nihil simile reperitur: destrui autem ab his auctoribus patet;

76

Hoc principium destruunt, nec poterit probari productio creaturæ.

quia ea formalitas, seu entitas realis actus liberi, potuit non esse realiter, &, quantum ex vi distinctionis (nisi aliunde id ex æternitate Dei, aut ex immutabilitate repugnaret) etiam postquam extitit ille actus, potuit non esse; & tamen in eâ sententiâ non producitur realiter, ergo perit principium probans productionem creaturæ, ex contingentiâ ipsius in essendo.

Confirmatur: Independens ab omni caussâ non potest esse contingens.

Confirmatur: id, quod à nullâ caussâ, aut principio producente pendet, non potest intelligi, quomodo sit contingens ad existendum: quo enim pacto potuit Deus non habere istum actum realiter, si actus non pendet à productione reali? Dices, Potuit non habere illum non se identificando cum illo; sed de hoc est quæstio, quomodo potuit non se identificare, & illi negare existentiam, si illum non producit? Verè ex terminis ipsis hoc apparet ferè difficilius, quàm sententia suprà impugnata de denominationibus & connotatis.

Confirmatur: Productio requiritur ob contingentiam, non ob distinctionem.

Confirmo: si actus liberi modaliter distinguerentur à Deo, prout Caietanus docuit, non possent hi auctores intelligere, eos actus esse contingentes, & non produci; ergo idem erit, etiamsi identificentur. Patet consequentia: nam productio requiritur ratione contingentiæ, non ratione distinctionis, aut identificationis; sed in hac sententiâ, tam contingentes sunt hi actus, quàm in sententiâ Caietani; ergo tam in eâ requirunt productionem, quàm in alterâ Caietani.

77 Quòd autem identificentur cum essentiâ Dei, quæ est improducta, non facit eos non produci: nam filiatio de facto identificatur naturæ diuinæ, & tamen filiatio producitur, non verò natura; ergo propter identitatem cum naturâ, non tollitur eorum actuum productio realis, magis quàm in sententiâ Caietani eos distinguente realiter.

Ratio à priori: nam omne quod est, vel est à se, vel ab alio.

Ratione à priori ostenditur efficacia nostri argumenti, quia quod existit, vel existit à se, vel ab alio, nec est excogitabile medium: si ab alio, debet produci ab illo; si à se, non potest intelligi indifferens vt existat, vel non; quia nihil est per quod possit illa indifferentia tolli: vt enim se determinet, iam debet supponi existens, ergo à se non potest determinari; ergo si ab alio non producitur, non potest esse contingens & indifferens ad existendum.

SVBSECTIO II.

Alia impugnationes.

Argumentum Tertium. Quod realiter est Deus, posset realiter non esse.

ALIVD principium per se notum, scilicet, *Quidquid verè & realiter & entitatiuè est Deus, non potuisse esse nihil.* quod ratione naturali, desumptâ ex summâ necessitate Dei ad existendum, probatur. Hoc, inquam, principium destruunt omnino hi auctores, & contra Theologos & Patres (vt benè notauit Suarius à num. 22.) docent, aliquid, quod Deus sit, potuisse non esse. Patres enim contra Arianos fecerunt hanc consequentiam, *Filius est Deus, ergo non potuit liberè produci*; quia quidquid est Deus, existit necessariò. Hi autem iam admittunt aliquid quod est Deus, realiter potuisse non esse. 78

Patres contra Arianos.

Vnde in istorum sententiâ, si quis diceret, *Filium esse verè, & realiter Deum, potuisse tamen deficere*; non posset redargui: nam ex Scripturâ solùm constat Verbum esse Deum. Hinc autem Patres & Concilia intulere, illud non potuisse non esse; quod tamen in Scripturâ non definitur expresè; ergo hi debilitant illationem hanc, & consequenter videntur euertere præcipuum fidei nostræ mysterium.

Patres præcisè ex ratione Dei inferunt non posse non esse.

Dicunt se ex alio capite probare, Verbum necessariò esse.

Respondent huic argumento, ostendentes ex alio capite Verbum diuinum esse necessarium. Hæc tamen responsio non est ad rem. Nam nos iam solùm contendimus probare, ab his auctoribus destrui fundamentum Patrum & Conciliorum desumptum ex eo: *Quidquid est Deus realiter, non potuit non esse.* Ad hoc autem per accidens est, quòd ipsi quærant aliud argumentum, quo persuadeant, Verbum diuinum necessariò existere. Sed videamus, quale sit illud aliud caput. Aiunt ergo, ideò Verbum diuinum esse necessarium, quia nec potest esse obiectum volitionis liberæ: ad hoc enim requiritur, vt sit bonitas finita; nec potest esse ipsamet volitio libera, quia hæc etiam debet habere obiectum finitum, & Verbum præterea non procedit per volitionem, ergo debet necessariò existere.

Contrà: Patrum tamen argumentum destruitur.

Probatio aduersariorum. Verbum non potest esse obiectum actus liberi.

Sed in primis satis constat, Patres & Concilia de hoc argumento non cogitasse, vt Verbum diuinum probarent esse necessarium. Et meritò illud eis non venit in mentem: caret enim omni vi, & præsertim ad hominem in sententiâ aduersâ. Nam voluntas reflexa, quâ Deus vult habere aliquam volitionem liberam, habet pro obiecto ipso aliquid quod est Deus, scilicet ipsam directam volitionem; & tamen illa volitio non est necessaria, sed libera; ergo benè potest aliquod contingens, quod est Deus, esse obiectum volitionis liberæ; ergo ex hac parte, etiamsi Verbum diuinum sit Deus, potest esse obiectum volitionis liberæ, & in se contingens: perit ergo omnis necessitas Verbi, si semel concedatur, aliquid quod est Deus, potuisse non esse. 79

Contrà Primò: Potest aliquid infinitum, & quod sit Deus, esse obiectum volitionis liberæ.

Contrà secundò: Hic Deus potuisset non esse.

Vrgeo impugnationem, quia ex sententiâ aduersâ sequitur, hunc Deum, qui de facto est, potuisse non esse. quod est hæreticum. Sequela probatur; hic Deus, qui de facto existit, includit actus liberos, quibus est identificatus; sed hi potuerunt non esse, ergo potuit non esse hic Deus: nam vt deficiat aliquod concretum, non requiritur, vtramque partem posse deficere, sed sufficit, si vel vna possit: v. g. homo dicit (loquor in puro homine) in recto naturam humanam, in obliquo autem suppositalitatem, & tamen ablatâ suppositalitate non manet homo; vel 80

si

si velis è contrario, hominem dicere in recto suppositalitaté, in obliquo verò humanitatem, seu naturam humanam; tunc sic arguo: Etiamsi maneat suppositalitas, non manet homo, ablatâ naturâ humanâ; ergo similiter, licet hic Deus dicat in recto naturam diuinam, & solùm in obliquo actus liberos sibi identificatos, non poterit manere hic Deus his actibus ablatis, licet maneat eadem natura. Nec potest responderi, húc Deum dicere in recto naturam diuinam hanc, quæ de facto est; in obliquo verò hos vel illos actus diuersos, non tamen determinatè hos potiùs quàm illos. Hoc, inquam, dici non potest, quia licet id verum sit, si accipiatur Deus secundùm se, tamen quando per particulam *hic* determinatur, iam fit determinatio ad hanc numero naturam, & hos numero actus.

Vt concretum non sit, satis est, si vna pars non sit.

Hic Deus determinatè includit actus liberos qui iam sunt.

Idem ex mysterio Trinitatis sic vrgeo: Si per impossibile Filius posset deesse, licet non esset absolutè verum dicere tunc, *Deus potest abesse*; si verò per particulam *hic* determinaretur, & ostenderetur Filius; proculdubio posset dici, *Deus hic potest non esse*: ergo etiam de facto, licet non sit verum, *Deus absolutè potuit non esse*: si tamen dicatur, *Hic Deus*, quo iam denotatur prout habens hos actus liberos, absolutè poterit dici, *Hic Deus potuit non esse*. Confirmo ad hominem ex aduersâ doctrinâ, si per impossibile Deus in tempore hos actus liberos inciperet habere, non solùm moraliter, sed etiam physicè mutaretur: ergo esset alius tunc, quàm anteà realiter; ergo & nunc verè & realiter Deus est alius, quàm esset si non voluisset creare mundum, quia tunc eodem modo differret à se prout iam, sicut in tempore differret à seipso in æternitate, propter illorum actuum diuersitatem; ergo verum est, hunc Deum realiter non futurum eumdem qui iam est, si non creasset mundum; & consequenter verum erit, hunc Deum pendere essentialiter ab his creaturis vt existentibus, quod est erroneum, & fortè expressè hæreticum.

Idem vrgetur in mysterio Trinitatis.

Confirmatur ad hominem, si Deus hos actus in tempore inciperet habere.

81

Tertiò impugnatur ea solutio, quia ipsa etiam natura diuina esset tunc alia: nam haberet tunc vnum prædicatum secum identificatum, quod non habet modò; & modò vnum, quod tunc non haberet. Hoc autem sufficit, vt ipsa in se etiam varietur: nam in se variari nihil est aliud, quàm variari aliquid, quod est ipsa realiter.

Contrà Tertiò: Ipsa natura Dei esset alia.

Quartò arguo contra eamdem sententiam. Hi enim auctores in actibus liberis, præter prædicétes difficultates, ponunt etiam totam illam quæ in Trinitatis mysterio reperitur, scilicet vnam realem formalitatem actus liberi identificatam rebus distinctis, id est personis, vnde videntur tales actus fieri prorsus inintelligibiles, dum tot principia naturalia infringuntur in illis.

Argumentum Quartum contra hanc sententiam.

Addunt difficultatem Trinitatis.

Quintò, si semel in Deo admittitur virtualitas aliqua realiter à Deo separabilis, deberent hi eam etiam ponere in Verbo diuino, cùm primùm incarnatum est: sic enim clariùs intelligetur, quomodo sit terminus intrinsecus vnionis, & intrinsecè humanitati vnitus. Hoc autem hi auctores non faciunt, ergo.

Argumentum Quintum. Etiam Verbo incarnato dare deberent virtualitatem separabilem.

Respondebunt fortè non potuisse Verbum eam habere virtualitatem vnionis, quia mutaretur realiter. Sed contrà, quia hoc est falsum in iis principiis: aiunt enim, non esse mutationem realem, nisi quando aliquid de nouo est realiter distinctũ ab eo quod anteà erat; at ea vnio non esset realiter distincta ab eo quod anteà erat, ergo non esset mutatio realis in Christo.

Responsio. Reiicitur Primò.

82

Contrà Secundò, quia mutatio realis in tantum (iuxta communem sententiam Philosophorum & Theologorum) dicit imperfectionem Deo repugnantem, in quantum Deus esset subiectum illius formæ quâ mutaretur; at si fit per aliquid realiter identificatum, Deus non esset subiectum; ergo non diceret repugnantiam talis mutatio; seu, vt meliùs dicam, non esset hæc mutatio, quæ Deo à Theologis & Philosophis negatur. aliam autem repugnantiam non poteris inuenire.

Reiicitur Secundò.

Sextò sequitur, Deum nunc habere priuationem realem volitionis creandi alium mundum: nam ex se est capax eius volitionis realis, & nunc caret realiter illâ, ergo habet priuationem realem illius. quod tamen nullus concedet.

Argumentum Sextum. Daretur in Deo priuatio realis volitionis quam non habet.

Respondent, priuationem esse respectu formæ distinctæ realiter, illos autem actus non esse distinctos. Sed contrà, quia gratis id videtur confingi: Philosophi enim solùm dicunt priuationem esse respectu formæ realis, de distinctione verò nihil dixerunt. definitionem attende: *Priuatio est carentia formæ realis in subiecto*. vbi de distinctione nihil. Quòd si aliquando distinctioné requisiuère, certè ea est ratio, quia semper vt omnino certum conceperunt, formã, quæ realiter potuit abesse à subiecto, realiter ab ipso distingui. Vnde si sine distinctione est realis absentia, cur non erit & carentia? cur non & priuatio? imò potiori titulo hæc erit, quia est carentia formæ meliùs perficientis, & consequenter in se melioris: magis enim perficeretur Deus per has formalitates identificatas, quàm si essent distinctæ, vt voluit Caietanus.

Responsio. Priuatio est respectu formæ realiter distinctæ. Contrà: Philosophi solùm exigunt formam realem.

83

Nec etiam euades, si dicas in definitione peti, vt sit subiectum illius priuationis seu formæ; Deum autem non esse subiectum; per hoc, inquam, non euades, quia Deus plus est, quàm subiectum respectu eius actus, vnde si illis careat, à fortiori habebit priuationem illorum: subiectum enim ideò præcisè requiritur, vt in se habeat formam, & eâ perficiatur: quòd si sine distinctione & propriâ ratione subiecti reperitur ea habitio formæ, & perfectio ab illâ proueniens, etiam sine ratione subiecti dabitur priuatio in Deo: quò enim res est magis intrinseca & perfectiua, eò maior est priuatio, si auferatur, vel si non detur.

Effugium inualidum, Deum non esse subiectum: nam Deus esset plus quàm subiectum.

Hinc constat, hanc sententiam omnino esse improbabilem ob multa quæ euertunt principia nostræ fidei, tum ob multa alia naturalia; & licet quodlibet ex argumentis factis non faceret eam improbabilem, omnia tamé simul sumpta apertè ostendunt, illam non posse defendi.

SECTIO V.

Quid de sententia Caietani.

Hic 1. p. qu. 19. art. 2. & 3. & 3. p. qu. 1. art. 2. docet, actum liberum Dei esse aliquid realiter superadditum, & ab ipso ex naturâ rei distinctum, quódque potuit non esse ab æterno, semel tamen existens, necessariò in æternum durat. Huius sententiæ nõ video aliam probationem, quàm, quòd per eam omnino tollatur difficultas præsens, & aliunde non videatur repugnare Deo talis distinctio: licet enim ea quæ sunt necessaria, omnino debeant esse

Opinio Quinta ait, esse reale additum ex se distinctum. Fundamentum huius sententiæ.

84

Ex contingentiâ infertur distinctio

ex naturâ rei.

esse identificata cum Deo; ea tamen, quæ potuerunt non esse, quia libera sunt, necessariò videntur ab eo differre ex naturâ rei, quæ est minima distinctio, sufficiens tamen ad separationem realem. Communiter reiicitur hæc opinio ex Concilio Rhemensi, vbi hæc habentur: *Credimus & confitemur, nullas omnino res, siue relationes, siue proprietates, siue singularitates, & alia huiusmodi, adesse Deo, quæ sint ab æterno, & non sint Deus.* Cui definitioni videtur Caietanus aduersari, ponens aliquid in Deo, nempe actus liberos, qui sunt ab æterno, & non sunt Deus. Additur etiam communiter, licet hoc Concilium non sit confirmatum à Pontifice, maximam tamen eius decisionem habere auctoritatem.

Solet reiici ex Concilio Rhemensi.

Ego circa hunc locum planè arbitror, nullam in præsenti habere vim: legatur enim Concilium, & statim apparebit, hanc non fuisse illius decisionem, sed solius D. Bernardi Abbatis Clarauallensis, cum aliquibus Episcopis Galliæ: omnes autem Cardinales, qui præcipua pars Concilij erant (& de ceteris aliarum nationum Episcopis idem omnino suspicor) vehementer in Bernardum & Gallos fuisse commotos, quòd illi voluerint determinare articulos fidei, & de eâ re acertimè expostulasse apud Eugenium Papam: debuitque S. Bernardus coram illis fateri, se nullatenus animo decidendi ea dixisse; sed quia à Gilberto interrogatus fuit de suâ sententiâ, noluit eam solus proferre, sed simul cum aliquibus Episcopis: post quæ nec tractatum quidem est de eis articulis. Vides ergo, non solùm ea verba non approbata à Pontifice, sed nec esse verba Concilij, sed solius S. Bernardi, quæ nec ampliùs in Concilio tractata sunt: parum ergo illis Caietanus premi potest.

Concilium hoc non vrget Caietanum.

D. Bernardus offendit Concilium.

85

Secundò responderi potest, in eo Concilio solùm actum fuisse contra Gilbertum Porretanum, qui naturam diuinam distinguere à Deo realiter videbatur; vnde D. Bernardus in eo articulo solùm accipit verba, quæ solis prædicatis essentialibus aptari possunt, *Proprietates, singularitates, relationes*, &c. & ita dicit esse idem cum Deo, quia omnia necessaria identificantur cum Deo: at de actibus liberis S. Bernardum nihil ibi voluisse decernere, inde mihi euidens fit, quia S. Bernardo tam exactè *relationes, proprietates, singularitates*, enumeranti non poterant non occurrere actus liberi Dei, qui præcipui sunt, & si occurrissent, debuisset primo loco enumerari.

Aliter explicatur S. Bernardus in eodem Concilio.

Meliùs videtur posse adduci contra Caietanum articulus primus ibi à S. Bernardo positus, *Deum* scilicet *non esse sapientem, nisi eâ sapientiâ quæ sit ipse Deus:* ergo sapientia, libera quæ etiam est sapientia Dei, debet esse ipse Deus; quod à Caietano negatur: id enim quod realiter à Deo distinguitur, non est verè Deus. Nihilominùs respondeo, ibi Bernardum loqui de eâ, quæ propriè dicitur sapientia Dei, quæque ab illo non potuit abesse: hæc enim nouit naturam caussarum, proprietates, virtutes, &c. altera verò non nouit aliud nisi quòd existant, ideò non vocatur propriè sapientia.

Contra Caietanum Primò meliùs ibi articulus primus adfertur.

86 Secundò arguit contra Caietanum Vasquez, quia, si Deus est indifferens vt volitionem distinctam habeat, etiam erit indifferens vt habeat maiorem intensionem amoris respectu vnius quàm alterius, quod videtur falsum: docent enim communiter Theologi, Deum ex parte sui æqualiter omnia amare, licet ex parte effectus aliqua amet magis, aut minùs. Sequela autem probatur, quia si semel vnum actum distinctum ei concedimus, qui potuerit abesse, cur alterum negabimus fortiorem, aut intensiorem? Sed neque hoc argumentum vllo modo premit Caietanum: vel enim loquimur de actu habente in se partes intensionis, & tunc facilè negabit Caietanus sequi, illum esse in Deo: dicet enim ea solùm debere in Deo distincta admitti, quæ sine distinctione explicari non possunt; at ponere partes intentionis in actu Dei, planè est non necessarium. Quòd si loquatur Vasquez de actu fortiori, non quia habeat partes intensionis, sed quia essentialiter est maior inclinatio erga vnum obiectum, quàm erga aliud; dixi ego alibi, hos actus etiam dari in Deo siue distincti sint, siue non: id enim mihi est extra omne dubium, Deum magis substantialiter & appretiatiuè se amare, quàm Angelum, aut hominem, aut formicam. vide, quæ fusè dixi suprà disp. 24. sect. 7.

Contrà Secundò ex Vasquez: Daretur etiam intensio in volitionibus.

Solutio pro Caietano. nō esse eamdem necessitatem pro intensione, quæ est pro distinctione.

Maior amor sine intensione datur in Deo.

Tertiò arguitur contra Caietanum, quia sequitur ex ipsius sententiâ, Deum à seipso non esse omnino perfectum, sed perfici per aliquid sibi realiter superadditum, non minùs quàm nos perficiamur per actus cognitionis nobis superadditos. 87 Responderi facilè potest, Deum à se esse perfectum, omni perfectione necessariâ: quòd verò contingenti & liberâ non sit à se perfectus, tantum abest, vt arguat imperfectionem, vt potiùs contrarium eam arguere videatur: nam inde sequeretur, Deum non esse liberum, nec habere dominium creaturarum. Quòd autem perficiatur in hoc genere per aliquid superadditum quodam modo, sicut nos perficimur, non videtur esse contra infinitatem Dei, quia id necessariò est imbibitum in conceptu libertatis diuinæ.

Contrà Tertiò: Deus à se nō esset omnino perfectus.

Solutio pro Caietano.

Si à se contingenter perficeretur, non esset liber.

Quartò arguitur, quia sequitur, Deum non minùs esse compositum ex suâ substantiâ, & illis actibus, quàm nos sumus compositi ex nostrâ substantiâ & cognitione. Et vno verbo, omnia argumenta, quæ fieri poterant contra Gilbertum asserentem naturam diuinam distingui realiter à Deo, possunt fieri contra istam sententiam, quia ea desumebantur ex conceptu compositionis, quæ dicit imperfectionem; hæc autem compositio ponitur à Caietano, ergo. Confirmatur: quia illi actus essent vera accidentia Dei: potuerunt enim abesse sine subiecti corruptione. Item non sunt de primo conceptu Dei, non minùs quàm in nobis vbicatio, duratio; concedere autem Deo verum, & proprium accidens, planè videtur absurdum. Confirmatur Secundò: quia illi actus debent verè & propriè non solùm produci, sed etiam fieri à Deo, nihil autem in ipso Deo repetiri potest factum: caussa enim non conceditur à Latinis in diuinis. 88 Sequela probatur, quia ideò Verbum diuinum dicitur productum, non verò caussatum, aut factum, quia essentia eius, nempe natura diuina, non producitur, vt docui in Physicis disput. 7. à n. 5. agens de significatione vocis *caussa*, & infrà tangam. Atqui hi actus cùm sint distincti realiter à Deo, habent etiam essentiam realiter distinctam, & consequenter debent caussari, non minùs quàm caussentur modi, & accidentia nostra, ergo. Confirmatur Tertiò: quia Deus respectu eorum accidentium, seu actuum, erit verè & propriè

Contrà Quartò: Deus, vt nō esset compositus accidentaliter.

Deus haberet verum accidens factum à Deo adextrà:

esset propriè subiectum.

propriè subiectum: quod rursus arguit nouam imperfectionem in Deo.

Solutio pro Caietano, hanc compositionem poti ex perfectione libertatis diuinæ.

Posset fortè responderi, eam compositionem ex perfectione hac libera, & essentialibus, non esse imperfectam, imò omnino necessariam ex conceptu libertatis Dei; argumenta verò, quæ contra Porretanum facta sunt, non fuisse desumpta ex repugnantiâ cuiuscumque compositionis, sed illius quæ esset inter prædicata essentialia: cùm enim illa inter se identificari nihil planè vetet, sequitur necessariò, ex solâ imperfectione inter se distingui. quod innuit Bernardus Gilbertum impugnans, dum ait, Deum carentem compositione esse quid, melius à nobis excogitabile, quàm Deum compositum; ergo debet dici simplex. At hoc nullo modo habet locum in eâ compositione ex actibus liberis Dei, qui ex conceptu libertatis necessariò debent distingui: possunt enim adesse & abesse. vnde responderi Bernardo potest, non posse rectâ ratione concipi Deum eis actibus identificatum.

Aliud sensisse Gilbertum, volitiones non esse propriè accidentia.

Ad primam confirmationem dici posset, eos actus esse instar accidentium, non tamen propriè esse accidentia, quia ex suâ essentiâ sunt æquè durantes ac ipsa substantia: quod non habent accidentia, & modi nostri, qui saltem diuinitus possunt destrui, subiecto immutato. Quòd verò
89 non sint de constitutione Dei, seu de eius substantiâ, denotat infinitam perfectionem Dei, ratione cuius est independens à creaturis, ideòque potest habere, & nō habere eos actus circa illas.

Patres tantùm Deo negare caussam respectu personarum,

Secundæ confirmationi responderi potest, à Patribus non negatam rationem caussæ, nisi in ordine ad Verbum diuinum & Spiritum sanctum, qui sunt eiusdem naturæ cum Deo. At sicut illi Patres de actibus liberis non egerunt, ita nec ratione horum aliquam negarunt efficientiam, quæ videtur esse necessaria ad saluandam infinitam Dei libertatem.

Deum non esse subiectum, sed terminum.

Ad tertiam confirmationem diceret fortè quis, eos actus in Deo esse, non vt in subiecto, sed vt in termino intrinseco, ad modum quo Verbum respectu vnionis hypostaticæ de facto non est subiectum, sed terminus; id autem non repugnare vllo modo. de quo in tertiâ parte.

Suarius ait, Caietani opinionem solâ ratione probabilem.

Hæc sunt, quæ quodam modo dici possent pro defensione sententiæ Caietani, de quâ P. Suarius eâ disp. 3. dixerat, spectatâ solùm ratione naturali esse verisimilem & probabilem; si ex fide non reiiceretur.

Verùm, libertatem clarissimè quidem explicat: non est tamen stando rationi probabilis.

Ego autem aliud iudicium de illâ ferendum puto, scilicet per eam declarari penitus difficultatem libertatis diuinæ, nec in hac vitâ aliam clariorem viam pro huius difficultatis solutione apparere; nihilominùs tamen non propterea eam (stando etiam rationi naturali) esse probabilem & verisimilem. in quo nimis multum ei
90 concessit P. Suarius, & fortè parum consequenter: quæ enim contra illam obiici possunt, eámque reddunt difficilem, non tam desumuntur ex sacrâ Scripturâ, & reuelatione, quàm ex ratione naturali; quia (vt vidimus) solùm ex Concilio Rhemensi aliquid afferri potest; illud autem facilè soluitur. ex ratione verò naturali arguitur efficaciter; lumen enim naturale & simplicitatem Dei ostendit, & ab eo excludit rationem accidentis, & compositionem omnem in æterno cum creaturis, quales videntur actus illi: sunt enim quid distinctum à Deo, realitérque ab ipso effectum & contingens, ergo sunt propriè creatura.

Oppugnatur Caietanus ratione: Deus enim componeretur ex creaturâ.

Dices non creari eos actus. Contrà Primò. Non est de ratione creaturæ creari, sed fieri.

Non enim responderi potest, ideò non esse creaturam, quia non creantur, eò quòd sint ex Deo, hoc, inquam, dici non potest. Primò, quia non est contra rationem creaturæ, vniuersaliter loquendo quòd non creetur propriè, dummodò verè fiat: omnes enim formæ materiales sunt creationis immunes, & tamen sunt verè & propriè creaturæ, similiter omnia accidentia nostra supernaturalia, sunt verè & propriè creaturæ, & tamen non creātur, sed producuntur per generationem. Idem de omnibus modis dicendum. Secundò, non potest eos propriè non creare, quia vel Deus est subiectum inhæsionis eorum actuum, vel non. Si primum, ergo iam admittis in Deo rationem veram subiecti, quæ imperfectionem dicit, nec stas responsioni paulò antè datæ, quòd sit purus terminus. Si verò dicas secundum, scilicet Deum non esse subiectum, sed terminum intrinsecum, ergo tunc actus illi Dei propriissimè creabuntur: non enim est cōtra rationem rei creatæ habere subiectum adhæsionis, vt patet in ipsâ actione creatiuâ quæ creatur, & tamen adhæret termino producto, de quo in Physicis: erunt 91
ergo actus illi creaturæ Quis autem Deum faciat formaliter amantem & cognoscentem per actus, qui sint creaturæ, & consequenter infinitè à Deo in perfectione distantes?

Contrà Secundò: Quia Deus verè crearet illos actus.

Vides ergo Caietani sententiam ipso naturali lumine impugnari; non ergo benè dicit Suarius, eam, stando soli rationi naturali, esse verisimilem & probabilem, cùm, si semel his rationibus naturalibus, quæ contra eum obiiciuntur, fieret satis, aliunde certè ex Scripturâ aut Conciliis de facto non facilè impugnaretur.

Caietani opinio non tenenda, licet melior non habeatur.

Reiicienda ergo est absolutè, etiamsi nullam aliam videamus viam euadendi, quia & argumenta suprà facta ægerrimè soluuntur, & hoc vltimum ex conceptu creaturæ videtur manifestum; malo autem, vt meliùs sentiam de Deo, fateri me non posse actus liberos Dei explicare, quàm ea ei appingere, quæ imperfectionem inuoluere videntur. Fortasse in re ita contingit, & quæ nobis videntur imperfectiones, nullo modo sunt. Sanè sit ita, quamdiu tamen nobis non constat, quomodo ea sine imperfectione in Deo explicemus, tutius est dicere, nos nescire explicationem huius mysterij, quàm eam admittere sententiam.

Hic tutius est fateri ignorātiam, quàm indignum quid Deo attribuere.

SECTIO VI.

Quid tandem in hac quæstione dicendum.

Ex dictis fit vniuersale argumentum,

92

EX hucusque dictis videtur formari hoc argumentum euidens, Si Deus liberè vult, ergo per aliquid, ergo vel intrinsecum, vel extrinsecum. extrinsecum non, vt probatum est contra Vasquez, ergo intrinsecum, quia non est aliud medium. Rursus si per aliquid intrinsecum, ergo vel distinctum, vel indistinctum. distinctum non, vt contra Caietanum; nec indistinctum, vt contra alios recentiores & Suarium ostensum est; ergo à sufficienti & euidenti partium enumeratione, & exclusione, Deus non potest liberè velle, vel necessariò in vnam ex sententiis impugnatis relabendum est.

Hi actus per purè intrinsecum Deo explicari debent.

Ego omnino arbitror certum, hos actus non posse per denominationem extrinsecam explicari, sed per aliquid intrinsecum purè; quale autem

ex naturâ rei. esse identificata cum Deo; ea tamen, quæ potuerunt non esse, quia libera sunt, necessariò videntur ab eo differre ex naturâ rei, quæ est minima distinctio, sufficiens tamen ad separationem realem. *Solet reiici ex Concilio Rhemensi.* Communiter reiicitur hæc opinio ex Concilio Rhemensi, vbi hæc habentur: *Credimus & confitemur, nullas omnino res, siue relationes, siue proprietates, siue singularitates, & alia huiusmodi, adesse Deo, quæ sint ab æterno, & non sint Deus.* Cui definitioni videtur Caietanus aduersari, ponens aliquid in Deo, nempe actus liberos, qui sunt ab æterno, & non sunt Deus. Additur etiam communiter, licet hoc Concilium non sit confirmatum à Pontifice, maximam tamen eius decisionem habere auctoritatem.

Concilium hoc non vrget Caietanum. Ego circa hunc locum planè arbitror, nullam in præsenti habere vim: legatur enim Concilium, & statim apparebit, hanc non fuisse illius decisionem, sed solius D. Bernardi Abbatis Clarauallensis, cum aliquibus Episcopis Galliæ: omnes autem Cardinales, qui præcipua pars Concilij erant (& de ceteris aliarum nationum Episcopis idem omnino suspicor) *D. Bernardus offendit Concilium.* vehementer in Bernardum & Gallos fuisse commotos, quòd illi voluerint determinare articulos fidei, & de eâ re acerrimè expostulasse apud Eugenium Papam: debuitque S. Bernardus coram illis fateri, se nullatenus animo decidendi ea dixisse; sed quia à Gilberto interrogatus fuit de suâ sententiâ, noluit eam solus proferre, sed simul cum aliquibus Episcopis: post quæ nec
85 tractatum quidem est de eis articulis. Vides ergo, non solùm ea verba non approbata à Pontifice, sed nec esse verba Concilij, sed solius S. Bernardi, quæ nec ampliùs in Concilio tractata sunt: parum ergo illis Caietanus premi potest.

Aliter explicatur S. Bernardus in eodem Concilio. Secundò responderi potest, in eo Concilio solùm actum fuisse contra Gilbertum Porreranum, qui naturam diuinam distinguere à Deo realiter videbatur; vnde D. Bernardus in eo articulo solùm accipit verba, quæ solis prædicatis essentialibus aptari possunt, *Proprietates, singularitates, relationes*, &c. & ita dicit esse idem cum Deo, quia omnia necessaria identificantur cum Deo: at de actibus liberis S. Bernardum nihil ibi voluisse decernere, inde mihi euidens fit, quia S. Bernardo tam exactè *relationes, proprietates, singularitates*, enumeranti non poterant non occurrere actus liberi Dei, qui præcipui sunt, & si occurrissent, debuisset primo loco enumerari.

Contra Caietanum Primò meliùs ibi articulus primus adfertur. Meliùs videtur posse adduci contra Caietanum articulus primus ibi à S. Bernardo positus, *Deum* scilicet *non esse sapientem, nisi eâ sapientiâ quæ sit ipse Deus*: ergo sapientia, libera quæ etiam est sapientia Dei, debet esse ipse Deus; quod à Caietano negatur: id enim quod realiter à Deo distinguitur, non est verè Deus. Nihilominùs respondeo, ibi Bernardum loqui de eâ, quæ propriè dicitur sapientia Dei, quæque ab illo non potuit abesse: hæc enim nouit naturam caussarum, proprietates, virtutes, &c. altera verò non nouit aliud nisi quòd existant, ideò non vocatur propriè sapientia.

86 *Contrà Secundò ex Vasquez: Daretur etiam intensio in volitionibus.* Secundò arguit contra Caietanum Vasquez, quia, si Deus est indifferens vt volitionem distinctam habeat, etiam erit indifferens vt habeat maiorem intensionem amoris respectu vnius quàm alterius, quod videtur falsum: docent enim communiter Theologi, Deum ex parte sui æqualiter omnia amare, licet ex parte effectus aliqua amet magis, aut minùs. Sequela autem probatur, quia si semel vnum actum distinctum ei concedimus, qui potuerit abesse, cur alterum negabimus fortiorem, aut intensiorem? Sed neque hoc argumentum vllo modo *Solutio pro Caietano, nô esse eamdem necessitatem pro intensione, quæ est pro distinctione.* premit Caietanum: vel enim loquimur de actu habente in se partes intensionis, & tunc facilè negabit Caietanus sequi, illum esse in Deo: dicet enim ea solùm debere in Deo distincta admitti, quæ sine distinctione explicari non possunt; at ponere partes intentionis in actu Dei, planè est non necessarium. Quòd si loquatur Vasquez de actu fortiori, non quia habeat partes intensionis, sed quia essentialiter est maior *Maior amor sine intensione datur in Deo.* inclinatio erga vnum obiectum, quàm erga aliud; dixi ego alibi, hos actus etiam dari in Deo siue distincti sint, siue non: id enim mihi est extra omne dubium, Deum magis substantialiter & appretiatiuè se amare, quàm Angelum, aut hominem, aut formicam. vide, quæ fusè dixi suprà disp. 24. sect. 7.

Contrà Tertiò: Deus à se nô esset omnino perfectus. Tertiò arguitur contra Caietanum, quia sequitur ex ipsius sententiâ, Deum à seipso non esse omnino perfectum, sed perfici per aliquid sibi realiter superadditum, non minùs quàm nos perficiamur per actus cognitionis nobis su- 87
Solutio pro Caietano. peradditos. Responderi facilè potest, Deum à se esse perfectum, omni perfectione necessariâ: quòd verò contingenti & liberâ non sit à se perfectus, tantum abest, vt arguat imperfectionem, vt potiùs contrarium eam arguere videatur: *Si à se contingenter perficeretur, non esset liber.* nam inde sequeretur, Deum non esse liberum, nec habere dominium creaturarum. Quòd autem perficiatur in hoc genere per aliquid superadditum quodam modo, sicut nos perficimur, non videtur esse contra infinitatem Dei, quia id necessariò est imbibitum in conceptu libertatis diuinæ.

Contrà Quartò: Deus, vt nos esset compositus accidentaliter. Quartò arguitur, quia sequitur, Deum non minùs esse compositum ex suâ substantiâ, & illis actibus, quàm nos sumus compositi ex nostrâ substantiâ & cognitione. Et vno verbo, omnia argumenta, quæ fieri poterant contra Gilbertum asserentem naturam diuinam distingui realiter à Deo, possunt fieri contra istam sententiam, quia ea desumebantur ex conceptu compositionis, quæ dicit imperfectionem; hæc autem compositio ponitur à Caietano, ergo. *Deus haberet verum accidens factum à Deo ad intrà:* Confirmatur: quia illi actus essent vera accidentia Dei: potuerunt enim abesse sine subiecti corruptione. Item non sunt de primo conceptu Dei, non minùs quàm in nobis vbicatio, duratio; concedere autem Deo verum, & proprium accidens, planè videtur absurdum. Confirmatur Secundò: quia illi actus debent verè & propriè non solùm produci, sed etiam fieri à Deo, nihil autem in ipso Deo reperiri potest factum: caussa 88
enim non conceditur à Latinis in diuinis. Sequela probatur, quia ideò Verbum diuinum dicitur productum, non verò caussatum, aut factum, quia essentia eius, nempe natura diuina, non producitur, vt docui in Physicis disput. 7. à n. 5. agens de significatione vocis *caussa*, & infrà tangam. Atqui hi actus cùm sint distincti realiter à Deo, habent etiam essentiam realiter distinctam, & consequenter debent caussari, non minùs quàm caussentur modi, & accidentia nostra, ergo. Confirmatur Tertiò: quia Deus respe- *esset propriè subiectum.* ctu eorum accidentium, seu actuum, erit verè & propriè

propriè subiectum: quod rursus arguit nouam imperfectionem in Deo.

Solutio pro Caietano,

Posset fortè responderi, eam compositionem ex perfectione hac libera, & essentialibus, non esse imperfectam, imò omnino necessariam ex conceptu libertatis Dei; argumenta verò, quæ contra Porretanum facta sunt, non fuisse desumpta ex repugnantiâ cuiuscumque compositionis, sed illius quæ esset inter prædicata essentialia: cùm enim illa inter se identificari nihil planè vetet, sequitur necessariò, ex solâ imperfectione inter se distingui. quod innuit Bernardus Gilbertum impugnans, dum ait, Deum carentem compositione esse quid melius à nobis excogitabile, quàm Deum compositum; ergo debet dici simplex. At hoc nullo modo habet locum in eâ compositione ex actibus liberis Dei, qui ex conceptu libertatis necessariò debent distingui: possunt enim adesse & abesse. vnde responderi Bernardo potest, non posse rectâ ratione concipi Deum eis actibus identificatum.

hanc compositionem pati ex perfectione libertatis diuinæ.

Aliud sensisse Gilbertum,

volitiones non esse propriè accidentia.

Ad primam confirmationem dici posset, eos actus esse instar accidentium, non tamen propriè esse accidentia, quia ex suâ essentiâ sunt æquè durantes ac ipsa substantia: quod non habent accidentia, & modi nostri, qui saltem diuinitus possunt destrui, subiecto immutato. Quòd verò

89 non sint de constitutione Dei, seu de eius substantiâ, denotat infinitam perfectionem Dei, ratione cuius est independens à creaturis, ideòque potest habere, & nō habere eos actus circa illas.

Patres tantùm Deo negare caussam respectu personarum,

Secundæ confirmationi responderi potest, à Patribus non negatam rationem causæ, nisi in ordine ad Verbum diuinum & Spiritum sanctum, qui sunt eiusdem naturæ cum Deo. At sicut illi Patres de actibus liberis non egerunt, ita nec ratione horum aliquam negarunt efficientiam, quæ videtur esse necessaria ad saluandam infinitam Dei libertatem.

Deum non esse subiectum, sed terminum.

Ad tertiam confirmationem diceret fortè quis, eos actus in Deo esse, non vt in subiecto, sed vt in termino intrinseco, ad modum quo Verbum respectu vnionis hypostaticæ de facto non est subiectum, sed terminus; id autem non repugnare vllo modo. de quo in tertiâ parte.

Suarius ait, Caietani opinionem solâ ratione probabilem.

Hæc sunt, quæ quodam modo dici possent pro defensione sententiæ Caietani, de quâ P. Suarius eâ disp. 3. dixerat, spectatâ solùm ratione naturali esse verisimilem & probabilem; si ex fide non reiiceretur.

Verùm, libertatem clarissimè quidem explicat:

non est tamen stando rationi probabilis.

90

Oppugnatur Caietanus ratione:

Deus enim componeretur ex creaturâ.

Ego autem aliud iudicium de illâ ferendum puto, scilicet per eam declarari penitus difficultatem libertatis diuinæ, nec in hac vitâ aliam clariorem viam pro huius difficultatis solutione apparere; nihilominùs tamen non propterea eam (stando etiam rationi naturali) esse probabilem & verisimilem. in quo nimis multum ei concessit P. Suarius, & fortè parum consequenter: quæ enim contra illam obiici possunt, eámque reddunt difficilem, non tam desumuntur ex sacrâ Scripturâ, & reuelatione, quàm ex ratione naturali; quia (vt vidimus) solùm ex Concilio Rhemensi aliquid afferri potest; illud autem facilè soluitur. ex ratione verò naturali arguitur efficaciter; lumen enim naturale & simplicitatem Dei ostendit, & ab eo excludit rationem accidentis, & compositionem omnem ab æterno cum creaturis, quales videntur actus illi: sunt enim quid distinctum à Deo, realitérque ab ipso effectum & contingens, ergo sunt propriè creatura.

Dicet non creari eos actus.

Contrà Primò:

Non est de ratione creaturæ creari, sed fieri.

Non enim responderi potest, ideò non esse creaturam, quia non creantur, eò quòd sint ex Deo, hoc, inquam, dici non potest. Primò, quia non est contra rationem creaturæ, vniuersaliter loquendo quòd non creetur propriè, dummodò verè fiat: omnes enim formæ materiales sunt creationis immunes, & tamen sunt verè & propriè creaturæ, similiter omnia accidentia nostra supernaturalia, sunt verè & propriè creaturæ, & tamen non creâtur, sed producuntur per generationem. Idem de omnibus modis dicendum. Secundò, non potest eos propriè non creare, quia vel Deus est subiectum inhæsionis eorum actuum, vel non. Si primum, ergo iam admittis in Deo rationem veram subiecti, quæ imperfectionem dicit, nec stas responsioni paulò antè datæ, quòd sit purus terminus. Si verò dicas secundum, scilicet Deum non esse subiectum, sed terminum intrinsecum, ergo tunc actus illi Dei propriissimè creabuntur: non enim est cōtra rationem rei creatæ habere subiectum adhæsionis, vt patet in ipsâ actione creatiuâ quæ creatur, & tamen adhæret termino producto, de quo in Physicis: erunt

Contrà Secundò: Quia Deus verè crearet illos actus.

91

ergo actus illi creaturæ. Quis autem Deum faciat formaliter amantem & cognoscentem per actus, qui sint creaturæ, & consequenter infinitè à Deo in perfectione distantes?

Vides ergo Caietani sententiam ipso naturali lumine impugnari; non ergo benè dicit Suarius, eam, stando soli rationi naturali, esse verisimilem & probabilem, cùm, si semel his rationibus naturalibus, quæ contra eum obiiciuntur, fieret satis, aliunde certè ex Scripturâ aut Conciliis de facto non facilè impugnaretur.

Caietani opinio non tenenda, licet melior non habeatur.

Reiicienda ergo est absolutè, etiamsi nullam aliam videamus viam euadendi, quia & argumenta suprà facta ægerrimè soluuntur, & hoc vltimum ex conceptu creaturæ videtur manifestum; malo autem, vt meliùs sentiam de Deo, fateri me non posse actus liberos Dei explicare, quàm ea ei appingere, quæ imperfectionem inuoluere videntur. Fortasse in re ita contingit, & quæ nobis videntur imperfectiones, nullo modo sunt. Sanè sit ita, quamdiu tamen nobis non constat, quomodo ea sine imperfectione in Deo explicemus, tutius est dicere, nos nescire explicationem huius mysterij, quàm eam admittere sententiam.

Hic tutius est fateri ignorātiam, quàm indignum quid Deo attribuere.

SECTIO VI.

Quid tandem in hac quæstione dicendum.

Ex dictis fit vniuersale argumentum,

92

EX hucusque dictis videtur formari hoc argumentum euidens, Si Deus liberè vult, ergo per aliquid, ergo vel intrinsecum, vel extrinsecum. extrinsecum non, vt probatum est contra Vasquez, ergo intrinsecum, quia non est aliud medium. Rursus si per aliquid intrinsecum, ergo vel distinctum, vel indistinctum. distinctum non, vt contra Caietanum; nec indistinctum, vt contra alios recentiores & Suarium ostensum est; ergo à sufficienti & euidenti partium enumeratione, & exclusione, Deus non potest liberè velle, vel necessariò in vnam ex sententiis impugnatis relabendum est.

Hi actus per purè intrinsecum Deo explicari debent.

Ego omnino arbitror certum, hos actus non posse per denominationem extrinsecam explicari, sed per aliquid intrinsecum purè; quale autem

autem illud sit, an virtualiter solùm distinctum, an ex naturâ rei, an solùm per æquiualentiam, planè non capio: vbique enim sunt spinæ, quæ ad sanguinem vsque pungunt; ideò, omnibus his pensatis, dico, me nec quidem apparenter explicare posse hoc mysterium. Quòd si obiiciatur, Ergo hæretico & Gentili propter hæc argumenta neganti tales actus in Deo, respondere non poteris; Respondeo, etsi argumentis his directè respondere non possim, posse tamen indirectè, illi ostendendo aliis argumentis euidentioribus, debere eos actus esse in Deo. Vnde ostendo, & illum debere his argumentis respondere, & in eis latere æquiuocationem, quam nos non videmus. Addam etiam, non, quià modus, quo fiat, à me declarari non possit, ideò posse me eos actus negare: sunt enim etiam in creaturis multa, quæ nos explicare non possumus, compositionem v. g. straminis; quid ergo mirum, si infinitam Dei maiestatem explicare non possimus? Illud sanè mirum esset, si nos vellemus exiguo ingenioli nostri vasculo, immensum diuinitatis oceanum claudere, vt D. Augustino de Trinitatis mysterio discurrenti fertur olim Angelus in infantis formâ obiecisse.

Illud intrinsecum quomodo distinguatur, nescitur.

Hæreticus & Gentilis indirectè tantùm de his conuincetur.

DISPVTATIO VIGESIMANONA.

DE DVRATIONE ACTVVM DIVINORVM.

1 EGIMVS fusè præcedenti disp. de essentiâ actuum liberorum, iam de eorumdem duratione agendum, vbi simul (quod ferè in idem recidit) de immutabilitate volitionis diuinæ agendum erit.

SECTIO I.

Vtrùm Deus possit mutare volitionem.

Aliqui dixerunt Dei voluntatem mutari.

QVÆRIMVS, an, postquam Deus voluit efficaciter aliquid, possit retractatâ eâ volitione, pro eodem tempore contrarium velle. Affirmăt aliqui: volitio enim libera nihil addit Deo; ergo ex eo quòd iam hoc, iam illud velit, nulla sequetur in eo mutatio. Cui sententiæ fauere videtur Antonius Delphinus, quem refert, & in bonum sensum trahit P. Herize disp. 20. num. 60. Contraria tamen sententia est omnino certa ex locis omnibus Scripturæ, quibus Deus dicitur immutabilis, *Ego Deus, & non mutor.* Malach. 3. *Apud quem non est transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio*, Iacobi 1. Isaiæ 40. *Verbum autem Domini manet in æternum.* multa alia possent adduci, sed in re clarâ & certâ non est cur maiorem quæramus auctoritatem. Pro voluntatis efficacis immutabilitate, communiter ratio hæc solet afferri. Voluntas efficax debet impleri; hoc autem esset impossibile, si ipsa mutaretur, iam hoc volendo, iam contrarium; repugnat enim, simul poni obiectum, & carentiam illius. Non tamen vrget hæc ratio: responderi enim potest, voluntatem Dei efficacem debere impleri, si duret in tempore, quo obiectum erat ponendum; non verò tunc, si reuocata sit, quia eo ipso quòd reuocetur, non ex defectu virtutis aut omnipotentiæ Dei, non ponetur obiectum, sed quia ipse liberè mutauit propositum: quòd si hæc mutatio repugnat, aliunde id debet ostendi, non ex efficaciâ voluntatis. quare quoad hoc, est eadem difficultas de mutatione voluntatis efficacis, quæ de mutatione inefficacis.

Conclusio. Deus & volitio Dei non mutatur.

Ratio aliquorum pro voluntate efficaci: Quia impleri debet.

2 *Non vrget, quia impleri debet, si non reuocetur.*

Sit ergo aliorum ratio vniuersalis, quia Deus vult liberè per aliquid intrinsecum, ergo si mutetur ea volitio, mutaretur aliquid intrinsecum in Deo: quod repugnat, quia apud Deum *non est transmutatio*, iuxta Iacobum Apostolum, cap. 1. Hæc ratio quoad mutationem physicam nulla est, vt ostendam statim, agens an necessariò Deus velit ab æterno. Imò nec quidem vim haberet, etiamsi Deus vellet per aliquid superadditum (vt dixit Caietanus) quod probabo sect. sequenti.

Ratio vniuersalior aliorum: Deus intrinsecè mutaretur.

Contrà: Non sequeretur physica mutatio.

Ratio ergo vniuersalis, cur voluntas Dei non mutetur, ea est, quia hæc mutatio arguit inconstantiam, quæ naturali lumine, etiam prudenti & constanti homine censetur indigna, nisi noua vrgens superuenit ratio in cõtrarium. Cùm ergo Deus omnia perfectissimè cognoscat, non potest, postquam semel se determinauit, noua ei occurrere ratio, quæ honestet voluntatis mutationem: ergo si mutet, leuitatis & inconstantiæ notam incurrit, quæ Deo repugnat.

Melior ratio vniuersalis: Quia Deus esset inconstans.

Aliqui contendunt, non solùm hanc mutationem moralem, sed etiam physicam in Deo futuram, si voluntatem mutasset: & putant hoc à Patribus & antiquis Theologis doctum; vnde ipsi inferunt, actus liberos aliquid reale addere supra Deum. Ego illis fateor, Deum etiam physicè mutatum iri in eo casu: nam eo ipso quòd aliqua imperfectio moralis Deo conueniret, destrueretur physicè Deus. & hoc solùm voluerunt Theologi antiqui. Hinc autem non licet inferre, eos actus liberos esse aliquid reale superadditum, aut mutationem physicam immediatè & formaliter ex eorum mutatione prouenire. 5

Si Deus ita fieret inconstans, etiam physicè mutaretur:

non tamen inde sequitur, eos actus aliquid reale addere.

Contra conclusionem obiicies, Deum aliquando (vt testatur Scriptura) pœnituisse de mundi creatione, ergo mutauit suam voluntatem. Respondeo, illud verbum ibi impropriè sumi, quatenus, puniendo & occidendo homines, quoad effectus resipiscentiæ, eodem modo se habuit Deus, ac si illum pœnituisset; re tamen verâ non pœnituit: cùm enim ea peccata, quæ posteà secuta sunt, fuerint præuisa sub conditione, antequam Deus voluisset creare mundum; & tamen hoc non obstante illum voluit, non potuerunt illa peccata, quasi non opinante Deo contigisse, vt inde dolere debuerit se hominem creasse.

Obiectio Prima.

Deus impropriè dicitur pœnitere.

Secundò obiicies & difficiliùs, etiamsi Deus non mutet voluntatem à seipso, debet tamen illam mutare occasione ipsius creaturæ: amat enim hominem, dum est in gratiâ, postquam illam amittit, habet illum odio; ergo Deus mutat suos actus. Respondetur communiter, Deum non mutare etiam tunc vllum actum, 4 sed simul existere in Deo amorem & odium illius hominis pro diuersis licet temporibus, odium

Obiectio Secunda. Deus cessat ab amore hominis iusti, si perdat gratiam.

Solutio.

Retineri amorem cum odio, sed pro diuersis temporibus.

odium pro tempore, in quo fuit peccator; amorem verò pro tempore, quo in gratiâ, nec enim repugnat Deum idem subiectum odio & amore pro diuersis temporibus prosequi, sicut non repugnat vllo modo, me simul hodie velle cras ambulare, & perendie non: nam omnis repugnantia tollitur per diuersitatem temporis.

Libenter admitto ratione quasi repugnantiæ physicæ, commodissimè intelligi posse, simul existere eos actus amoris & odij, prout hæc communis solutio docet; nihilominùs addo, si res diligenter consideretur, maximam in eâ latère difficultatem: sequitur enim, Deum de facto tam displicere in S. Petro, quàm dum fuit actu peccator, & per totam æternitatem Deum semper eius futurum verum inimicum. Hoc autem videtur valdè durum. Sequela probatur: quia Deus non mutauit vllo modo suũ actum, & consequenter sicut illum odio inimicitiæ prosecutus est, quando negauit Christum, eodem modo prosequetur per totam æternitatem. quòd enim iam Petrus in se non habeat peccatum, seu quòd ipse in se sit alius ab eo, qui fuit dum peccauit, tam parum immutat actus Dei, quàm si adhuc esset in peccato: nam etiam quando peccauit, Deus illum amabat, & odio habebat pro diuersis instantibus; iam amat & odio habet pro diuersis etiam, ergo eodem modo quo tunc.

Replica. Ergo Deus de facto displicet in S. Petro, sicut quando fuit in peccato.

5 Porrò hoc videri valdè absurdum, Primò inde patet, quia etiam in humanis repugnat, vt, si Petro condono iniuriam, & in amicitiam admitto, simul & semel maneam odio illum habens, & tamquam inimicum prosequens, pro tempore licet præcedenti; certè non solùm ex parte ipsius Petri, sed maximè ex parte voluntatis meæ debet fieri mutatio, vt ex inimico transeat ad amicitiam, & maximè meum odium debet iam deponi & succedere amor. Secundò, id videtur contra loca illa Scripturæ, in quibus Deus dicitur amplius non recordaturus iniquitatum, postquam iustus egerit pœnitentiam: ibi enim insinuatur, ampliùs nullo modo odio habendum hominem propter illa peccata. Quomodo autem id verum esse potest, si Deus manet in eodem formalissimo actu odij erga illum, & perpetuò in eo mansurus est: Certè maior memoria non potest esse, quàm semper durare in eo odio inimicitiæ, licet simul addatur amor alter. Tertiò, id videtur absurdum, quia satisfactio aut compensatio pro peccato maximè ad id videtur tendere, vt ampliùs non duret odium circa illam personam, non solùm vt non odio habeatur ratione huius diei, in quo est remissum peccatum, sed vt nec hodie nec cras odium illud maneat: si enim manet, licet motiuum sit instans præcedens, verè ille non extinxit peccatum. Quartò denique id videtur durum: nam si D. Petrus v.g. roget iam Deum in cælis, an solùm non habeat ipse actu peccatum, ratione cuius actu promereatur odio haberi; sed an Deus verè illum nunc odio habeat, licet propter id quod malè olim fecit; quis credat responsurum Deum, se omnino illum actu & de præsenti odio inimicitiæ eodem omnino prosequi, quo prosecutus est eo instanti quo peccauit? Hoc sanè videtur esse absurdum: quod enim responderi potest, pro nunc non odio haberi, in re nihil aliud est quàm dicere, Nunc non existit instans, quo promeritus est odium; at odium ipsum re ipsâ tam nunc existit, quàm olim; & tunc tam extitit amor, quàm iam, licet olim non extiterit tempus, quo promeritus est Petrus amorem. quod longè aliud est: aliud enim est, Nunc promereor odium; aliud, Nunc odio habeor pro antiquâ culpâ: videtur autem certum, non solùm Beatos iam de facto non promereri odium, sed nec odio haberi de facto.

Absurditas illius consequentia. Primò: Id in humanâ condonatione iniuriarum repugnat.

Secundò: Non saluantur loca Scripturæ; Deum peccati non recordari.

Tertiò: Quia satisfactio tendit ad tollendum odium.

Quartò: Si Petrus interroget Deũ, an verè eum odio habeat.

6 Propter hanc difficultatem fortè diceret aliquis, cui sententia Caietani de actibus à Deo modaliter distinctis arrideret, omnino Deum deponere actum odij cùm primùm homo iustificatur. Neque hanc esse mutationem, quæ Deo videtur in Scripturâ negari, dum dicitur, *Ego Deus, & non mutor*; sed illam, quâ à se, nullâ datâ nouâ occasione, quasi ex leuitate animi mutaretur, & quam diximus suprà, esse indignam etiam homine prudenti. At quòd peccatorem odio habeat, eumdem verò ad amicitiam admissum iam, odio deposito, solo prosequatur amore, neque in humanis, neque ex conceptu suo dicit leuitatem, aut aliquid personâ prudenti atque constanti indignum, sed potiùs magnam perfectionem, scilicet amicum dignum amore, ac nullo modo de facto promerentem odium, solo amore non odio prosequi: si enim Christus Apostolos suos iam non vocat seruos ob præteritam seruitutem, *Iam non dicam vos seruos, sed amicos*; quomodo Deus totâ æternitate Beatos ipsos dicet verè inimicos, prosequeturque eos actuali & formali odio in ipso existente non minùs quàm tunc existat amor? Addique posset, hanc mutationem ex odio habente in amantem ob pœnitentiam & mutationem ipsius creaturæ, exprimi satis loco Ezechielis supra relato, *Omnium iniquitatum eius non recordabor ampliùs*, &c. 7

Hæc tamen solutio præterquam quòd nititur sententiæ à nobis reiectæ, nouam addit difficultatem, dum admittit aliquid, diuinum amorem scilicet & odium incipere & desinere in tempore: vndecumque enim id proueniat, siue datâ occasione à creaturâ, siue aliunde, absurdum valdè id est, nec potest Deo concedi, in quem nulla intrinseca cadit mutatio.

Non subsistit tamen hæc solutio. Non potest aliquis actus in Deo de nouo incipere, aut desinere.

Obiectioni ergo respondendum est, in eâ tangi insuperabilem difficultatem de actibus liberis Dei, quos suprà dixi me non posse vllo modo explicare. Quoad punctum verò de permanentiâ, respondeo, concedi omnino debere totum id quod obiectio vt absurdum infert: vlteriùs verò addendum, tantum id abesse ab absurdo, vt potiùs contrarium esset planè indignum Deo. Quod ex cognitione intuitiuâ, quam habet totâ æternitate, magis cõfirmo, & simul explico, cur non debeat id censeri absurdum. Pro quo videtur omnino certum ex ipsis terminis (quidquid de actibus voluntatis sit) Deum semper clarè intueri ea, quæ sunt, fuerunt & erunt, ita vt tam clarè hodie cognoscat natiuitatê Christi Domini, ac si actu ea existeret, seu ac eam nouit dum extitit: eo planè modo, quo fieret in nobis, si diuinitus absente obiecto, conseruaretur illius visio. quod nullatenus repugnare alibi dixi: manet ergo Deus simul & semel clarè & intuitiuè cognoscens hodie, Petrum heri peccasse, hodie egisse pœnitentiam, cras iterùm lapsurum. Hoc supposito facilè etiam intelligitur, quomodo hodie simul & semel displiceat ei Petrum heri peccasse, placeat quòd hodie agat pœnitentiam & rursus displiceat quòd cras rursus peccet. & sanè si in no-

Solutio. Sequelam suprà allatam sine absurdo concedendam:

8

ostenditur exemplo cognitionis intuitiuæ in Deo.

Itero, si homo haberet cognitionem intuitiuã, vtrimque iniuriã & satisfactionis.

bis ea intuitiua cognitio iniuriæ v.g. mihi ante annum à Petro factæ maneret hodie, & simul & semel noscerem illum hodie mihi adæquatè satisfacere, simul displiceret mihi illud factum, & placeret hodiernum: ergo si in nobis, qui magis limitati sumus ad habendos tales actus simul, non repugnant illi duo, multò minùs repugnabunt in Deo.

Vrgetur replica.

Reconciliatio petit vt deponatur quidquid est de odio.

9 Dices, Deo non solùm hodie displicet hesternum peccatum, sed hodie actu ipsum hominem odio prosequitur propter illud peccatum; hoc autem non potest in nobis reperiri: nam licet hodie reconciliato etiam iam mihi Petro, possit mihi displicere, quòd me iniuriâ affecerit heri; non est tamen perceptibile, quòd ego actu odio habeam ipsum Petrum etiam ob peccatum præcedens, si iam actu illum vt amicum prosequor; alioquin per eam amicitiam non deposuissem odium, sed eo retento amorem addidissem. videtur autem maximè in hoc consistere reconciliatio & condonatio, vt deponatur quidquid fuit de odio, & solus succedat amicitiæ amor; quod in Deo non saluatur vllo modo; ergo verè non remittit peccata, sed retento toto disgustu & displicentiâ in homine, assumit amorem respicientem nouum tempus.

Solutio. In homine id repugnare ob limitationem, non in Deo.

Dico tamen id in nobis repugnare, propter limitatam capacitatem ad habendos eos actus, & quia non benè scimus distinguere tempora per actus odij & amoris, sed semper respicimus præcisè præsentia; in Deo verò nego id esse absurdum: sicut enim replica fatetur, non est inconueniens, quòd hodie Deo displiceat præcedens Petri negatio, & cum hoc optimè cohæreat amare ipsum hodie: ita dico benè etiam cohærere, vt & ipse Petrus etiam displiceat ob illud peccatum, non quidem simpliciter, sed respectiuè ad elapsum instans.

Deus non potest remittere peccatum pro eo instãti quo fuit odium.

Quod verò dicitur id non esse remittere peccatum, sed simul coniungere cum inimicitiâ amicitiam, non vrget: quia Deus non remittit peccatum pro præcedenti: id enim est impossibile: non enim potest facere, vt non fuerit dignus odio. Quòd si est verum, semper eum pro eo tempore esse dignum odio, non ergo

10 *Remittere est, pro eo tempore quo est condonatio, tam non odisse ac si non peccasset.*

videatur mirum, si Deus pro eo tempore semper in eo displiceat. condonat ergo Deus peccatum, quia iam pro hoc tempore tam eum non odio habet, quàm si non peccasset: & tam ei exhibet ex vero amore amicitiæ omnem gratiam & fauorem, ac si illud odium etiam pro tempore præcedenti actu non esset: possumus enim dicere, illud manere actu in Deo ob immutabilitatem Dei, & quia semper pro ipso omnia tempora sunt quasi actu existentia, re tamen ipsâ ibi esse in Deo tale odium quasi mortuum, & tam parum nocere, ac si omnino non esset: sicut in humanis potest quis, dum videt aliquem in summo honore, actu recordari temporis, quo eumdem nouit in infimâ fortunâ; non tamen propterea minùs illum actu æstimat: quo casu ea memoria est ibi quasi mortua. Idem dico de odio in Deo pro tempore præcedenti. Cuius rei clariorem solutionem non video, libenter eam ab illo audirem.

SECTIO II.

An volitio Dei semel existens debeat esse æterna.

Ex decisione huius difficultatis possunt confirmari quæ in præcedentibus dixi: si enim volitio Dei non possit non esse æterna, clariùs constabit non posse Deum volitionem mutare, non solùm in contrariam prioris, sed nec in cessationem illius.

SVBSECTIO I.

Statuitur conclusio, & tres primæ eius probationes expenduntur.

11

Dei volitionem necessariò esse æternam, posset multis locis Scripturæ persuaderi. Sectione primâ aliquot attulimus, ad probandum, Deum non mutari: quæ in præsenti locum habent: nam eo ipso quòd in tempore Deus aliquid inciperet velle, aut à volitione cessaret, mutaretur; ergo dum dicitur Deus immutabilis, etiam dicitur non posse de nouo habere actum volitionis, aut cessationem illius. Sed quia fortè hæc illatio difficultatem patitur, meliùs adducuntur, Isaiæ 40. *Verbum autem Domini manet in æternum.* item 1. ad Corinth. cap. 2. ad Timoth. 2. cap. 1. vbi Deus *ante sæcula*, seu ab æterno, dicitur prædestinasse *gratiam nobis in Christo*, &c. quibus in locis ideò Paulus dicit eas volitiones fuisse æternas, quia videtur supponere, quidquid Deus in tempore exequitur, ab æterno fuisse ab eo decretum. Item Prouerb. 19. *Voluntas autem Domini permanebit.* Huius veritatis rationem difficulter reddere possumus. P. Vasquez, qui volitiones liberas, respectu rationis ad creaturas, constituit, inde earum perpetuitatem desumit, quia ille respectus semper manet. Verùm suprà satis efficaciter ostendi per illum respectum non dari volitiones, nisi quando actu creaturæ existunt: nam antè & postquam extitêre, ille respectus omnino nihil est.

Dei volitio necessariò est ab æterno.

Probatur ex Scripturâ.

Rationes à variis variæ. P. Vasquez. reiicitur.

Caietanus. Quia Deus mutaretur: reiicitur.

Illi autem, qui cum Caietano modaliter distinguunt actus liberos, possunt inde rationem reddere, quia, si Deus in tempore inciperet, mutaretur verè & realiter. Adhuc tamen hæc ratio patitur difficultatem, etiam dato eo falso

12 *item alij.*

principio. In eamdem rationem de mutatione reali conueniunt illi, qui volitionem liberam dicunt esse formalitatem realem solùm virtualiter à Deo distinctam. Si enim, inquiunt, Deus ab æterno hanc formalitatem non habuisset, realiter mutaretur, dum eam inciperet habere.

reiiciuntur. Mutatio physica per aliquid indistinctum non videtur Deo repugnare.

Arbitror tamen esse insufficientem hanc rationem Primò, in horum sententiâ, quia mutatio physica per aliquid indistinctum à Deo realiter, non videtur Deo repugnare: & Theologi & Philosophi, dum Deo negant mutationem realem, loquuntur de mutatione per aliquid distinctum, ratione cuius fiat compositio ex formâ & subiecto, vt suprà dixi contra hos eosdem. Quod iam ampliùs confirmo, quia ratione mutationis non video, cur magis Deo repugnet habere hodie quod heri non habuit, quàm habuisse heri & hodie id quod non haberet in alio ordine rerum, si ab æterno non voluisset creare mundum. Hinc addo etiam in principiis Caietani, quòd Deus velit per aliquid realiter distinctum, non repugnare ex hoc capi-

Vrgetur magis Caietanus.

te,

te, Deum non habuisse ab æterno actus liberos, imò & eos mutasse: non enim magis (vt dixi paulò antè) repugnat, Deum habere hodie quod non habuerit heri, quàm habuisse heri & hodie quod in alio ordine rerum non habuisset; & quoad mutationem, non magis repugnat, heri & hodie habuisse eas duas perfectiones superadditas, quas etiam vt superadditas potuit habere in hoc ordine rerum, non verò in altero.

Dices, Caruisset Deus ab æterno perfectione reali.

13 Dices, Caruisset Deus ab æterno vnâ perfectione reali, volitione scilicet creandi mundum, nec habuisset illi æquiualentem, scilicet, nolitionem de mundo (vt enim supponimus ex præcedenti difficultate, non potuit mutare voluntatem;) vna autem ex his perfectionibus videtur necessariò Deo debere conuenire. Sicut paternitas licet non sit melior quàm filiatio, vnde persona carens paternitate, si habeat filiationem, est infinitè perfecta: si tamen caret omnibus personalitatibus, non esset summè perfecta persona; ergo Deus, licet nolens mundum, esset tam perfectus, ac illum volens; tamen si neutrum actum haberet, non esset summè perfectus.

Exemplum.

Contrà: Perfectio ex actu libero non conuenit necessariò Deo.

Neque hæc solutio satisfacit: perfectio enim, quæ prouenit ex actu libero, non conuenit necessariò Deo. Vnde suprà dixi, licet volitio de incarnatione sit melior, quàm nolitio de ipsâ incarnatione, aut volitio de araneâ; non ideò Deo necessariò conuenire eam perfectiorem volitionem. Diceret ergo quis, potuisse Deum carere vtrâque volitione, sicut potest carere aliâ perfectiori. Exemplum de personalitatibus non est ad rem; quia illæ sunt perfectiones necessariæ, in quarum carentiâ nulla est bonitas; hîc autem loquimur de liberis, in quarum omissione est exercitium libertatis & dominij circa creaturas. Ideò suprà dixi, intellectum diuinum necessariò habere omnem modum cognoscendi quem potest; voluntatem verò diuinam non habere omnem modum amandi suum obiectum, quem habere potest.

Ad exemplum.

SVBSECTIO II.

Discutitur ratio de duratione actus liberi per ipsam essentialem Dei æternitatem.

Probatur æternitas actuum liberorum Dei. Durant per durationem Dei.

14 Idem recentiores, qui actus liberos per formalitatem intrinsecam realem contingentem explicant, sic argumentantur à priori in præsenti: Ea formalitas libera diuina durat per Dei durationem, quæ est æternitas; ergo durat ab æterno, & in æternum necessariò. De antecedentis veritate dicam inferiùs. Nunc bonitatem eius consequentiæ oportet examinare.

Obiectio. Duratio Dei potest existere sine illis, ergo et illi per eam durent, non durabunt æternùm.

Exemplum in quantitate, si ipsa per suam essentiam sit duratio ab æterno.

Dico ergo, eam meo iudicio esse optimam, etiamsi fat difficulter contra illam nonnulla possunt obiici. Diceret enim quis, licet duratio ipsa diuina necessariò debeat æternùm existere, non tamen esse necessum vt res, quæ per illam durat, duret æternùm, quandoquidem ea duratio potest existere in rerum naturâ sine re per ipsam durante. Cuius ratio à priori ea videtur esse: nam licet duratio, quæ non potest esse sine re durante, eo ipso quamdiu existit, debeat etiam res durans, à quâ pendet, etiam existere, ideóque si duratio est æterna, res durans erit etiam æterna; si tamen duratio est in suo esse independens à re durante, poterit sine dubio existere non existente re durante: ergo non est necessum, vt, quamdiu existit duratio, existat & res durans. Demus, v. g. quantitatem simul duo præstare in materiâ, scilicet, & esse impenetrabilem, & durare, addamúsque maioris similitudinis gratiâ, eam quantitatem necessariò esse æternam, certè non continuò materia prima esset æterna, quia 15
posset conseruari quantitas sine materiâ; & tunc saluaretur æternitas quantitatis, & defectibilitas materiæ.

Item si duratio constituatur qualitas, non modus.

Eamdem instantiam pono in meâ sententiâ docente durationem esse qualitatem absolutam extra subiectum conseruabilem diuinitus: certè licet ea duratio esset æterna, quia tamen poterat separari à subiecto non necessario, illud redderet perpetuò durans. Cùm igitur æternitas diuina sit omnino independens in suo esse ab eâ formalitate actus liberi, non benè inferetur, *Ea duratio seu æternitas semper existit; ergo etiam existet semper formalitas illa libera*; ergo poterit ea æternitas aliquamdiu esse cum actibus, seu formalitate liberâ, & tunc eos denominare durantes; non tamen propereà semper erunt simul, & consequenter nec tam diu vna durabit quàm altera. Argumento & instantiis infrà respondebo. nunc dico, non subsistere: nam duratio semel communicata dat totum suum effectum formalem subiecto capaci: atqui formalis eius effectus est durare in perpetuum: ergo si semel vnitur, reddet suos actus liberos perpetuò durantes. Confirmo: in eâ duratione idem est durare hodie, ac durare cras, & in perpetuum, etgo si communicat suo subiecto effectum formalem durantis hodie, aut in aliquo quocumque tempore, debebit illi præstare effectum durandi semper; ergo ea ratio bona est.

Solutio. Durare per durationem æternam, necessariò est æternum durare.

Respondebis fortè Primò, per vnionem eius durationis determinari subiectum ad durandum magis hoc tempore quàm illo. Verùm hæc solutio non satisfacit: nam Primò in ipsâ vnione locum habet difficultas, per quid scilicet determinetur ad durandum hoc tempore, non verò in alio, cùm duratio, cui connectitur, æqualiter duret omni tempore.

Dices Primò, vnionem durationis esse rationem determinationis ad durandum in tempore. Contrà, in ipsâ vnione.

Respondebis Secundò, vnionem illam esse 16
alligatam essentialiter ad tale tempus, ac per se ipsam durare. Verùm contrà efficaciter: nam licet vnio, quâ parte est alligata eis extremis, debeat ab eis dependere, & necessitata sit, vt non possit durare, nisi quando existit ea duratio; non tamen est vlla specialis ratio, cur magis ea vnio debeat esse determinatio sui ad durandum, quàm id habet vnio animæ & corporis: nam sicut illa dependet à Petro, & à duratione vnius; ita hæc vnio ab animâ & corpore. præter has autem dependentias cur magis erit vna vnio determinata ad durandum medio anno, quàm altera, cùm neutra id habeat ob dependentiam à suis extremis? atqui in aliis vnionibus omnes distinguunt durationem, ergo & hîc, cùm ratione alligationis ad talem durationem non illi proueniat magis durare medio anno quàm vno instanti, & non magis ad initium, quàm ad medium, quàm ad finem. Vrgeo, demus per impossibile hominem non posse durare nisi intra spatium huius sæculi, non propereà vnio eius hominis esset determinata per se ad hanc diem eius sæculi.

Dices Secundò, vnionem esse alligatam tempori. Contrà: Vnio cum duratione non est determinatio sui ad durandum.

In aliis vnionibus distinguitur duratio.

Respondebis Tertiò, tunc dandam durationem distinctam, per quam ea vnio duraret hoc tempore

Dices Tertiò, tunc dandam

durationem vnionis.

tempore potiùs quàm illo, & per eam determinandum esse subiectum ad hanc potiùs partem anni quam illam. Et hinc ad confirmationem supra positam vltimò responderi posset, licet in
17 ipsâ duratione idem sit quoad se durare hodie quod & cras; non tamen idem esse quoad communicandum eum effectum subiecto: ad hoc enim determinatur per vnionem & vnionis durationem. Non est autem subiectum capax in eo casu totius effectus formalis ob defectum in duratione vnionis, nec necessum est, vt omnia quæ formâ habet vt quo, tribuat suo subiecto etiam ex se capaci, si hîc & nunc impediatur.

Contrà: Duratio æterna ante durationem vnionis præstat effectum formalem.

His tamen non obstantibus, adhuc consequentia ea bona videtur: nam priùs naturâ vnitur duratio subiecto, quàm in ipsâ vnione resultet altera distincta & propria duratio: atqui in eo priori subiectum est capax durandi semper, & forma in se est duratio perpetua, ergo debet subiecto communicare eum effectum durandi semper prout ipsa durat. Confirmo Primò: si per durationem vnionis determinatur subiectum ad hoc potiùs tempus quàm illud, ergo non durat per eam priorem durationem, sed per durationem vnionis. quod videtur esse contra suppositum.

Confirmatur Primò: Aliàs esset contra suppositum.

Confirmatur Secundò, in vbicatione indiuisibili respiciente spatium diuisibile.

Secundò, quia alioquin pari ratione posset aliqua vbicatio indiuisibilis respiciens spatium diuisibile vniri Angelo, & non dare illi esse in toto eo loco, sed in mediâ parte, determinante ad id vnione eius vbicationis cum Angelo. id autem planè est absurdum: sequitur enim rursus posse nos dicere ob diuersitatem vnionis etiam informatiuæ posse vniri albedinem subiecto
18 capaci, non reddendo illud album quod etiam falsum est: cognitionem item duorum obiectorum posse vniri meo intellectui capaci, & ob limitationem vnionis non reddere me cognoscentem, nisi vnicum obiectum. quod ab omnibus, quantum ego scio, reputatur absurdum, & quidem meritò. Ratio à priori est, quam alibi me tetigisse recordor, quia vnionem distinctam in tantum præcisè admittimus, in quantum duo ea extrema possunt absolutè existere in rerum naturâ, & non vniri inter se, seu quia hoc, quod est ea actu vniri, est separabile ab vtroque: vnde fit, vt vnione quacumque positâ, quâ tollatur indifferentia omnis de communicatione effectus formalis, debeamus planè discurrere, ac si vnirentur sine distinctâ vnione immediatè per se; nec debemus ampliùs extendere necessitatem vnionis: atqui si ea extrema vnirentur per se sine vnione mediâ (vt volunt aliqui) non posset non ea forma totum suum effectum formalem illi subiecto tribuere, neque esset indifferens, vt iam hunc, iam illum communicaret; ergo, nisi abuti velimus fundamento ad distinguendam vnionem, non possumus dicere in subiecto capaci ex diuersitate vnionis prouenire, vt cognitio, v. g. centum obiectorum reddat illud subiectum iam cognoscens decem, iam duo, iam centum obiecta; ergo pari ratione tenemur dicere, durationem, quæ ex se essentialiter respicit mille annos, non posse vniri subiecto capaci, quin illud reddat durans per eos mille annos, & ad hoc per accidens omnino se habere vnionum varietatem, non minùs quàm vbicationem indiuisibilem respicientem spatium diuisibile, to-
19 tam, v.g. scholam, non posse vniri Angelo capaci, & illum præcisè collocare in mediâ scholâ, & cognitionem de duobus obiectis non posse

Ratio à priori. Vnionem præcisè admittimus ad tollendam indifferentiam extremorum.

In ordine ad communicandum effectum formalem, perinde est ac si immediatè extrema inter se vnirentur.

Hinc non potest intelligi, quomodo ex diuersitate vnionis limitetur effectus formalis extremorum.

vniri meo intellectui, non illum reddendo cognoscentem nisi vnum ex illis, & albedinem non posse vniri materiæ primæ, non eam reddendo albam. & sic de omnibus aliis formis, in quibus est eadem planè ratio, quæ in duratione, quoad punctum præsens.

Nota, difficultatem non pendere ab eo, quòd duratio & vbicatio sint res.

Item difficultas tota independens est à speciali meâ sententiâ, quòd duratio & vbicatio sint res, tum quia, vt dixi in aliis formis, quæ communiter reales dicuntur, locum habet, vt in cognitione, albedine, gratiâ, &c. Tum quia etiam dato quòd vbicatio sit modus essentialiter pendens à subiecto, posset quis dicere eam vbicationem indiuisibilem respicientem totam scholam vniri Angelo in mediâ tantùm scholâ, & interim non reddere illum vbicatum in totâ. Cuius ratio ea esse potest: nam dependentia essentialis à subiecto, quæ ei vbicationi conueniret ex eo capite quòd esset modus, sufficienter saluaretur per hoc quòd eius subiectum, Angelus, v. g. eam in mediâ scholâ reciperet: verè enim tunc caussaretur & dependeret essentialiter à subiecto. non enim videtur necessum, vt, si forma aliqua pendens à subiecto habet duas vbicationes, vel duo loca, debeat
20 necessariò subiectum totidem habere: certè cùm positio in duobus locis non faciat rem à se distinctam & diuisam, & tantùm id dicat, nouam in illâ re formam recipi, non video cur, si effectui dantur vbicationes multiplices, debeant etiam dari caussæ: sufficit enim si caussa in vno loco sit applicata, vt habeat vim caussandi totam illam, quæ in alio etiam loco sola existit: ergo ex eo quòd vbicatio sit modus, non sequitur, vbicumque illa est, debere esse Angelum; poterit ergo hic existere in vnâ tantùm parte scholæ, & inde perfectissimè sustentare vbicationem, quæ est in totâ scholâ: ergo difficultas communis est omni sententiæ circa naturam vbicationis.

Primò, Est commune formis realibus.

Secundò, Si vbicatio sit modus, posset vna indiuisibilis vniri Angelo mediâ parte loci quem occupat.

Forma potest habere duo loca, & subiectum vnû.

Replica. Illa vbicatio per suam essentiam vnitur in toto spatio.

Replicabis tamen contra hoc vltimum, Illa vbicatio potest in totâ scholâ vniri Angelo, ergo necessariò semper vnitur, cùm non vniatur nisi per seipsam, casu quo sit modus; ergo locum non habet ea difficultas, dato quòd vbicatio sit modus. Respondeo datâ eâ sententiâ posse facilè aliquem dicere, illam vbicationem esse ex suâ essentiâ determinatam, vt vniatur Angelo in vnâ parte scholæ; in alterâ verò vniri per vnionem distinctam, per quam determinatur ad communicandum Angelo suum effectum formalem adæquatum, si id de præmissis realibus esset dicendum.

Solutio. Vniri mediâ parte, in alterâ per vnionem distinctam.

Explicatur hæc vnio.

Neque inconueniens est, vt modus qui non potest existere sine vno effectu formali, quem per se communicat, possit communicare alterum diuinitus per vnionem distinctam. Sic multi probabiliter dicunt, vbicationem modalem, quæ mihi essentialiter vnitur, diuinitus posse retentâ vnione per seipsam mecum vniri simul Petro per vnionem distinctam. Constet ergo, si se- 21
mel admittatur non necessariò formam quamlibet suo subiecto etiam capaci communicare omnes suos effectus formales, sed per distinctam vnionem ad eos determinari; constet, inquam, idem posse modo explicato in vbicatione dici, etiamsi sit modus.

In duratione si sit modus, aliunde id non potest admitti.

Dixi *in vbicatione*: nam in duratione respiciente tempus diuisibile ob aliam rationem non videtur posse id admitti, si sit modus. Ratio est, quia effectus nec per vnicum instans potest esse

in

in rerum naturâ sine caussâ, à quâ essentialiter pendet; ergo si duratio est modus, quamdiu ea manet in rerum naturâ, debet caussa illius manere, ergo repugnat eam diutiùs in rerum naturâ manere quam Angelum, à quo essentialiter dependet; ergo necessariò illa debet Angelum reddere durantem, quamdiu ipsa durat. quod in vbicatione non vrget, quià caussa potest saltem diuinitus in distanti operari, multò meliùs quando in vno loco habet sibi effectum applicatum; at quando non existit, non potest pro futuro aut præterito tempore effectum producere vel conseruare.

Hæc dicta sint quasi per digressionem ad probandum, quomodo ea difficultas de communicatione effectus formalis inadæquati sit communis omni sententiæ circa naturam vbicationis, licet in duratione, si sit modus, locum non habeat.

Concluditur solutio argumenti. Ad punctum verò præcipuum redeundo, DICO absolutè, siue forma sit modalis siue realis, repugnare vt subiecto capaci reddat solùm inadæquatum effectum ex variatione solius vnionis. quod sufficienter replicis paulò antè factis probatum est.

Ad opposita respondetur. Iam restat respondere argumentis in contrarium initio factis, vt probaretur posse durationem in se indiuisibilem, respicientem tamen tempus diuisibile, reddere suum subiectum durans in parte illius temporis, & non in toto.

22 Dicimus enim id implicare ob rationes iam suprà tactas, quòd scilicet forma semel communicata subiecto capaci, debet illi totum suum effectum formalem communicare, & id non posse impediri per varietatem vnionum; quia ea varietas, sicut est per accidens, vt se tota forma non communicet, ita est per accidens, vt non communicet suum effectum formalem. Ad instantiam illatam de quantitate, casu quo esset duratio, etiam eodem modo respondeo in omnibus illis repugnare quod ibi assumitur, quia reuerà eadem est ibi, & in his ratio: solùm enim mutatur materia, non verò additur noua difficultas. *Forma communicata subiecto capaci debet illi totum effectum formalem communicare.*

Fatendum ergo est solutioni ex numero, si semel actus liberi Dei durent per durationem ipsam diuinam, necessariò eos esse æternos, & non posse semel existere, & non durare ab æterno in æternum. Addo tamen non propterea eam solutionem esse sufficientem, quia tota difficultas transfertur ad suppositionem, cur scilicet illi actus non possint habere suam durationem virtualiter distinctam, sicut personalitates eam habere dicemus infra; tunc autem debet reddi ratio cur ea propria duratio necessariò sit æterna. *Quò delabitur difficultas.*

SVBSECTIO III.

Probabilior ratio perpetuitatis actus diuini,

Ratio melior. Deus non potest purè omittere.

23 EA est, Voluntas libera non potest purè omittere liberè, ergo necessariò debuit Deus ab æterno se determinare, quandoquidem ab æterno fuit liber. Antecedens huius argumenti si vniuersaliter accipiatur de omni voluntate liberâ, falsum est, & nihil probat: potest enim in nobis esse pura omissio libera. de quo fuse egi l. de Animâ à num. 117. Si verò de solo Deo intelligatur, verum est antecedens; debet autem aliunde probari, quàm ex conceptu libertatis in communi. Probo ergo illud, quia certum est, perfectiorem modum exercendi libertatem esse per actum positiuum, quàm per puram omissionem, vt per se patet. ergo Deo debet hic modus tribui. Patet consequentia: Deo enim debet tribui perfectissimus modus libertatis eamdem libertatem non destruens: ergo Deo debet negari pura omissio, & consequenter concedi vnus ex actibus positiuis, vel quo velit mundum, vel quo illum nolit: ergo Deus ab æterno necessariò debuit habere totum exercitium suæ libertatis, & consequenter omnes actus liberi ipsius debuerunt esse ab æterno. *Deo debet tribui perfectissimus modus libertatis, qui eam non destruit.*

Respondebis, vt Deus non omitteret purè, sufficere si ab æterno dixisset, *Nolo me iam determinare circa mundi existentiam, sed id faciam in tempore*; ergo non probatur hoc argumento, voluntatem de mundo fuisse ab æterno. Sed contrà, quia si semel verum sit, vt est, se determinare positiuè, esse nobiliorem modum exercendi libertatem, quàm omittendo; non solùm probatur inde, Deum circa vnum vel alterum actum debere positiuè exercere suam libertatem, sed etiam circa omnes: in casu autem responsionis licet vnum actum eliciat circa cæteros; tamen in re omissiuè se habet, suspendendo in futurum exercitium suæ libertatis circa illos; hoc autem non est tam perfectum, quàm positiuè & immediatè circa illos exercere suam libertatem; ergo debet Deus ab æterno eam etiam hoc modo exercere. *Dices, Posset Deus actu positiuo decernere, se nolle tùm, sed in tempore determinare. Contrà: Perfectius est Deum circa omnes suos actus immediatè se habere, quàm illo modo licet positiuè eos omittere.* 24

Adhuc fortè non acquiesces, dicésque à me dictum num. præced. inter actus liberos, Deum non teneri ad perfectiores: non enim tenetur velle incarnationem, licet hæc volitio sit perfectior quàm opposita; ergo etiam non tenebitur ad perfectiorem modum exercendi suam libertatem. Respondeo, negatâ consequentiâ: disparitas est manifesta; nam si teneretur Deus ad perfectiores actus, vel circa perfectiora obiecta, nullum ei relinqueretur dominium circa creaturas; vt alibi probatum est: hoc autem esset destruere vnam è maximis Dei perfectionibus; at ex eo quòd teneatur Deus eos actus liberos habere ab æterno, vt per eos modo perfectiori exerceret suam libertatem, nihil planè patitur dominium ipsius in creaturas, nec vlla alia perfectio Dei; debemus autem tribuere Deo ea omnia quæ sunt ex conceptu suo perfectiora, si aliunde non opponantur alteri diuinæ perfectioni: ob quam rationem etiam dixi suprà, complacentiam in creaturis possibilibus Deo necessariò conuenire. *Dices Secundò: Deus non tenetur ad perfectius. Contrà: Ibi periret dominium; hic verò optimè cum eo perfectione coniunguntur.*

SVBSECTIO IV.

Respondetur obiectioni desumpta ex eo quòd Deus hodie velit liberè.

SED obiicies contra totam conclusionem, Si actus isti existunt ab æterno, ergo non fuerunt liberi. Patet consequentia: nam nullum est instans reale, in quo primò incipiant; ergo nullum erit instans in quo sint liberi. Patet sequela, quia, si semper ante omne instans supponuntur fuisse, semper erunt necessarij, & consequenter nunquam liberi, quia nunquam ita habentur à Deo, vt potuerint non haberi: hoc enim solùm potuit contingere in primo instanti, nam in secundo instanti non possunt non haberi, vt dixi. primum autem instans non est in æternitate, ergo. 25 *Obiectio. Si hi actus sunt ab æterno, non sunt liberi.*

Hoc argumentum tangit difficultatem de æternitate, quæ maxima est, non pertinet tamen ad præsentem *Pertinet hoc ad æternitatem.*

præsentem quæstionem. De illâ agitur lib. 6. Physices, &, sicut ibi dicitur iuxta probabiliorem sententiam, potuisse esse ab æterno creaturam aliquam permanentem, quæ etsi liberè ab æterno fuisset respectu Dei, non tamen posset assignari primum instans, ante quod non supponatur iam liberè existens, ita etiam dico nunc de actibus diuinis.

Solutio. *Res liberè existens non debet in instanti determinato incipere.*

In formâ verò nego antecedens obiectionis positæ, scilicet, rem quæ existit liberè, debere incipere in instanti determinato: sufficit enim, si ita existit, vt pro priori naturæ omnium instantium nihil sit, ex quo inferatur determinatè eius existentia. Imò addo, posse etiam & debere dici, volitionem diuinam hodie formaliter, & non solùm ex suppositione liberam.

Fuisse heri volitionem, non est suppositio antecedens.

26 Ad obiectionem desumptam ex eo quòd hodie non possit cessare volitio ex suppositione quòd heri fuerit; respondeo, eam suppositionem scilicet heri fuisse, non esse suppositionem antecedentem. Imò neque distinctam ab hoc, quod est *hodie eam esse:* nam in Deo idem est formalissimè fuisse heri, & hodie existere. Vnde sicut suppositio desumpta ex ipsomet actu, non tollit eius formalem libertatem: nam omne quod est, dum est, necesse est esse: ita similiter,

Suppositio ante eadem naturâ volitionem non infert illam necessariò.

quòd actus diuinus ex suppositione quòd fuit heri, non possit non esse hodie, non facit illum formaliter necessarium, quia hæc suppositio est suppositio durationis hodiernæ: & perinde est ac dicere, Ex suppositione quòd est hodie, non potest non esse hodie. quod procul dubio non tollit hodiernam libertatem, etiam formalem: sunt ergo volitiones diuinæ liberæ per totam æternitatem, quia nunquam datur suppositio proprie antecedens, ex quâ necessariò inferantur. consideratis enim quæ antecedunt naturâ ipsas volitiones tam ab æterno quàm in æternum, rectè possent prædictæ volitiones non existere. quod sufficiet ad formalem earum libertatem, quæ in eo consistit, vt positis omnibus antecedentibus potuerint non existere.

P. Herize hinc suam sententiam de actibus liberis Dei roborat:

P. Herize, qui actus liberos re aut ratione à necessariis distinctos omnino negat disp. 20. cap. 2. iudicat ex præsenti capite, suam sententiam non leuiter roborari: ait enim, in sententiâ ponente libertatem intrinsecam Deo, non posse vllo modo explicari, quomodo Deus hodie sit

27 liber: nam ex suppositione quòd heri habuerit actus, non potest non eosdem hodie habere; necessum autem est dicere, eum hodie esse formalissimè liberum.

eius argumentum contra solutionem.

Contra solutionem verò paulò antè datam insurgit hoc modo: Vel enim actus liber potuit cessare in instanti æternitatis, secundùm quod coëxistit hodiernæ diei, vel non potuit: si potuit, ergo etiam ex suppositione quòd heri fuerit, potuit hodie non esse. quod est absurdum: si non potuit, ergo hodie non est

Exemplum dat in Angelo.

formaliter liber ille actus: sicut, si Angelus per durationem indiuisibilem elicuisset actum, qui duraret vnâ die integrâ, certum est, in secundo instanti illius diei illum non futurum iam liberum, nisi denominatiuè à libertate, quæ fuit in primo instanti; ergo eodem modo neque actus Dei erit liber hodie formaliter.

Contrà: Supponit Deum nihil speciale ab æterno velle.

Hæc impugnatio supponit doctrinam, quam fusè suprà reieci, scilicet Deum nihil magis circa me, & circa mundi existentiam, nunc liberè velle, quàm voluisset, si me non creasset, nec ab æterno specialem vllam circa nos habere volitionem, quam non habeat circa homines, qui

28 nunquam sunt creandi. quàm autem sit hoc absurdum, suprà dixi.

Sententia Herize est singularis.

Est autem hæc doctrina in Herize singularis: nullus enim alius, quem viderim, id asserit. Nam licet P. Vasquez, Arrubal, & alij constituant actus Dei per denominationem extrinsecam à creaturâ; dicunt tamen verè dari ab æterno volitionem specialem circa istum mundum, quæ non datur circa alios non extituros. Explicant autem id per futuritionem vel connotationem, quam dicunt dari ab æterno: & licet hæc futuritio seu connotatio non satisfaciat difficultati, vt agens contra hos auctores, clarè meo iudicio ostendi; saltem omnes conantur actus liberos speciales (vtor semper termino *specialis*, quia, vt notaui suprà, ipsos actus necessarios vocat Herize liberos in producendo, & per hoc nomen vult euadere aut confundere difficultatem) circa futura ponere; omnes autem illi auctores necessariò eo ipso dicunt, eos actus liberos hodie non esse de nouo liberos nouâ libertate ab hesternâ, seu ex suppositione quòd heri fuerint. Malè ergo hanc difficultatem in solos eos, qui libertatem Deo intrinsecam omnino concedunt, reiicit, & minùs benè ab illâ se conatur expedire.

Responsio eius argumento Prima *Deus etiam hodie formaliter liberè vult.*

Dupliciter ergo obiectioni illius respondeo. Primò, si solutio à me antè data non ostendit, hodie Deum esse formaliter liberum, sed solùm ex suppositione, dicendum esse, Deo solam eam libertatem tribuendam hodie, id est, denominatiuam ab hesternâ die; neque poterit ipse probare, aut ex vllo auctore, aut ex ratione vllâ, debere maiorem Deo libertatem tribui: non enim aliter omnes de Deo discurrunt, quàm de homine aut 29
Angelo, qui se liberè determinaret hodie, & ex naturâ suâ esset immutabilis; siue in Deo possimus explicare, quomodo duratio hesterna non sit suppositio antecedens, siue non.

Secunda. Inadæquatè tantùm comparat durationem diuinam.

Secundò respondeo, non benè impugnari solutionem à nobis datam: malè enim in eâ fit illa inadæquata comparatio cum duratione diuinâ: cùm enim illa virtualiter sit indiuisibilis, prout heri & hodie durat, malè accipitur in eâ interrogatione *præcisè vt correspondens hodiernæ diei:* vt sic enim cùm non sit duratio diuina, de cuius essentiâ est formalissimè durare in omni tempore, & libertas debeat cadere non supra tempus nostrum, quod connotat, sed supra durationem in se; semper debet illa tota sumi: quia autem illa tota ita existit, vt potuerit non existere, neque heri fuit aliquid illius quod ad hodiernam durationem cogeret, illa non est suppositio antecedens vllo modo.

Exemplum de Angelo parum vrget.

Ad exemplum de actu Angeli per diem durante, respondeo facilè, si id fiat, vt de facto fit, per durationes successiuas, non esse ad rem, quia vt sic datur suppositio distincta & antecedens; si verò per vnicam essentialiter petentem totum illud tempus, dixi in Physicis, in illâ eodem modo ac in Deo discurrendum esse, & in eo casu non esse suppositionem antecedentem. Vnde, quòd circa medium diei à Deo destrui nequeat ille actus, non facit, quo minùs etiam circa medium diei non sit illi formaliter, sed 30
solùm denominatiuè liber: quia cùm nihil præcesserit, è quo cogatur nunc manere, habet etiam nunc formalem libertatem. Porrò nihil præcessisse patet, quia illa indiuisibilis duratio non habet partes, per quarum vnam vni parti temporis, & per alteram alteri respondeat; sed in eâ durasse manè, & durare in meridie, idem est formalissimè. & de hoc satis.

TRACTA

TRACTATVS DE IVSTITIA DEI.

In Quæstionem vigesimamprimam D. THOMÆ.

POSTQVAM voluntatis diuinæ natura, proprietates ac illius varij actus ad quæstionem decimamnonam & vigesimam D.Thomæ declarati sunt; oportet explicare, an Deo conuenire possint actus veræ ac rigorosæ iustitiæ: de hac enim virtute prout in Deo reperitur, egit D.Thomas quæst. 21. Difficultatem hanc celeberrimam reddidere duo Scholasticæ Theologiæ è Societate nostrâ decora, P.Franciscus Suarius & P.Gabriel Vasquez. Hic enim 1. p. disp.85. & 86.& 1.2. disp.vlt. ac 3.p. à disp.7. acerrimè inuehitur in illum, eò quòd nostri erga Deum, & Dei erga nos, iustitiam tam commutatiuam, quàm distributiuam admiserit. Ille verò 3. p. disp. 3. sect. 5. & in Opusculis relectione de hac materiâ, fusissimè eas iustitias propugnat. Nos breuiùs, quid in hac quæstione probabilius appareat, explicabimus. *Celebritas quæstionis insinuatur.*

DISPVTATIO TRIGESIMA.

EXPENDITVR PRO HAC MATERIA, VTRVM DVO possint simul in solidum esse domini eiusdem rei.

SECTIO I.

Definitio & diuisio iustitiæ in communi.

1 *Iustitia generice qui sumatur.* IVSTITIA in generali significatione extenditur ad omnem actum honestum ac sanctum: vnde omnes illi qui in gratiâ sunt, vocantur iusti. Hoc sensu Deum iustum, & iustissimum esse, dubitat nullus. Aliter vsurpari solet iustitia pro speciali quadam virtute cardinali à reliquis distinctâ, de quâ solâ nobis in præsenti agendum erit. Iustitia ergo in hoc sensu definiri solet tam à Theologis, quàm à Iurisperitis: *Est constans ac perpetua voluntas, ius suum vnicuique tribuens.* Dicitur enim iustitia à iure, quod est illius obiectum. *Iustitia strictè sumpta definitur.*

Iuris communis definitio. Ius autem seu dominium definiri solet, *Facultas vtendi re pro libitu citra iniuriam alterius.* In quâ definitione P. Petrus Hurtado in 3. p. disp. 12. §. 13. putat esse circulum vitiosum: nam iniuria alterius est idem ac *contra ius alterius*; ergo dum meum ius definitur, Est potestas vtendi sine iniuriâ alterius, idem est ac si diceretur, Meum ius est, ob quod vtor non lædendo ius alterius; ecce repetitur ibi iterùm ius, & vnum per aliud definitur. *Hurtadus eam reiicit.* Ideò ipse §. 15. sic illud definit: *Ius est potestas vtendi re sine peccato, eò præcisè quia vtor.* Addidit eam limitationem, *eò præcisè quia vtor*: nam fieri potest vt vsus sit peccatum, quia est contra aliam virtutem, v. g. si immoderatè vtor vino proprio, vsus est peccatum, non quâ vsus, sed quà nocet capiti. Ego tamen in hac explicatione idem omninò vitium quod in priori reperio. Nam si ego voueo non vti meo pallio, v.g. certè tunc vsus quà vsus, est peccatum; & tamen adhuc remanet perfectissimum ius & dominium in pallium: ergo ea definitio non est bona. Quòd si dicas tunc esse peccatum, non contra iustitiam, sed contra religionem; contrà euidenter, ergo in definitione debet dici, *Ius est potestas vtendi re sine peccato in materiâ iustitiæ, seu sine peccato contra iustitiam.* Tunc autem redit eadem difficultas, quæ contra communem definitionem, quòd scilicet repetatur iustitia, seu ius in eâ definitione. *Alia Hurtadi definitio iuris.* *Reiicitur.*

Ideò fortè alij definirent cum Iuristis ius: *Est facultas vtendi re aliquâ tamquam suâ.* Verùm in hac definitione etiam interuenit vitium illud, quòd

Definitio alia vitiosa. quòd ponatur particula *tamquam suâ*, quæ non potest explicari, nisi recurrendo per circulum iterùm ad *ius*: nam *esse suam*, & *habere ius in illam*, idem est; & illud declaratur per hoc secundum, ergo non debet è contrario ius per eam particulam declarari.

Pro solutione obseruo, in omni quantumuis perfectâ definitione deueniendum ad terminos, quos non possimus vlteriùs per alios declarare, alioquin daretur processus in infinitum in eâ explicatione: solùm ergo requiritur, vt illi vltimi termini sint ex se vel euidenter, vel saltem probabiliter nobis noti. Hoc posito, dico in præsenti, quidquid sit de implicito circulo, tam claros esse illos terminos, quibus omnes vtuntur ad definiendum ius, vt ea explicatio optima censeri debeat: nam licet iniuria supponat ius, omnes tamen scimus quid sit iniuria, scilicet quando ita lædor, vt possim petere à iudice satisfactionem. In quâ explicatione non recurro expressè ad ius, meritò ergo meum ius explicatur per eam facultatem. Quòd autem implicitè illi termini æquipolleant, non obest definitionis bonitati: imò omnes id habent; nam homo, animal rationale, principium sensationis & discursus, omnia sibi æquipollent; & tamen secundus hic terminus est explicatio bona prioris, & tertius secundi, neque in hoc puncto aliquid amplius quærendum est. *Communis definitio iuris defenditur.*

Quæ sint iuris fundamenta. Hic posset disputari de caussis aut quasi caussis, vnde illud ius proueniat, seu de fundamento eius iuris. Quibus respondeo breuissimè, in Deo esse ipsammet naturam diuinam, ratione cuius est essentialiter omnium supremus dominus: in creaturis verò esse primariò ipsius Dei donationem; deinde ex vnâ in alteram volitionem liberam illud formaliter transferri, consistereque dominium in eâ voluntate moraliter permanenti. Quale autem ea voluntas habeat obiectum, ita vt non sit reflexa supra se, quia difficultas est multis aliis communis materiis, & variis in locis à me tractata; dico breuissimè, obiectum eius voluntatis non esse ius ipsum, quia hoc formalissimè in eâ voluntate consistit. Est ergo vsus ipse

3 rei conditionatus, hoc modo: Volo vt, si vtaris hoc pallio pro libitu, non facias vlli alteri iniuriam. Dixi, *si vtaris*, quia non est necessum vt ego velim absolutè illum vti: sicut in voto non dico, Volo me peccare transgrediendo hanc materiam, sed, Volo vt, si hoc fecero, peccem; tunc enim eo ipso censeor obligatus. Ideò minùs placet Hurtadus suprà §. 26. per obiectum absolutum explicans eam donationem.

Iustitia diuisio in distributiuam & commutatiuam. Diuiditur autem hæc iustitia in distributiuam & commutatiuam. Hæc dicitur, quæ seruat æqualitatem arithmeticam & rigorosam omnino, v. g. si ius fuit ad centum, dentur centum. Distributiua verò, quæ solùm seruat geometricam, id est, secundùm proportionem, vt v. g. si duobus debeo, vni octo, & alteri quatuor, non autem possum soluere vtrique ad æqualitatem, vt tunc dem mediâ ex parte plus illi, cui etiam mediâ ex parte plus debeo. Talis etiam est quæ seruatur in republicâ, dum ciui digniori plus datur de bonis reipublicæ, quàm ciui minùs digno, seruando proportionem, vt quo pacto dignitas est maior, eò maior sit remuneratio. Verùm vtrùm hæc sit propriè iustitia distributiua, dicam infrà. De vtrâque hac iustitiâ, non quatenus inter homines versatur, sed quâ ipsi homines Deum respiciunt, vel è contrario, Deus homines, nobis agendum erit in præsenti; cetera in secundam secundæ reiicimus; è tertia verò parte propter materiæ connexionem, nonnihil circa Christi Domini satisfactionem libabimus: cùm enim quâ homo ad eam concurrerit, valore licet à diuinitate deriuato, fieri non potuit, quin ex hoc capite ad communem disputationem de iustitiâ hominis erga Deum, & Dei erga homines, etiam ipsa Christi satisfactio pertinuerit. Omittam tamen quidquid non tam nos omnes, quàm Indiuiduam Christi personam concernere iudicauero. *Etiam de satisfactione Christi hic agendum.*

Obseruo autem (quod non video ab vllo notatum, est autem admodum in præsenti necessarium) totam ferè præsentem difficultatem, & auctorum dissensionem esse de solis nominibus; vnde non mirum, si ex defectu huius obseruationis, contendatur sine fine; hinc à Vasquez, & illinc à Suario: quilibet enim dat significationem quam vult voci huic, *Meritum ex iustitiâ, satisfactio ex iustitiâ*; vnde numquam conuenitur. Porrò dissensionem esse de solo nomine, ostendo manifestè disp. seq. sect. 1. dum simul pono conditiones omnes, quæ ad rigorem iustitiæ requiri solent: ex variâ enim illarum acceptione & significatione oritur tota varietas sententiarum. In hac verò disput. de dominio duorum in solidum agendum erit, eò quòd maxima, & quæ sola videtur ad rem pertinere, difficultas in præsenti desumitur ex eo quòd Deus non possit nobis esse debitor gloriæ, etiam post promissionem suam, de quo infrà. hæc autem repugnantia tota desumi videtur ex eo quòd necessariò Deus sit semper dominus & actionum nostrarum, & gloriæ, &c. eo autem ipso repugnat, vt nos simus etiam gloriæ domini, & habeamus in illam aliquod ius: duo enim non possunt esse in solidum domini eiusdem rei. ideò oportet in primis quæstionem hanc expedire, vt appareat an repugnet hinc ea iustitia. Fateor à me etiam infrà ostendendum, independenter ab eo quòd nos habeamus proprium dominium, posse sententiam nostram suprà positam defendi; nihilominùs, si constiterit neque ex hoc capite eam repugnare, solidiùs adhuc procedemus. *Obseruatio circa hanc difficultatem, dissensionem esse de solo nomine.* 4 *An duo possint esse simul totales & perfecti eiusdem rei domini.*

SECTIO II.

Non repugnat tale dominium.

Communiter auctores Iuristæ & Theologi negare videntur dominium hoc in solidum duorum, simul in eamdem rem, ex l. *Si certo. §. Si duobus.* ff. Commodati. *Negant Iurista & Theologi.*

SVBSECTIO I.

Explicantur termini.

Prius tamen quàm pergam, debeo supponere quid intelligamus nomine dominij in solidum. Nam recentiores aliqui, vt sententiam nostram & eius probationes reiiciant, aliter vsurpant eam vocem, quàm communiter vsurpetur, vnde quæ nobis obiiciunt, solâ voce nobis aduersantur. Interim tamen non tractant quæstionem in puncto solo quod habet difficultatem, sed in alio facili, nec in eâ acceptione videntur etiam tenere consequentiam. *Quid significetur voce, dominium in solidum.*

Dicunt ergo, dominium in solidum, esse omne dominium in rem non diuidundam, vt loquuntur Iura; & hoc admittunt posse esse ex naturâ rei in duobus simul respectu eiusdem rei; dominium 5 *Recentiorum explicatio.*

nium autem quod dicit potestatem vtendi re pro omni vsu possibili, vocant dominium perfectissimum, & hoc dicunt non posse esse simul in duobus.

Iudicium de illâ.

Ego dico, dominium in solidum, propriè esse idem quod hi vocant perfectissimum, & hoc ostendam in hac sect. pro vno instanti posse esse simul in duobus. Porrò id significari nomine dominij solidi videtur manifestum. Nam hi iidem fatentur, Iura prohibere tale dominium in duobus de facto ad eamdem rem: atqui primum illud dominium non prohibent Iura de facto, quod ostendo euidenter. Nam hi dicunt, si duo essent domini equi, ita vt vendere illum non possent, sed vnus vnâ die, alter alterâ eo vti possent, futuros ambos dominos in solidum eius equi: atqui tale dominium de facto non est prohibitum per Iura; possum enim ego donare equum duobus hominibus cum eâ conditione; quis hoc negare potest? ergo in eo sensu de facto possunt duo in solidum esse domini; ergo si non possunt, signum est aliam esse acceptionem eius vocis tam apud Iuristas, vt infra ex lege ipsâ probabo, quàm apud hos recentiores.

Quale dominium in solidum Iura intelligant, dum negant dari simul in duobus posse.

Secundò idem probo. Nam auctores hi vtuntur ad probandam suam sententiam exemplo physico, de duabus caussis diuinitus per actiones totales in eumdem effectum concurrentibus; vnde dicunt, ergo etiam non repugnant duo domini in solidum in eamdem rem. Exemplum carere vi, dicam infra; iam ex eo probo, ab his aliud intelligi per dominium duorum in solidum, quàm dicant. Nam si solidum intelligeretur dominium in rem non diuisibilem, nec in se, nec quoad pretium, quid erat necessum recurrere ad casus eos de potentiâ absolutâ; cùm quandocumque de facto concurrunt duae caussae in eumdem effectum, sit eadem similitudo, scilicet in solidum totum illum effectum fieri à Deo v. g. & totum à creatura: hoc est, nihil reale esse quod ab vno fiat, & non ab altero, nec posse diuidi in effectu vnam partem, quae ad
6 Deum solum, & alteram quae ad solam creaturam pertineat, vt dicebatur de dominio in eâ acceptione: ergo si recurritur ad casus de duabus caussis totalibus, ideò est, quia, sicut hic, tunc ita adaequatè influit vna, ac si altera non influeret; eodem modo illud dicendum sit dominium in solidum, quando ita adaequatè vnus est dominus, ac si solus esset dominus. quod non saluatur in casibus & explicatione horum.

Refutantur recentiores propriis exemplis

Denique id ostendo ratione à priori, quae in significatione vocis adferri potest, quia dominium ex suo essentiali conceptu est in ordine ad vsum; ergo dominium in solidum debet esse ad perfectum & integrum vsum: nam sicut res ea dicitur solida, quae non est vacua, sed omnino plena, ita dominium solidum idem est ac plenum; plenum autem dominium nemo dicet, quod est in medios tantùm rei vsus, aut mediam vtilitatem, sed in totam vtilitatem & vsum seu dispositionem: & quia in hoc sensu Iuristae & Theologi communiter accipiunt dominium in solidum, negant meritò id in duobus esse posse simul in tempore reali eo modo quo in hac sectione dicetur. Nam si in eo imperfecto sensu acciperetur, nemo negasset possibile id esse, &, vt vrgebo inferiùs, non fuissent omnes Iuristae tam simplices vt dicerent omnino id repugnare, cùm exemplum de duabus vxoribus eiusdem viri in veteri lege nemini non sit obuium.

deinde ratione à priori, quia dominium est in ordine ad vsum.

Constet ergo dominium in solidum, non in eo sensu imperfecto accipi communiter. Ne verò in voce haereamus, ego pro praesenti quaestione illud vsurpo pro dominio, quod ab his vocatur perfectissimum.

SVBSECTIO II.

Respondetur quaestioni.

DICENDVM censeo cum nonnullis, inter quos est P. Hurtadus suprà, à §. 36. ad 76. non repugnare tale dominium; imò necessariò illud de facto reperiri in primo instanti, quo quis alteri rem aliquam donat. Dico *in primo instanti*: nam in secundo iam qui donauit, non manet ampliùs dominus, sed qui accipit rem. Disparitatem primi & secundi instantis intelliges ex dicendis. Hinc ad auctoritatem communem Iuristarum respondeo, eos non considerasse metaphysicos casus vnius instantis, sed absolutè tempus notabile, in quo fatemur non reperiri tale dominium, neque ampliùs allata lex probare potest.

Satisfit authoritati Iuristarum.

Nostra autem conclusio efficaciter suadetur, 7
quia & donator est dominus in eo primo instanti rei quam donat: exercet enim tunc actum perfectissimum dominij, qualis est donatio. Et sicut in caussis physicis dicimus, Nemo dat quod non habet; ita in praesenti non daret quis dominium, si non illud haberet. Praetereà, qui rem accipit in eo instanti, est etiam dominus: nam tunc producitur in eo dominium, seu communicatur, & sicut res existit in instanti, in quo producitur, ita & dominium, ergo ambo sunt in eo instanti domini.

In instanti donationis, & qui donat, est dominus, & qui accipit.

Huic argumento variè alij recentiores responderunt, haud tamen solidè. Primò quidam dixêre, quando vsus dominij est destructiuus illius, non debere esse in eodem instanti vsum & dominium. Respondent ergo sufficere ad donandum, si in instanti praecedenti ego fuerim dominus rei, etiamsi non sim in instanti donationis.

Solutio aliquorum, donantem non habere dominium in eo instanti quo dat, sed praecedenti.

Hanc solutionem reieci olim exemplo, quod P. Hurtadus suprà §. 38. deinde fusè prosecutus est, quia si in primo instanti creationis Angeli v g. (in quo, vt aliunde suppono, operari potest Angelus liberè) Deus diceret Angelo, *Dono tibi talem rem, vt vel retineas, vel alteri dones*, potest in eodem instanti Angelus dicere, Ego dono illam Petro v.g. ergo tunc in eo instanti Angelus habet dominium. Patet consequentia, quia donat dominium: ergo illud habuit, non anteà, quia non extiterat, ergo tunc quando donatur. Secundò, si diceret mihi Deus, *Dono tibi pallium vsque ad instans A inclusiuè praecisè*; non possem tunc in instanti B immediatè sequenti illud alteri donare; & tamen fueram dominus immediatè antè; ergo non sufficit dominium praecedens ad hoc vt possim donare, sed requiritur in eodem instanti, in quo dono; sicut in Physicis diximus, non sufficere ad operandum caussam physicè extitisse, in immediato instanti ante operationem, sed debere necessariò existere quando est operatio; ergo etiam quando dominium operatur, debet dominium existere, & non sufficit anteà extitisse, nec est excogitabilis differentia quoad hoc inter caussas physicas & morales. Tertiò, quia, cùm Angeli in instanti inter se colloqui possint, Michaël verbi gratia Gabrieli dicere posset, Dono tibi hanc rem; eodem autem instanti Gabriel posset etiam dicere, Dono

Contrà Primò: Vno instanti potest quis accipere dominium, & dare.

Contrà Secundò: Ostendo casu peculiari, requiri dominium in instanti donationis, vt ea sit iusta.

Contrà Tertiò, exemplo donationum angelicarum

successiuè factarum in eodem instanti.

eam Raphaëli; & hic posset etiam in eodem instanti alteri eam donare; ad eum modum, quo in eodem instanti reali sol producit priùs naturâ lucem in spatio immediato sibi, & hæc in secundo spatio, & secunda in tertio, & sic de reliquis, per totam sphæram actiuitatis; quæ omnia vno instanti peraguntur, & non habet in actibus Angelorum maiorem difficultatem: at tunc Angelus Gabriel non fuerat dominus rei illius in instanti antecedenti, ergo in eodem, in quo rem illam donat Raphaëli, quandoquidem nemo potest donare rem, cuius vel non fuit vel non est dominus, vt ex terminis patet; ergo in eodem instanti quo quis donat rem, est dominus illius.

Malè quidam duplicem vsum dominij pro solutione excogitant.

Hinc constat malè distinxisse recentiores duos vsus dominij, vnum destructiuum illius pro eodem instanti, alterum non destructiuum: repugnat enim in terminis, in eodem instanti, in quo dominium ipsum vtitur (vt sic dicam) suâ actione, illud destrui per ipsam actionem, licet fortè sequenti instanti, in quo cessat vsus, possit & caussa seu dominium perire.

Secunda solutio aliorum, instanti donationis accipientem non esse dominum. Refutatur.

Respondent Secundò alij, in eo instanti non esse dominum pallij eum qui accipit. Sed hoc reiectum est argumento tertio paulò antè proposito. Nam Gabriel eo instanti quo illi donatur res à Raphaële, est illius dominus, quandoquidem in eodem instanti eam donat alteri. Imò in ipso Michaële idem constat: nam cùm in primo instanti creationis sit dominus suarum actionum, & in eo instanti accipiat à Deo dominium, necessum omnino est vt in instanti donationis sit dominus etiam ille qui accipit. Ratio

Ratio à priori.

9 à priori est superiùs tacta, quia scilicet res in eodem instanti existit, in quo actio productiua aut communicatiua illius: ergo cùm in eo instanti detur ei dominium, seu producatur in ipso, debet tunc in ipso esse dominium, licet non priùs naturâ quàm communicatio; saltem posteriùs, aut fortè simul, vt in omnibus effectibus physicis constat.

Tertia solutio, donantem priùs naturâ esse dominum, accipientem sequenti signo. Reiicitur. Qui est dominus quocumque signo naturâ, est etiam dominus in toto instanti reali.

Tertiò alij dicunt, illud dominium non esse simul in duobus, sed priùs natura in vno, in priori naturâ donationis in altero in posteriori post donationem. Hæc solutio procedit ex intelligentiâ malâ signorum rationis: cùm enim instans reale sit indiuisibile realiter, repugnat aliquid esse in priori signo realiter, & non esse realiter in toto instanti reali. Quòd autem nos distinguamus signa illa duo, non probat eam existentiam in parte instantis, & in parte non; sed aliqua in eodem instanti reali se habere vt caussam, aliqua non vt caussam, sed vt effectum, aut aliter, aliqua esse independentia ab aliis; non tamen è contrario, at omnia illa existunt in instanti reali, & consequenter simul etiam sibi coëxistunt.

Quarta Solutio, posse donare, requirit vt habuerit priori instanti dominium, & hoc ei, non intelligatur positiuè ablatum. Reiicitur Primò. Caussa vt det existen-

Fortè aliquis Quartò responderet, pro priori naturæ ad donandam rem nòn esse necessarium dominium, sed sufficere si priùs tempore illud habuerim, & adhuc pro illo priori non sit mihi ablatum, nec ab alio, nec à me ipso, sed præscindatur ab illo, & eius carentiâ. Quòd si in eodem instanti illud ipsum à me transfero, alteri illud donando; iam simpliciter in eo instanti non erit in me dominium, sed in altero cui rem dono.

Sed neque hæc solutio probabilitatem habet. Primò, quia, sicut in physicis caussa ad caussandum non debet præscindere, sed positiuè debet habere existentiam in priori naturæ, & in toto instanti reali quo caussat (nemo enim dat quod non habet;) ita qui donat, vel producit dominium, debet pro priori naturæ, & toto instanti reali quo velut producit tale dominium, illud habere, nec sufficit præscindere ab eo, eiúsque carentiâ. Secundò, quia in illo instanti reali habet ille libertatem vtendi eâ re pro omni suo libitu citra iniuriam alterius, quia potest non donare; ergo in eo instanti non præscindit à dominio, sed positiuè illud habet, sicut nec præscindit à potestate vtendi, sed positiuè illam habet, non minùs quàm qui amat liberè, habet potestatem non amandi. in hac autem potestate consistit dominium, vt ex dicendis infrà clariùs constabit.

tiam, non est satis, si eam præcisiuè habeat.

Secundò. Secundo instanti omnia sunt requisita ad positiuam existentiam dominij.

Tertiò, casu peculiari.

Vltimò denique reiicitur ea solutio, quia in instanti primo quo existit Angelus, pro priori naturæ quo est indifferens, vt Deus ei donet dominium in pallium v. g. vel (vt fortiùs arguamus) etiamsi habuerit dominium in instanti A, quousque tamen in instanti B intelligamus Deum positiuè illi velle continuare dominium; non potest vti re illâ, etiamsi in priori naturæ præscindat à dominio; debet ergo positiuè intelligi dominus, vt donare queat, & non sufficit illud anteà habuisse, & nunc præscindere à carentiâ illius.

Ratio à priori.

Ratio à priori nostræ conclusionis est paulò antè insinuata, quia eo instanti quo quis donat liberè pallium, habet potestatem donandi vel non donandi pro suo libitu, vel vtendi eâ re contra voluntatem alterius cuiusque; sicut in instanti quo quis liberè amat, habet etiam potestatem odio habendi: atqui dominium formaliter consistit in eâ libertate seu potestate licitè disponendi: ergo tunc donator habet verè & realiter dominium illius rei. Item qui accipit, habet potestatem etiam vtendi, licet eam acceperit ab alio: nam licet independenter ab illâ donatione nullum habeat ius, quia tamen ea donatio formaliter illam potestatem communicat, existit autem in eo instanti, in eo etiam existit potestas seu ius seu dominium. Neque enim dicere videntur vllam repugnantiam hæc duo, *esse dominum verè*; &, *esse dominum dependenter ab alio*: sicut non repugnat vllo modo, ignem esse verum ignem; & esse dependenter ab alio igne, 10
vel à Deo producente.

Explicatur ratio dominij.

Potest quis esse dominus verè, licet dependenter ab alio.

Ius auferendi gratiam peccatori est verum in Deo, pendet tamen à libertate hominis.

Vrgeo hoc vltimum. In eodem instanti in quo homo peccat, Deus habet ius illi auferendi gratiam in pœnam peccati (supponamus pro præsenti casu, Deum non posse illam ob alios titulos auferre, & saltem in pœnam non potest nisi ob peccatum:) ergo non repugnant vllo modo duo hæc, verum & rigorosum ius vtendi re, & quòd illud ius non habeatur nisi dependenter, vel à donatione alterius, vel à voluntate ponente conditionem aliquam, ex quâ illud resultet, vt in Deo clarè ostensum est: ea enim potestas auferendi gratiam in pœnam, in eo instanti dependet à libertate hominis, qui hîc & nunc potuit non ponendo peccatum efficere, ne esset in Deo illud ius. & hoc ipsum ostensum est suprà in eis, qui, quo instanti eis res donatur, habent potestatem donandi aliis, si aliunde in instanti sint capaces operandi; ergo optimè cohærent duo ea dominia in solidum.

Prima obiectio. Eò quòd vsus dominij illud destruit pro instanti sequenti.

Contra rationem factam pro conclusione duo vel tria possunt obiici iam: quæ enim contra substantiam conclusionis militant subsect. 5. dissoluentur. Primum est, Vsus dominij, seu donatio pallij

pallij v.g. destruit dominium in instanti sequenti, quia, vt diximus in secundo instanti, ego donans non maneo dominus; ergo etiam in primo potest illud destruere, quia non est maior ratio cur in secundo, quàm in primo destruatur. *Respondetur.* Respondeo facile, in secundo destrui posse, quia tunc non est actualis vsus dominij, nec in me potestas vtendi eà re licitè, quam necessariò debere esse in primo instanti paulò antè ostendi. *Exemplum ex caussis physicis.* Simile quid reperitur in caussis physicis: nulla enim caussa potest desinere esse in instanti quo operatur, potest tamen in vno instanti aliquid producere quo in sequenti ipsa pereat: sic homo potest se in aliquo instanti lædere, vt in sequenti pereat; repugnat autem vt in eodem instanti, quo dat ictum, non existat.

Secunda obiectio. Secundò obiicies: In eo instanti quo res à me destruitur vtor illà, & tamen tunc non sum illius dominus, quia res illa non existit; tunc ergo etiamsi non existat in me dominium rei, potero illam donare alteri. *Responsio.* Respondeo in hoc argumento videri implicari terminos: si enim vtor re illa, ergo illa existit: nec video quî magis repugnet esse dominium rei non existentis, quàm vti re non existente. *Dominium morale non requirit actualem existentiam rei.* Absolutè dico, dominium tunc esse, quia, licet simul cum destructione, qui est quidam vsus rei, non possit res ipsa existere; tamen eo instanti potui illam retinere, vel destruere, ideóque sum moraliter dominus illius, quia ad dominium morale non requiritur existentia physica rei.

11

Tertia obiectio. Cessio dominij non est in eodem instanti cum dominio. Tertiò obiici potest: Quando cedo dominio, non sum in eo instanti dominus, quia tunc perit dominium, & tamen illa cessio est actus dominij; ergo non est necessum vt, quando est dominij actus, sit ipsum dominium. P. Hurtadus suprà §. 61. respondet, cessionem dominij non esse actum illius, & consequenter nec exigere existentiam illius in eodem instanti. *Hurtadi responsio reiicitur.* Hæc tamen solutio videtur difficilis: siue enim ea cessio vocetur actus dominij, siue non, certè videntur ibi habere difficultatem omnia quæ suprà diximus in Angelis, ad probandum dari debere dominium in donatore: sic enim arguebamus, Si Petrus esset dominus inclusiuè vsque ad instans A tantùm, non posset in instanti B dare mihi pallium: idem iam dico, etiam datâ eâ suppositione ridiculè cederet dominio, ergo debet in ipso instanti cessionis esse dominus. Secundò, quia, sicut in instanti quo dono, possum vti in omnes vsus sine iniuriâ alterius, ita in instanti quo cedo, vti possum, licet non in sensu composito cessionis, sicut etiam in sensu composito donationis non possum in omnes vsus; ergo tunc verè sum dominus.

Alia responsio reiicitur. Ideò aliter quis responderet cum distinctione: vel enim cessio est antequam habuerim dominium, quia nolo acceptare; & tunc diceret eo instanti non esse dominium, sed potestatem vt illud haberem per acceptationem: nam non acceptatio non destruit, sed impedit ne sit dominium. At si iam anteà habebam illud, videtur per eam cessionem non destrui in eo instanti, sed pro sequenti: quia priùs naturâ ad cessionem habeo omnia requisita ad vtendum proximè ea re, sine iniuriâ alterius: quæ potentia non tollitur per actum illum quo dico, Nolo retinere; in eâ autem potentiâ consistit tota essentia dominij, ergo. Verùm hæc distinctio non videtur satisfacere: nam si in primo instanti, per non acceptationem possum impedire ne sit dominium; in secundo etiam instanti, per nolitionem continuatam possum impedire ne illud continuetur; ergo efficere ne sit in me. Video in primo instanti nondum esse positam caussam positiuam dominij, quia acceptatio est complementum, ideóque apparere, quomodo cessio impediat faciliùs ne sit tunc, quam in secundo instanti: quia ex acceptatione priori manet dominium etiam pro tempore sequenti, quando non est acceptatio, vt patet in dormiente, qui sine actuali acceptatione vi prioris, est tamen verè eius rei dominus. Video, inquam, hanc diuersitatem; attamen non satisfacit, quia saltem videtur requiri pro continuatione dominij non recusatio: ergo quousque homo non concipitur cum negatione recusationis, nondum est complete dominus; ergo si recusat, omittit dominium, non autem continuat illud.

12

Ideò obiectioni respondeo, cessionem dominij esse non acceptationem illius, siue quoad primum esse, siue quoad continuationem; ad hoc autem non requiri vt illud actu sit, sed solùm quòd potuerit esse si ego voluissem: at donationem esse traditionem alteri; neminem autem posse tradere nisi id quod suum est, vnde necessum est vt tunc actu sit res mea. *Vera responsio. Differentia inter cessionem & donationem dominij.* Neque hæc disparitas impugnatur argumentis suprà positis. Nam vt donem, necessum est quòd rem acceptauerim, & positiue sit mea: vt enim acceptem, sufficit si potuerit esse mea. Ideò dico, ad cessionem sufficere, si in instanti præcedenti habuerim dominium, & in hoc potuerim illud habere pro meo libitu, esto illud non habeam. Præterea dico, in eo instanti quo cedo, me non habuisse proximum ius vtendi eà re pro libitu: debuissem enim præmittere non recusationem liberam; cùm ergo hæc non fuerit, non mirum si nec dominium proximum habuerim, sed solùm potentiam ad illud dominium. *In instanti cessionis non est proximum, sed remotum ius.* quod longè aliud; sicut aliud est, habuisse potentiam ad habendam potentiam volitiuam, aliud habuisse potentiam proximam ad amorem.

SECTIO III.

Quid de præcedenti discursu recentiores nonnulli sentiant.

13 *Quomodò quidam recentiores auctoris pro conclusione oppugnent.*

DOCTI quidam recentiores, quibus sententia de dominio duorum in solidum omnino placet, argumentum nostrum præcedenti subsectione positum omnino reiiciunt, & aliunde ipsi eam conclusionem probare nituntur: quia verò res est consideratione digna, examinabo hac sectione, quæ nobis obiiciunt; quartâ verò, quæ ipsi addunt.

Primò, esse tantùm metaphysicam considerationem. Primò ergo dicunt, in eo discursu solùm esse quamdam metaphysicam considerationem, quæ ad punctum morale dominij videtur impertinens. *Respondetur.* Huic tamen impugnationi responsum est à me, licet ea consideratio in ordine ad homines impertinens sit, ideóque dixerim à Legisperitis communiter negari duorum dominium in solidum in eamdem rem; in ordine tamen ad Deum respectu nostri, vt sic explicare possimus iustitiam Dei ad Christum & nos, & è contrario Christi ac nostri in Deum, vtilem ac necessariam esse.

Secundò, per hos actus angelicos non transferri dominium. Secundò dicunt, in eo argumento nostro supponi, quod probandum erat: nam licet actus illi Angelorum, quos posuimus, non repugnent secundùm esse physicum, non tamen per eos nudos;

nudos, in quocumque casu transfertur dominium: sicut enim pupillus quantumuis velit in alterum transferre dominium, & alter acceptet, verè tamen non transfert, quia non est in ætate capaci transferendi; ita similiter dicunt, Angelum in casu nostri argumenti non esse capacem transferendi dominium, quia non potest transferri nisi in instanti quo amittitur: nec enim semper actus physici habent in omnibus instantibus suos effectus morales. Ideò hi auctores alios ponunt casus, quos paulò pòst examinabo. Hæc tamen obiectio nec in minimo infirmat vim nostri argumenti.

Exemplum pupilli.

Respondetur.

Pro quo aduerte, rationem communem (& quidem extra nostrum casum omnino efficacem) ob quam Legisperiti & Theologi negant vniuersaliter dominium duorum in solidum in eodem instanti, desumi ex repugnantiâ physicâ duarum voluntatum in ordine ad vsum eius rei, & quia sequeretur bellum iustum ex vtrâque parte. Cùm ergo nostro argumento ostendatur manifestè, non sequi eam repugnantiam voluntatum, nec posse sequi bellum iustum ex vtraque parte, vt ampliùs infrà declarabo, manifestè ostendo, cessare repugnantiam dominij duorum in solidum. Eâ autem cessante non potest negari, per eas volitiones angelicas in eodem instanti transferri dominium.

Ratio cur negetur dominium duorum in solidum à Iuristis.

in eo casu cessat.

14

Quod verò dicitur, non semper voluntates physicas habere suum effectum moralem, nunc admitto. Addo tamen, tunc temporis debere reddi vel rationem ex iure positiuo, vel ex naturali, vnde proueniat illud impedimentum, alioquin vt gratis confictum statim negabitur; nam voluntates illæ per se habent suum ius, vt sortiantur tum primùm suum effectum, nisi ostendatur, cur impediantur: ergo cùm nec in iure positiuo, quia circa Angelos nullum est, nec habent teneram ætatem, aut subeunt rationes pupillorum, professorum in Religione, &c. nec naturali ostendatur, eas voluntates non esse capaces sortiendi suum effectum, nec in eo effectu vt statim posito vlla aliunde probetur repugnantia; proculdubio qui id negat, gratis discurrit, & solùm reddit suam conclusionem pro ratione. Vides ergo me non supponere probandum, sed aduersarios gratis & sine ratione impedire effectum naturalem voluntatum.

Disparitas inter Angelos in casu posito & pupillos.

Vrgeo Secundò meum argumentum. Quia hi auctores non infirmant rationem à priori in ipso contentam, scilicet neminem dare quod non habet. vnde colligo, Ergo ille, qui dat dominium, habet illud in instanti donationis. Secundò, in instanti quo datur, etiam est in altero, sicut in instanti quo effectus producitur, verè existit in se ipso: ergo etiam in eo instanti dominium illud est in vtroque. Quæ consequentia est optima; & principia, vnde deducitur, verissima, etiamsi fortè exempla à me allata de Angelis non essent adeò bona.

Secundò, vrgetur solutio.

Obiectio posita non infirmat rationem à priori datam.

Tertiò dico ea esse optima. Primò, quia certum est, si inter tres Angelos illæ voluntates contigissent, vt primus secundo, secundus tertio donasset, tertius solus retinuisset illam rem; ergo verè illi dederunt ei dominium in eo instanti.

Tertiò, ostenditur exempla allata esse optima.

15 Secundò, si non potest ostendi repugnantia physica in hac voluntate Dei (vt reuerà nec apparenter ostendi potest) quâ in primo instanti creationis diceret Michaëli, Do tibi rem hanc cum facultate, vt si velis in hoc instanti cedas eam Gabrieli, vel (ne verbis obscuris velit aliquis rem claram obtenebrare, pono illam sic) Do tibi rem hanc, ita vt si velis, possis in hoc eodem instanti dicere, Do illam Gabrieli, cum eâdem potestate, vt, si ille velit, dicat, Do illam Raphaëli. certè si hæ voluntates sunt physicè possibiles: ergo existit dominium in Michaële & Gabriele, siue tunc in Raphaëlem transferatur, siue paulò pòst. Patet hæc consequentia: quia alioquin malè Deus dixisset Michaëli, illi licere dicere, Do Gabrieli. quid enim daret quod non erat illius? at vlteriùs, cùmque etiam Gabriel licitè idem dicat respectu Raphaëlis, ergo & Gabriel fuit dominus: atqui Gabriel accepit à Michaële, ergo & dans & accipiens sunt domini rei in eodem instanti. Tertiò, exemplum habet totam suam vim, quia, etsi non recurramus ad duos Angelos; in vno saltem & Deo ipso, vbi nullum potest esse dubium, reperitur tota vis eius instantiæ. Etenim Deus dare potest Angelo in primo instanti creationis rem aliquam & ab æterno, si ab æterno fuisset creatus (quod pro præsenti argumento non debet negari, etsi aliunde esset falsum) cedit ergo Deus ab æterno dominio & iuri exigendi à Michaële suos actus. Ecce Deus donans, seu cedens, sine dubio fuit dominus, & non priùs, quia ante æternitatem nihil est; item eo instanti, seu totâ æternitate, etiam Michaël fuit dominus: non enim tenebatur efficere illum actum, sed pro libitu suo poterat efficere, aut non efficere. Ergo in eodem instanti Deus donans, & Michael recipiens, sunt domini eiusdem actus. Quod exemplum maiorem habet vim in principiis eorum cum quibus nunc ago, qui arbitrantur Deum omnino posse nobis dare dominium alicuius rei contra se ipsum. quo exemplo etiam ego vsus sum contra eosdem, ad probandum, Deum non amittere dominium pro instanti vllo, etiamsi in eo homo omnino sit liber ab obligatione Deo dandi rem illam, cuius Deum etiam dominum esse dicimus. Constet ergo, argumentum nostrum omnino esse sufficiens pro intento præsenti, non obstantibus horum recentiorum obiectionibus, qui circa hoc idem punctum dicunt, si ad subtiles eiusdem instantis considerationes descendendum esset, faciliora posse adduci exempla pro nostrâ sententiâ, illius v. g. qui Ecclesiæ aut alteri alicui tradidisset dominium rerum suarum, quas & nunc habet, & habebit in posterum: eo enim casu Ecclesia acceptans acquirit dominium in tales res; cùm verò posteà eidem homini aliquid accedit de nouo, in eo primo instanti, quo accedit, & ipse est dominus, vt supponimus, & simul Ecclesia: donatio enim præcedens efficit, vt cùm primùm homo hic aliquid accipit, sit sub dominio Ecclesiæ; ergo in eodem instanti & Ecclesia & homo ille fiunt in solidum domini eiusdem rei. quod ipsum dicunt in professo acquirenti aliquid pro Religione locum habere.

Exemplum in Deo vrgentissimum.

maximè in principiis eius qui refutatur.

16

Exempla duo ab aduersariis posita:

Primò, in eo qui Ecclesiæ quos habet & acquiret, redditus donauit:

Secundò, in professo aliquid Religioni acquirente.

Hoc tamen exemplum vel reducitur planè ad nostrum argumentum, quòd scilicet dans & accipiens in eodem instanti sint domini rei: ille enim homo in eo instanti, quo accipit à Petro, censetur quasi moraliter ratione præcedentis donationis moraliter permanentis, & habentis etiam nunc suum effectum formalem, censetur, inquam, nunc donare Ecclesiæ ius illud seu dominium quod acquirit, & Ecclesia censetur accipere: vnde fit, vt ambo sint domini, vt donator, & vt accipiens, iuxta ea quæ in argumento nostro dicebamus.

Exempla illa in vno sensu pro auctoris mente applicantur.

Vel

in alio explicantur, nec vim habent.

Vel si ad argumentum nostrum non reducitur, nullam habet vim: facilè enim possumus dicere in eo casu, quoad punctum dominij, Ecclesiam, & hominem illum; Religiosum professum, & Religionem, non esse moraliter duas personas, sed vnicam; vnde professus non habet dominium distinctum ab eo quod accipit Religio, neque è contrario. Similiter hominem illum repræsentare Ecclesiam, ideóque moraliter vnum esse dominium acquisitum dependenter vt à conditione ab eâ donatione factâ huic homini. quod non negatur ab his qui dominium duorum in solidum inficiantur. Vnde fit, vt in eo casu professus in nullum planè vsum pro vllo signo rationis vti possit re illâ contra voluntatem Religionis, & consequenter non habeat illud dominium, de quo loquuntur Iuristæ & Theologi, quando illud duobus negant; ergo exemplum non est ad rem.

SECTIO IV.

Qui ab eisdem suadeatur nostra sententia.

17

Dominium duorum probant hi Primò ex polygamiâ.

Reiicitur.

EX polygamiâ eam Primò suadent: quælibet enim vxor habet dominium in solidum in corpus eiusdem mariti, & quidem eodem modo ac si sola esset vna vxor; ergo potest esse dominium duorum in solidum in eamdem rem. Ego tamen non arbitror vllo modo, nisi faciamus quæstionem de nomine, circa significationem dominij in solidum, in prædicto casu, quamlibet vxorem esse in solidum dominam: non enim potest quælibet pro suo libitu adæquatè marito vti; dabitur enim bellum ex vtraque parte iustum, vnâ pro se, alterâ etiam pro se maritum eodem tempore expetente. quod sine dubio repugnat: vnde in prædicto casu moraliter quasi diuidunt inter se amorem, & bona mariti, & vsum, vnáque in mediam partem, altera verò in aliam censetur habere dominium in solidum. & vt in simili paulò pòst obseruo, tale dominium non negarunt Iuristæ & Theologi, quibus nimis obuium erat exemplum hoc de matrimonio cum duabus, de quo plenum totum vetus Testamentum; ergo magis strictè in præsenti sumitur duorum dominium in solidum. Et fortè ad respondendum tacitè huic exemplo de duabus vxoribus, dixit ea lex *Si certo*, §. *Si duobus*, ff. commodati, corporis dominium non posse esse pro parte, sed esse in totum, ita tamen ac si esset pro parte: vnde eleganter ostendit, dominium in solidum non posse esse in duobus ad eandem rem: ergo exemplum hoc de duabus vxoribus non est vllo modo pro sensu, in quo lex & Glossa ibidem multas alias leges citans vsurpat dominium in solidum.

aliud est in polygamiâ dominium.

Hic magis strictè sumitur.

Secundò probant, quando frumentum duorum est omnino mixtum.

Eadem etiam planè est ratio de alio exemplo, quo ab eisdem Secundò probatur idem intentum, scilicet, quando frumentum duorum est omnino mixtum: quo casu dicunt vtrumque esse dominum illius totius frumenti, vt habetur in Institutionibus de rerum diuisionibus, §. *Si duorum*, §. *Si frumentum*, & alibi sæpè.

Reiicitur.

Duo sunt totius rei domini, sed non in solidum.

19

Dico eandem esse de hoc exemplo rationem, quia aliud est, duos esse dominos totius rei; aliud in solidum dominos: hoc secundum communiter negant auctores, nec id probatur exemplo posito, & legibus citatis. Primum autem omnes fatentur, nec tam sunt inconsiderati Iuristæ & Theologi, vt, cùm ea doctrina de dominio duorum in rem indiuisibilem tam sit communis & obuia, negarent posteà cohærere posse dominium duorum, si non aliter hîc dominium, nempè in solidum, acciperetur, ibi autem inadæquatè.

Replica pro altero exemplo:

reiicitur.

Quod verò vrgent recentiores, scilicet sicut in eo casu de frumento, potest quis inuito altero vendere frumentum pro suâ parte, ita etiam non repugnare, vt dominium totius in solidum possit inuito altero transferre; hoc, inquam, non vrget, quia quando sunt duæ partes realiter, vel saltem moraliter quoad valorem distinctæ, nulla penitus est repugnantia in eo quòd vnus vnam inuito altero, alter alteram inuito socio diuendat: neque inde vel apparenter sequitur bellum iustum ex vtraque parte, quod timent Iuristæ, dum negant dominium duorum in solidum simul. At si haberet in solidum ius in totam rem vendendi, transferendi, &c. sine dubio sequeretur, vel alterum non habere dominium vllum in eam rem, vel illum etiam posse æquè, iustè & validè velle non vendere, & non transferre: vnde sequitur manifesta contradictio; ergo non rectè arguitur à partibus distinctis ad vnam rem indiuisibilem, aut in solidum sub dominio, sicut si quis diceret, Potest Deus velle mediam partem frumenti comburere, & mediam non; ergo etiam poterit velle totum comburere, & totum non comburere. Non ergo hæc sunt ad rem propositam.

Tertia probatio

Potest quis habere duos titulos totales in vnam rem.

Hinc etiam reiicio tertiam eorundem probationem desumptam ex eo quòd quis potest habere duos titulos totales in eamdem rem; sic Theologi dicunt gloriam ob merita, & ob gratiam posse deberi; ergo etiam duo possunt in solidum esse domini. Reiicio hoc argumentum, quia ex duobus titulis adæquatis nulla sequitur voluntatum contrarietas aut repugnantia in ordine ad vsum rei, nec bellum iustum, &c. Hæc autem sequuntur, vel saltem contendunt Iuristæ sequi, si duo sint in solidum domini.

Nec paritas à duabus caussis totalibus vrget.

Et certè nisi ex nostro discursu respondeatur, argumentum commune efficax est; vnde rursus infero, non rectè ab eisdem exemplum adduci de duabus caussis totalibus in physicis, è quo sequi etiam videtur in moralibus, duos posse esse in solidum dominos: defecit enim hoc exemplum ex eodem capite, quia caussalitas adæquata, nec è voluntatibus, nec aliunde infert repugnantiam. At si duo per se habeant dominium in solidum, & independens, posset vnus licitè dicere, Volo eam rem comburere; alter etiam licitè, Volo eam rem non comburere. quis autem illorum habet ius præ alio? Certè hoc ex terminis repugnat. 19

Repugnat inter homines ad tempus tale dominium.

Repugnantia illa non ex voluntate reipublicæ, sed ex naturâ rei prouenit.

CONCLVDO hinc, nisi fiat quæstio de solo nomine circa significationem vocis domini in solidum, de quâ initio sectionis, non posse vllo modo inter homines ad tempus esse dominium in solidum, propter eam repugnantiam voluntatum, quæ inde manifestè sequitur, ac meritò Iuristas & Theologos quoad casus morales tale dominium negasse, maléque recentiores, cum quibus ago, dixisse, repugnantiam dominij in solidum non prouenire ex naturâ rei, sed ex voluntate reipublicæ, quæ potuit statuere, vt duo simul essent in solidum domini: cùm enim ostenderim, eam repugnantiam prouenire ex incompossibilitate voluntatum, quæ sine dubio à republicâ non potest impediri, non potest etiam ea efficere, vt duo sint in solidum domini; si non fiat quæstio de nomine, nec status quæstionis mutetur,

muretur, aliúdque significetur per dominium in solidum: nónne repugnat vt ego possim validè & iustè dicere, Volo comburere pallium; & alius similiter eodem instanti dicere queat validè, Nolo comburere? habet enim in terminis repugnantiam executio vtriusque voluntatis, & nec quidem ipse Deus eam oppositionem tollere potest; ergo cùm in præsenti nomine dominij non solùm intelligamus potestatem vtendi re pro libitu eo, certè repugnat etiam diuinitus eo modo esse dominium duorum. Quòd si dicant se aliud significare per dominium in solidum, iam mutant totum quæstionis statum, & non respondent ad rem, vt initio sectionis fusè ostendi. Quomodo autem in meâ sententiâ pro instanti donationis sit in vtroque ea potestas, & consequenter pro eo instanti non sequatur vlla contradictio, clarè infrà ostendo, quia donans quandoquidem donat, liberè potest non donare, sed velle comburere;

Quomodo in vno instanti non repugnet tale dominium.

20 ergo habet dominium. Item recipiens posteriùs naturâ ad donationem potest eam rem comburere, etiam contra voluntatem donantis; ergo in vtroque est ea potestas, & inter dominium in solidum, acceptum in rigore quo ab omnibus vsurpatur.

SECTIO V.

In creatis tale dominium duorum in solidum solùm est vnico instanti; secùs respectu Dei: vbi, cur Deus non possit vllum amittere dominium.

In secundo instanti dominium est penes accipientem.

SECTIONE primâ dixi, in primo instanti donationis dominium esse apud vtrumque, non autem in sequentibus instantibus; cuius ea est ratio, quia in sequenti instanti donator iam non habet dominium: non enim habet ampliùs potestatem donandi, aut reuocandi donationem, aut vtendi re contra voluntatem alterius: ergo iam non habet dominium ampliùs. Ratio huius vlterior ea est, quòd in nobis libertas quæ est in vno instanti, non sit semper in instanti sequenti: mutantur enim circumstantiæ ex quibus prouenit, vt actus qui est mihi licitus in vno instanti, non sit in altero. Sic in instanti quo voueo orare, simpliciter est mihi liberum non orare, quia & licitum non vouere; at in instanti sequenti post votum omnino sum necessitatus, quia libertas præcedentis instantis iam non ampliùs in hoc durat. quod per se est manifestum, nec maiori indiget explicatione. At in Deo, quia respectu ipsius tota æternitas est vnicum instans, & hodie ei est liberum quod ab æterno fuit liberum (vt dixi agens de libertate Dei) non est suppositio distincta amasse ab æterno, quæ faciat ei hodie necessarium eum amorem; ideò etiamsi nobis donet dominium in aliquam rem, manet ipse dominus non solùm in eo instanti quo donat, sed etiam per totam æternitatem: non secùs ac homo manet dominus in eodem instanti, quo alteri suum dominium communicat. quæ doctrina valdè notanda est pro hac materiâ.

Discrimen cur in Deo dominium, esto donet aliquid, semper maneat.

21 Obiicies, Si ego ex voto Deo do quasi nouum & speciale dominium in meos actus; promitto enim illi eos, posteà verò ille ipse relaxat tale votum, iam eo ipso amisit illud speciale dominium quod habebat ex voto; ergo falsum est, Deum semper retinere dominium quod semel habet: nam ante relaxationem illud habuit, posteà verò non; ergo si semel verè donasset nobis dominium nostrorum operum, illud sine dubio amisisset, quidquid sit de eâ æternitate, & volitionis immutabilitate. Quòd si respondeatur in eo casu relaxationis voti, Deum non amittere dominium, sed tantùm illud ligare, ne possit opera petere; facilè reiicietur, quia inde sequeretur votum illud verè non tolli, sed quasi comprimi illius vim, aut dispensari tantùm cum illo, cùm tamen sit vera relaxatio, vt supponimus; relaxatio autem est totalis ablatio voti. Secundò, sequeretur ius illud, quod Deo ex peccatis nostris accrescit ad nos puniendum, aut odio habendum, non tolli, quando remittitur peccatum, sed tantùm tegi, seu non imputari, ideóque peccata non verè remitti, sed occultari seu tegi. quod est delirium hæreticorum nostri temporis, maximè Caluinistarum. huic argumento vehementer fidunt aliqui recentiores.

Obiectio. Deus in relaxatione voti perdit dominium, quod accepit per votum.

Dices, Deum relaxando non amittere, sed ligare dominium.

Contrà Primò: Relaxatio non est repressio, sed ablatio voti. Secundò: Ius ad odio habendum, & peccata, non tollerentur, sed tegerentur.

Respondeo, necessariò debere dici dominium, quod Deus semel habuit in nostra opera, semper habere: nam cùm Dei dominium consistat in eo quòd Deus liberè potuerit ea à me exigere, & (vt omnes alibi agentes de voluntate Dei fatentur) actus qui Deo in aliquo instanti ab æterno est liber, sit etiam hîc & nunc illi liber, & per totam æternitatem etiam formaliter, &, vt suppono, amor liber eo instanti, quo est liber, non tollat potentiam simpliciter ad oppositum, necessum, est vt, si Deus ab æterno habuit libertatem ad petenda ea mea opera, etiam eam libertatem nunc habeat: sicut qui habet actum amoris liberum, simul etiam habet potentiam ad odium.

Solutio. Ostendo dominium Dei semper manere.

DICO ergo, in eo casu per relaxationem illam non tolli simpliciter ius illud Dei, quia non tollitur in Deo simpliciter potentia petendi, sed ligatur seu ponitur condonatio libera, cum quâ est incompossibilis petitio operum; sicut qui liberè amat, ponit aliquid cum quo est incompossibile odium; per hoc tamen non tollit potentiam liberam ad odium, quia hæc potentia 22 non destruitur per amorem, etiamsi hic nequeat esse cum odio.

In relaxatione non tollitur ius Dei simpliciter, sed ligatur.

Ad replicam primò factam dico, veram relaxationem solùm petere, vt Deus liget ius suum, & meum dominium, quo ego iam carebam, mihi restituatur: & quidem mihi debet restitui non ligatum, etiamsi in Deo illud mihi donante, simul & semel remaneat, vt diximus suprà, manere in donatore eo instanti quo donat. Vel, si clariorem adhuc solutionem desideras, dicas per relaxationem voti restitui mihi totum ius meum in ea opera quæ voueram, & quidem ita liberum, ac si non vouissem: in Deo verò ideò simul manere dominium, quia illud exercet formalissimè in ipsâ restitutione iuris, seu relaxatione voti.

Solutio ad primam replicam.

In quo autem differat relaxatio voti, à dispensatione, non est huius loci; breuiter tamen dico, per relaxationem mihi totum restitui ius, per dispensationem verò non restitui ius, sed caussâ aliquâ iustâ durante, suspendi obligationem operis ponendi; vnde potest etiam me inuito posteà iterum redire eadem obligatio: quod in relaxatione non contingit. Et hæc differentia est omnino

Differentia relaxationis à dispensatione.

omnino independens ab eo quòd Deus relaxans maneat dominus actu, quando exercet eam relaxationem, vel ab eo quòd simul admittat in eodem instanti dominium; hoc enim debet aliunde discuti.

Ad secundam replicam. Deum verè remittere peccatum, etsi retineat dominium acquisitum ex peccato.

Secundæ replicæ de remissione peccati respondeo planè eodem modo, ideò verè remitti peccatum, quia Deus verè hominem ad suam amicitiam acceptat, ita ei donando ius in pœnas quas promeruerat, & in actiones quas titulo peccati ab eo petere poterat, ac si verè anteà non peccasset, quod nec vel apparenter in minimo impeditur per hoc quòd ego dicam, *Deum quatenus exercentem liberè eam condonationem, exercere actu dominium, quod acquisiuerat ex eo peccato*; eo

23 autem ipso quòd actu illud dominium exercear, actu est dominus, vt suprà fusè probatum est.

Replica vlterior: Deus non potest odio habere, non videtur directè huc spectare. Solùm hîc quæritur, an vera remissio peccati possit stare cum iure habito per peccatum. Respondetur tamen replicæ, Deum in sensu cōposito condonationis non posse odio habere, absolutè posse. Ostenditur difficultatem esse omnibus communem.

Replicabis. Deus non potest iam Petrum odio habere pro peccato præcedenti, ergo non habet iam dominium in illum ratione peccati. Respondeo, replicam non esse è re nostrâ: solùm enim iam quærimus, an vera remissio peccati cohæreat cum dominio Dei in eodem instanti; certum est autem, quidquid sit de instantibus sequentibus, in eo tamen quo homini remittit peccatum liberè, habere Deum potentiam ad non remittendum illud, & simul cum eâ potentiâ est vera remissio; ergo simul est etiam dominium Dei cum carentiâ peccati: quod contendo si autem vera remissio peccati non repugnat in vno instanti dominio Dei in hominem ex peccato, non repugnabit per totum tempus sequens, ergo. Absolutè respondeo, Deum nunc in sensu composito liberæ condonationis non posse odio habere Petrum, absolutè tamen posse, sicut qui odio habet, simul retinet potentiam ad amorem. de quo fusè suprà, & rursus sectione sequenti.

Vt verò rem, quæ magni momenti saltem in modo loquendi apparet, meliùs capias; hic illam paulò fusiùs explico, & ostendo euidenter difficultatem esse omnibus communem. Pro quo supponamus, Deum ab æterno creasse Angelum (quod licet repugnare censeatur à multis, ex aliis capitibus; præsens tamen quæstio non est ab eo dependens:) in prædicto ergo casu Deus sine dubio eodem instanti, quo Angelum creauit, habuit ius petendi amorem sui ab eo: fuit enim dominus Angeli, poteràtque eum obligare ad talem amorem. quod omnes debent fateri. Ponamus ergo, quod sine dubio fuit possibile, Deum ab æterno cessisse iuri illi, quo casu in sententiâ eorum, cum quibus ago, dominium etiam in eum amorem transtulisset in Angelum; in omnium autem doctrinâ ille Angelus tam fuisset ab æterno liber ab obligatione Deum amandi, ac tunc esset ille cui relaxaretur votum de eodem amore, & ac liber esset iustus à iure ad pœnam æternam, & ad odium Dei; & certè nullus potest his casibus maiorem libertatem agnoscere, quàm tunc in Angelo: atqui non obstante eâ libertate, Deus tunc temporis habuit verum dominium in eum amorem: ergo quòd nunc homo post peccati condonationem & relaxationem à voti obligatione sit omnino liber à peccato, non tollit, quo minùs simul ac semel Deus habeat dominium simpliciter in eum hodie ratione peccati & voti. Consequentia est euidens. Minor, quæ solâ eget probatione, suadetur facilè. Nam Deus habuit dominium in eum amorem, alioquin non potuis-

Si Deus Angelo creato ab æterno ius, quo poterat ab eo amorem exigere, resignasset;

24

Angelus fuisset liber ab obligatione amandi Deum:

Deus etiam habuisset verum dominiũ in eum amorem.

set eum petere, sed illud dominium non fuit prius tempore, quia ante æternitatem non est aliquid prius; ergo fuit in eodem instanti reali, quo Angelus ille liber est ab obligatione, ergo dominium Dei & libertas Angeli non repugnant etiam pro eodem instanti. Nec potest hîc recurri ad prioritatem naturæ, quia, vt dixi sæpè, id quod positiuè est pro priori naturæ, etiam est pro toto instanti reali.

Vlterius declaratur, argumentum non pendere ab æternitate.

Ne autem quis putet argumentum pendere ab æternitate, loquamur in instanti determinato A, v. g. certè in eo instanti, quo creat Deus Angelum, potuit vt supremus dominus imperare vt ipsum amaret, & sine dubio siue id peteret, siue non, habuit Deus dominium in illum actum. Demus ergo in eodem instanti ei Deum dicere, Ego omnino cedo huic titulo, nec volo te obligare ad me amandum; sine dubio in eodem instanti Angelus tam esset dominus sui amoris, & non obligatus ad Deum amandum, ac est liber ille cui votum relaxatur, & cui peccatum condonatur. Nec dici in eo casu potest præcisè esse tectam obligationem, sicut de S. Petro non dicitur tectum peccatum, sed verè remissum, condonatum, ablatum, &c. & tamen in eodem instanti Deus habet dominium in illum actum: nam non solùm in instanti antecedenti Deus habet potentiam vt peteret ab Angelo eum actum, sed etiam in hoc eodem instanti potuit eum actum petere ex iustitia, etiamsi contrarium decreuerit: sicut in instanti quo quis amat, habet libertatem & potentiam ad odium (vt suprà fusè contra aliquos recentiores apertè probatum est;) ergo cùm dominium Dei consistat formalissimè in eâ potentiâ exigendi ex iustitiâ aliquid à me, fit euidenter, vt etiam in instanti, quo dicit, *Nolo exigere*, seu *Condono tibi hoc*, habeat dominium; & consequenter non opponantur ea duo, etiam pro eodem instanti, vera scilicet condonatio, & dominium Dei, possítque, imò debeat dici, Deum non amittere solum dominium per translationem etiam illius in alium. Et apparet, quàm longè absit hæc doctrina de permanentia dominij ab errore hæreticorum, qui peccata tegi aiebant, non verè remitti. quod ipsum ex ratione à priori à nobis sect. 1. posteà euidenter deducitur: ibi enim hoc maximè ostendi, in instanti donationis dominium esse tam in donante quàm in accipiente (quidquid sit iam circa immutabilitatem Dei, & circa perseuerantiam dominij pro tempore ipsius sequenti, quod videtur scandalizasse recentiores) certè in primo instanti condonationis peccati, & relaxationis voti, Deus verè habet illud dominium, quod ex voto & peccato prouenerat in Petrum, cui in eo instanti saltem pro priori naturæ potuit Deus non condonare, & consequenter petere ea omnia ad quæ habet ius: in quâ potentiâ petendi ex iustitiâ consistit formalissimè dominium, & ea non tollitur per voluntatem non petendi: atqui homo tam verè est liber ab obligatione voti, & à peccato in primo instanti, quo relaxatur votum, & remittitur peccatum, ac infunditur gratia, quàm in sequentibus instantibus. nec vllus Theologus dixit in primo instanti tantùm tegi peccatum, in secundo verò propriè tolli, nec ego teneor maiorem carentiam illius ponere in secundo instanti, quàm in primo: ergo punctũ de verâ condonatione peccati, & relaxatione voti, independens est ab eâ opinione quòd domi-

Euasio præcluditur.

25

Quomodo in sententiâ auctoris non teguntur solùm peccata, sed remittuntur.

26

nium Dei semper in ipso maneat, seu quòd numquam a Deo possit auferri, licet possit ex iustitia ligari per ipsiusmet Dei liberam condonationem aut remissionem. Quòd si semel id conceditur, rectissimè ex immutabilitate voluntatis diuinæ, & ex eo quòd pro Deo tota æternitas vnicum est momentum, inferimus absolutè in Deo semper tale dominium manere.

Obiectio Prima. *Solutio.*

Dices tamen Primò cum eisdem, Immutabilitas Dei non infert eam dominij perseuerantiam: constat enim ex traditione Ecclesiæ contrarium. Nec difficulter & immutabilitas Dei, & amissio dominij conciliari possent, nisi res aliò spectaret. Sed contrà, quia non apparet, ad quid hîc Ecclesiæ traditio citetur: si enim ea adducatur ad probandum, dominium Dei amitti, malè adducitur, quia nulla est Ecclesiæ traditio de tali amissione; si verò ad probandum verè remitti peccata, Scriptura id satis claré docet, traditio non fuit necessaria. Pro relaxatione voti aliquid facit; sed quis eam negat? quæstio enim solùm est, an per eam tollatur dominium Dei, de quo tacet traditio.

Immutabilitas Dei infert perseuerantiam dominij. Ecclesia nil habet contrarium.

Quod dicitur, facilè componi immutabilitatem Dei cum amissione dominij, non credo, quando non video: meum enim argumentum semper vrget, Deus non solùm ab æterno, sed hodie liberè vult (ita docent fere omnes Theologi, vt dixi suo loco contra P. Herize) ergo Deus hodie habet potentiam ad non relaxandum, seu, ergo hodie liberè relaxat: atqui in eâ

27 potentiâ liberè relaxante consistit verum dominium Dei: ergo hodie illud habet. Hoc est meum argumentum, cui dum non adhibetur bona solutio, valdè fido, nec arbitror me errare.

Obiectio Secunda. Deus potest dominium primò acquirere, ergo & perdere.

Dices Secundò, Etiamsi acceptatio Dei, vtpote actus voluntatis ipsius, sit æterna, non tamen propterea Deus habuit ab æterno dominium ratione voti à me cras v. g. emittendi, sed primùm illud acquiret emisso voto; ergo etiam non retinebit illud dominium post condonationem: non enim est ratio, cur sicut potest de nouo dominium acquirere, non possit etiam illud à se abalienare. Respondeo Primò, fortè posse haud impropriè dici, Deum habuisse ab æterno illud dominium; pro instanti tamen crastino, sicut antequam creet Angelum, habet dominium in illum pro tempore quo iam extiterit. quod ad modum loquendi pertinet. Secundò, nego consequentiam; nam cùm dominium quasi formaliter proueniat à voto, non potest actu esse, antequam votum sit. At quia eo ipso quòd semel fuit, dat Deo ius in opera, & dum Deus relaxat votum, etiam exercet dominium ex voto acquisitum, semper Deus manet dominus ratione voti, quia semper liberè exercet relaxationem, quam non posset, si votum non præcessisset. Ob quam solam caussam ego dico, non posse in Deo perire dominium: nam aliunde non esset inconueniens, vt, sicut de nouo aliquod accipit, etiam in tempore aliquod amitteret. & hæc satis de perseuerantiâ diuini dominij.

Responsio Prima. Fortè habet ab æterno omne dominium. Responsio Secunda, dans differentiam.

SVBSECTIO VI.

Respondetur quibusdam obiectionibus contra dominium duorum in eodem instanti.

Opinio contraria aliquorum, & eorum suppositio, dominiũ non consistere in potestate vtendi.

ALII verò recentiores opinantes dominium non manere apud donatorem rei, etiam pro primo instanti, vt id probent, supponunt, dominium non consistere in potestate absolutâ vtendi re pro omni libitu absolutè possibili physicè aut moraliter. Non physicè: nam si Deus nollet mecum concurrere, nisi ad volendum comburere chartam, possem tunc eâ vti pro omni libitu meo; & tamen nullus diceret me esse dominum illius absolutè. Secundò, si fur habeat apud se rem meam, ego sum verè & realiter dominus illius, & tamen non possum physicè eâ vti pro omni libitu meo possibili, vt per se constat: ergo dominium non consistit in eâ potestate physicâ: nec item morali, quia eo casu quo fur habet meam rem, non possum eâ moraliter vti: nam potestas moralis supponit physicam, quâ cùm tunc caream, careo etiam omni morali; debet ergo dominium constitui in quadam potestate conditionali vtendi, quæ sic explicatur, vt siue per possibile, siue per impossibile ego vterer illâ re, in hunc vel illum vsum, nulli irrogarem iniuriam. 28

Siue physicâ. Siue morali, sed in potestate conditionali.

Inferunt Primò, in instanti donationis me non esse dominum.

Hinc argumentantur, suppositâ donatione quâ Petro pallium do, si in eo instanti per impossibile ego vterer illâ re contra voluntatem Petri, illi irrogarem iniuriam: ergo in eo instanti suppositâ donatione non habeo potestatem eam conditionatam, ergo nec dominium in eâ consistens. Vnde vlterius inferunt, in instanti reali, quousque iam intelligitur absolutè carentia donationis, non intelligi me dominum illius rei, sed præscindi tunc a dominio meo, & à carentia illius, quia donatio est contraria dominio; ergo quamdiu non intelligitur carentia donationis, sed præcisio ab illâ, non intelligitur positiuè dominium, sed præcisio ab illo. Hæc fusè & variis modis à recentioribus proponuntur, tota autem substantia rationum & discursus ad pauca hæc reducuntur: quæ mihi & valdè displicent, & non labefactant meam doctrinam. Hanc eamdem sententiam refert & refutat Hurtadus Mendoza disp. 12. tertiæ partis à §. 22. Ego sic contra hos insurgo.

Inferunt Secundò, dominium nõ intelligi esse in aliquo, nisi intelligatur carentia donationis.

In primis enim relinquunt intacta illa, quæ nos suprà attulimus sect. 1. ad probandum, donatorem habere verum dominium eo instanti quo rem donat. Secundò, non vrgent vllo modo; procedunt enim ex æquiuocatione: arguunt enim à sensu composito operationis liberæ ad sensum diuisum. quo fusiùs paulò pòst ostendo, & satisfacio argumentis manifestè. 29

Quò aduersariorum rationes labantur.

Priùs tamen possunt reiici hi auctores, quòd malè recurrant ad casus eos impossibiles, seu conditionalia impossibilia pro explicatione dominij: certè & Iuristæ & Theologi sine talibus impossibilibus explicuerunt dominium.

Malè explicant dominium.

Pro quo aduerte, aliquando contingere, vt quis per accidens sit impeditus ab vsu dominij v. g. fur retinet pecuniam meam, vel quando ego absens sum ab eâ, vel ex alio casu non habeo proximam potentiam vtendi illâ re; in tali casu, fateor me posse explicare dominium, recurrendo ad conditionales illas, *Quòd si vterer illâ pecuniâ, non facerem vlli iniuriam*; at illæ conditiones non sunt per se impossibiles; tales autem præcisè ponuntur in casibus obiectis ab aduersariis, vnde malè ex eis arguunt ad alias conditionales essentialiter & per se impossibiles: quales sunt, *Quòd si possem simul & semel dare, & non dare Petro rem, non facerem illi iniuriam: si simul vellem donare & auferre,*

In aliquo casu benè explicatur per conditionales. Malè autem aduersarij currunt ad conditionales ex se impossibiles.

ferre, adhuc ei non essem iniurius. quæ in ipsis terminis inuoluunt contradictoria, & sequeretur euidenter vtrumque. quod ostendo ex ipsis
30 aduersariis: nam cùm admittant, eum qui recipit, esse dominum eo instanti, certè si simul cum donatione, qua Petrus accipiens constituitur eo instanti dominus, ego adiungerem non donationem per illam conditionalem impossibilem, quòd donarem, & non donarem; iam eo ipso fieret contra dominium illius quod per donationem acceperat; ergo tunc fieret illi iniuria, & non fieret, quia ego potui donare sine iniuriâ Petri, vt hi supponunt; ergo sequerentur duo contradictoria. Adde, nullum explicuisse dominium meum in trabes, recurrendo v. g. ad impossibilia, *Quod si possibile esset, possem vti trabe loco vini in haustum*: sunt enim tales conditiones planè ridiculæ & impertinentes, sæpè autem implicantes in terminis, vt in præcedentibus ostendi. Rectissimè igitur definitur dominium, per potestatem licitè vtendi per se re illâ in omnes vsus tali rei per se possibiles. quod sine dubio in casibus ab aduersariis positis reperitur, etsi per accidens tunc ea potestas physica sit impedita. Dico *physica*: nàm moralis expedita manet: possum enim etiam tunc validè & licitè eam rem alteri donare, vnde malè hi auctores dixere, potentiam moralē supponere physicam. Constet ergo, dominium esse potestatem absolutam, quia absolutè ego licitè possum meâ re vti, esto fortè aliqui vsus proximè impediti sint. quod benè declarat Hurtadus suprà §. 33. exemplo obligationis ad obediendum, quæ est in subdito; ea enim absoluta est de præsenti, etiamsi obedire non possit, nisi casu quo aliquid præcipiatur: nam licet exercitium obedientiæ pendeat à conditione, ipsa tamen obligatio actu inest mihi. Idem dico ego de potestate baptizandi validè, quæ absolutè mihi inest, licet exercitium omnino pendeat à conditione: & idem in omnibus aliis facultatibus moralibus, imò & physicis dici potest.

Exemplum.

Meliùs explicatur dominium.

Sed quia fortè, an per has conditionales explicandum sit dominium, multum habet de voce, venio ad clariorem & solidiorem responsionem, aut impugnationem eorum quæ obiecta sunt; & dico etiam in instanti donationis, esse in donante eam potestatem conditionalem in actu primo, vt possit ex vi eius dominij liberè citra iniuriam alicuius vti illâ re in omnes vsus imaginabiles, siue possibiles sint, siue non; excipio tantùm vsus donandi alteri dominium, & simul contra voluntatem illius, rem illam retinendi: nam ad hæc duo non solùm in eo instanti quo dono, sed nec in antecedenti, nec in vllo prorsus est potentia in me; & tamen in aliquo saltem instanti potest esse in me dominium; ergo dominium numquam potest explicari per eam potentiam, nec absolutam, nec conditionalem, quòd scilicet, *Si donarem Petro rem, & simul eam retinerem contra voluntatem Petri, esset hoc citra iniuriam Petri.* Certè hoc in terminis repugnat, & in nullo vmquàm instanti, vt dixi, aliquis talem habet potestatem; ergo in eâ non consistit dominium. Vnde valdè miror, quòd ex hoc capite hi specialem inuenerint difficultatem in instanti donationis magis quàm in antecedenti, in quo ipsi admittunt dominium. Ratio à priori huius exceptionis est, quam suprà tetigi: quia cùm donatio constituat alium dominum, & eo ipso alter licitè possit vti illâ re, non potest esse

Clariùs aduersariis respondetur.

In instanti donationis est dominium.

31

In illo instanti est potestas vtendi illâ re in omnes vsus.

Potestas retinendi aut donandi alteri sub conditione donationis, numquam reperitur in dominio.

Non est peculiaris difficultas in instanti donationis, & in aliis.

libertas ad simul donandum, & simul contra voluntatem alterius faciendi. Vnde inferiùs ostendam, non sequi ex nostrâ sententiâ, dari posse bellum iustum ex vtraque parte.

Sed iam, exceptis his duobus contrariis vsibus, ostendo ad omnes alios esse potentiam conditionalem in donatore eo instanti, in quo donat: nam cùm in eo instanti liberè donet, & donatio actualis non tollat potentiam ad non donandum, non tollit etiam potentiam ad omnia 32
illa facienda, quæ non stante donatione fieri poterant: atqui non stante donatione (vt ipsi admittunt) poteram ego vti eâ re in omnes vsus illos, citra iniuriam alterius: ergo etiam stante donatione habeo potentiam ad eosdem vsus, ergo & dominium.

In donante est potentia ad omnes vsus.

Fateor me non habere potentiam, vt simul cum donatione coniungam eos vsus, vt paulò antè dixi: at hanc potentiam nec tunc nec anteà paulò habui (quando tamen etiam in horum sententiâ dominium habui) habeo tamen in eo instanti potentiam simpliciter ad eos; sicut nec in instanti quo amo, nec anteà, nec pòst, nec vmquam habeo potentiam ad ponendum odium cum amore; simpliciter tamen in eo instanti quo amo, habeo potentiam ad odium, & ad ea quæ pendent à carentiâ amoris: nam quando sensus compositus desumitur ex actu ipso libero, non tollit vllo modo potentiam ad oppositum. & in hoc communiter, & meritò, nostri assignant discrimen inter sensum compositum prædeterminantium, & sensum compositum nostrum: quòd illi non faciunt eum sensum ex operatione liberâ, sed ex prædeterminatione; quæ non pendet ab actu meo libero: quid ergo mirum, si lædat omnino libertatem in actu primo? noster verò sensus desumitur ex operatione ipsâ liberâ, quæ haud dubiè non tollit libertatem. Et hæc est æquiuocatio horum auctorum, qui ex incompossibilitate donationis actualis cum actualibus vsibus pallij, citra voluntatem Petri, intulerunt eo instanti quo est donatio, non esse potentiam ad alios vsus, non secùs ac si intulissent hoc modo: *Cum amore pugnat odium, ergo in instanti amoris non habeo ius & dominium seu potestatem ad odium efficiendum.*

Non est quidem potentia coniungendi vsus cum donatione.

Exemplum in voluntate liberâ.

Secundò (quod fortè in idem recidit) æquiuocationem patiuntur hi, quòd dominium explicare videntur, non tam per potestatem vtendi re, siue in vsus absolutè possibiles, siue in repugnantes, quàm per ipsummet vsum: dicunt enim dominium esse, quòd, si vteretur re illâ contra voluntatem Antonij, non faceret illi iniuriam; vnde quia stante donatione, ille actus non stat, inferunt non esse dominium in instanti donationis. Verùm in hoc, vt dixi, æquiuocant dominium cum vsu, quia illud in potentiâ 33
ad vsus consistit, siue vsus illi sint possibiles omnes simul, siue non (de quo iam non disputo) potentia autem datur in eo instanti donationis, vt ostensum est. Quòd si adhuc ad ipsum vsum recurrere vis, tunc non debes eo modo dicere, sed, *quòd si in eo instanti vteretur citra voluntatem, non faceret illi iniuriam*; in sensu tamen diuiso donationis: nam in composito, neque in hoc instanti, neque in alio, neque vmquam datur tale dominium in ordine ad duos eos actus, vt simul exercitos. Hinc constat malè eosdem dixisse, donationem esse contrariam dominio, vnde inferebant, quamdiu absolutè non intelli-

Secundò, oppugnatur manifestando æquiuocationem.

Malè dixerunt donationem esse contrariam dominio.

gitur carentia donationis, sed præscinditur ab ea, non intelligi dominium positiuè. Malè, inquàm, hæc docuisse: nam donatio quæ est vsus dominij, non est contraria dominio, sed alteri vsui incompossibili: sicut amor qui est vsus potentiæ liberæ, non est contrarius ipsi potentiæ, sed odio, quod est alter vsus potentiæ liberæ.

Replica.

Non eo est intelligi potentia peccandi, nisi per carentiam visionis beatæ.

Forte replicabunt, quia visio beata est incompossibilis cum peccato, non potest homo intelligi potens peccare, nisi habeat carentiam visionis beatæ: ergo cùm donatio pallij repugnet cum volitione licitâ vtendi illo pallio inuito Antonio, non potest esse potentia ad illum vsum, nisi sit positiua carentia donationis.

34 *Assumitur replica pro confirmatione sententia auctoris.*

Retorqueo argumenti obiectionem in quâ impingunt aduersarij. Etiamsi non sit in priori naturæ positiua carentia visionis beatæ, potest esse potentia ad peccandū, dummodò sit in potestate meâ non habere eam visionem: ergo cùm sit in meâ potestate non habere donationem, erit in meâ potestate vti licitè eo pallio. Consequentia est bona à paritate rationis, ex ipsorum aduersariorum mente; antecedens autem certissimum: potest enim Deus ita mecum pacisci, vel sine pacto ita velle efficere, vt, si in hoc instanti A, liberè operatus fuero benè, det mihi non solùm augmentum gratiæ in eodem instanti, sed & ipsam visionem beatam: nullum enim in hoc est inconueniens, vt alibi fusè ostendi, nec negatur ab arguentibus. Ecce in eo casu pro priori naturæ, non est positiua carentia visionis; adhuc enim sum indifferens ad illam; & tamen est potentia ad peccandum & benè operandum, ergo, &c. Quòd si in gloriâ id videatur difficile, in gratiâ habet eamdem vim: in eodem enim instanti, in quo habeo gratiam, possum peccare, nec necessum est vt, licet gratia repugnet peccato, priùs tamen concipiatur carentia gratiæ, quàm sit potentia ad peccandum: sufficit enim, si ea gratia non conseruetur independenter à meâ libertate: si enim ego possum eâ carere in hoc instanti, potero etiam & habere peccatum; licet hoc nequeat cohærere cum gratiâ. & hæc ab omnibus, nemine excepto, conceduntur.

Casus, in quo potentia peccandi potest præscindere à visione:

saltem in gratiâ id clarum est:

clarissimum in amore repugnante cum odio.

Vnde liquet, quod paulò antè dixi, in hac obiectione grauiter impegisse aduersarios, quia etiam in ipso amore, qui essentialiter repugnat cùm odio, non minùs quàm visio beata, aut gratia cum peccato, est eadem difficultas: non

35 enim ob eam repugnantiam tollit potentiam simpliciter amor ad odium, aut hoc ad amorem, vt sæpè dictum est. Constet ergo, nullo modo in eodem instanti donationis tolli dominium per ipsam donationem, ideóque posse in solidum esse in duobus dominium eiusdem rei.

Quæ iam quæstio demoluitur.

Adhuc tamen restat explicare, quo pacto in eodem instanti, si duo sint domini in solidum, non possit dari bellum iustum ex vtraque parte. Videtur enim cuilibet esse licitum vti eâ re contra alterius voluntatem: nam in hoc consistit dominium. Responderet aliquis, Eo ipso quòd Petrus velit donare pallium Antonio, non possum in eodem instanti velle vti pallio contra voluntatem Antonij: voluntas enim donandi, est voluntas, vt Antonius vtatur eâ re pro omni suo libitu; ergo in eo instanti reali libitum Antonij est libitum donationis, ergo hic non potest tunc simul velle Antonium non vti eo pallio pro suo libitu, ergo nec poterit resistere voluntati Antonij, ergo nec poterit esse bellum iustum: nam ad hoc requiritur oppositio voluntatum.

An possit bellum esse iustū ex vtràque parte. Solutio.

Reiicitur.

Hæc tamen solutio non placet. Primò, nam confundit in vnum duo valdè diuersa, scilicet velle donare, seu velle vt res sit sub dominio alterius, cum voluntate non impediendi illum in vsu illius rei: possum enim ego velle, vt aliqua res sit sub dominio Antonij, & tamen velle illâ vti contra voluntatem Antonij. imò quandocumque quis furatur, habet similes voluntates: non enim fur vult auferre dominium Petro, cùm sciat, hoc non posse fieri præcisè per furtum; vult tamen, siue dominium maneat in Petro, siue non, vti illâ re 36
contra voluntatem Petri; ergo poterit quis simul velle donare Petro pallij dominium, & simul faciẽdo illi iniuriam, retinere apud se idem pallium. Ratio à priori est, quia donatio non consistit in physicâ traditione, sed in trãslatione iuris ad vtendum licitè eo pallio; translato autem à me hoc iure, potest manere vsus iniustus pallij: sicut potest contrahens matrimonium, simul & semel habere voluntatem veram dandi dominium sui corporis coniugi, & simul habere voluntatem adulterandi, id est, vtendi corpore suo contra voluntatem vxoris, quæ est corporis mariti domina. Et idem contingit in voto: potest enim quis velle esse obligatus, & simul velle transgredi obligationem.

Ratio à priori.

Donatio non est traditio solùm physica, sed translatio iuris.

Meliùs ergo respondetur ad hoc, vt sit bellum iustum, requiri necessariò vt simul cum voluntate donandi pallium Petro, habeam ego voluntatem vtendi eo pallio inuito Petro, vt ex immediatè antè dictis constat; cumque numquam ego habeam potestatem, vt simul donem Petro pallium, & simul licitè vtar contra voluntatem Petri, non habeo potestatem ad inducendum bellum iustum.

Responsio melior. Quid requiratur, vt bellum sit iustum.

Dico enim, si simul cum donatione habeam voluntatem vtendi re inuito Petro, tunc me futurum iniustum, & solum Petrum pro pallio iustè repugnaturum. Hinc tamen non sequitur, me in eo instanti non esse dominum: nam vt in præcedentibus ostendi, non consistit dominium in potestate vtrumque actum coniungendi, sed quòd possim in eo instanti non donare Petro, & sic in sensu diuiso possim vti licitè pallio, etiam inuito Petro: si enim Petrus non existente donatione pugnaret contra me, esset iniustus; non ergo potest vmquam ex vtraque parte bellum iustum dari.

Tale bellum inter duos dari non potest.

DISPV

DISPVTATIO TRIGESIMAPRIMA.

Dari potest & nostri ad Deum, & Dei ad nos, propria iustitia commutatiua.

SECTIO I.

Conditiones quæ ad iustitiæ rigorem requiruntur.

1 *Prima conditio iustitiæ, æqualitas.*

ASSIGNARI solent sex vel septem. Prima est, vt sit æqualitas inter datum & acceptum, vt v. g. si emo equum, soluam tantum, quantum ille valet; si soluo debitum, tantum dem, quantum illi debeo; si satisfacio pro iniuriâ, quam alteri intuli, exhibeam æstimationem tanti valoris in genere honoris, quanti fuit iniuria in genere mali; & sic discurrendo per alios contractus ex iustitiâ.

Qualis hic possit esse dissensio de re.

Circa conditionem hanc, licet fortè posset esse dissensio de re; an scilicet nostra bona opera supernaturalia sint æqualia gloriæ, quam nobis Deus donat in præmium; & eodem modo circa Christum Dominum, an satisfactio ab ipso exhibita fuerit tanti valoris in genere boni, quanti peccatum in genere offensæ; nihilominùs in hoc punctο concordes sunt inter se, & qui negant, & qui admittunt iustitiam: vt enim suppono ex materiâ de meritis, omnes docent, opera nostra condigna esse æternâ vitâ, siue tota dignitas in eis solis consistat, vt multi putant; siue ex operibus & significatione à gratiâ habituali proueniente oriatur valor, vt alij; siue etiam ex aliquo pacto Dei, vt asserunt non pauci, de quo in materiâ de merito. Secundò, conueniunt omnes, opera Christi Domini esse æqualis, imò multò maioris valoris, quàm peccatum; vt ex tertiâ parte suppono. Hinc concludo circa hanc conditionem, nullam esse in punctο iustitiæ dissensionem.

Quæstio de nomine æqualitatis.

Secunda conditio, vt sit ad alium.

Secunda ergo conditio est, *vt sit ad alium*: nam iuxta Philosophum, iustitia propriè non est ad se. Iam hinc incipiunt lites. Qui enim & in nobis, & in Christo, negant iustitiam respectu Dei, dicunt, nos comparari cum Deo velut filium non emancipatum cum parente, & seruum respectu domini; Christum autem adhuc strictiori titulo esse idem cum Deo: moraliter autem filium & seruum esse idem cum patre & domino, & consequenter eos non esse capaces iustitiæ ex hoc capite; ergo neque nos erimus respectu Dei, aut è contrario Deus respectu nostri. Certè, qui iustitiam admittunt, non negant nostram filiationem & seruitutem respectu Dei, & Christum esse ipsam personam, quæ est offensa, seu qui est creditor; dicunt tamen τò *ad alium* solùm denotare diuersitatem & alietatem voluntatum, quæ sine dubio inter nos & Deum, & inter humanitatem Christi satisfacientem, & Deum cui fit satisfactio, reperitur. Vides ergo totam differentiam esse de significatione vocis illius *ad alium*.

Quid nomen alius.

Aliquid quæstionis de re immiscetur.

Fateor, P. Vasquez & alios negantes iustitiam, ideò dicere, nos non esse alios à Deo, quia sumus filij & serui Dei, eò quòd omnia bona filij aut serui, sunt parentis aut domini; quod iam videtur ad quæstionem de re accedere. At hoc etiam pertinet ad explicationem eius cōditionis, quid scilicet significetur per τò *ad alium*: & in hoc sensu ea conditio reducitur, non tam ad id quod vox *ad alium* propriè significat, quàm ad tertiam conditionem statim ponendam, quòd scilicet emptio aut satisfactio non fiat ex bonis propriis vendentis, aut creditoris. Ideò malè Vasquez quasi distincta ea duo capita numerat, vt ex pluribus capitibus desumi videatur repugnantia iustitiæ. Adde etiam, circa eam tertiam conditionem totam differentiam esse de nomine, vt iam ostendo. 3

Tertia conditio, vt non fit ex bonis creditoris.

Tertia ergo conditio est, vt quod alteri do, non sit ex bonis quæ sunt sub dominio illius cum quo contraho ex iustitiâ aut cui satisfacio: si enim sunt Petri centum aurei, quos apud me habeo, non possum per eos emere ex iustitiâ à Petro equum qui valeat centum, nec potero ei satisfacere pro altero debito disparato etiam centum.

Hinc probatur, nos nihil posse apud Deum ex iustitiâ mereri. Opera nostra sunt sub dominio Dei. Nimia probatio.

Ex hac conditione arguitur contra iustitiam, eò quòd nostra opera meritoria, sicut & omnia alia creata, sunt sub dominio Dei, qui est creaturarum omnium perfectissimus dominus; ergo non possumus ex iustitiâ aliquid apud Deum mereri. Quæ ratio eodem modo videtur conuincere, rigorem iustitiæ non fuisse repertum in Christi satisfactione. Verùm cùm illi, qui admittunt iustitiam, non negent vllo modo dominium hoc Dei, sed in hoc conueniant cum negantibus iustitiam; dicant tamen præcisè ad hoc, vt non sit aliquid ex bonis creditoris, prout ad iustitiam requiritur, sufficere, si opera illa ita sint sub dominio operantis, vt sit illi moraliter liberum ea exhibere, vel si Deus ipse ad danda ea nos non obliget titulo iustitiæ, sed quasi cedat illi titulo; certè tota lis ad significationem eorum terminorum, *Quæ non sunt sub dominio creditoris*, reducitur manifestè. An autem possit aliquid de re in hoc punctο includi, specialiter tangam inferiùs.

Sufficit si opera ita sint sub dominio creatura, vt possit ea non exhibere.

Quarta conditio, vt sit ex bonis propriis.

Quid circa eam possit moueri.

Ad hanc tertiam reducitur alia, quam quartam nos dicemus, quòd scilicet fiat contractus vel satisfactio ex bonis propriis. Circa quam moueri solet ea difficultas, quòd bona opera non sint propriè nostra, sed Dei. Verùm hæc conditio nisi deuoluatur ad tertiam præcedentem, quòd scilicet nostra bona opera ideò non sint materia iustitiæ, quia sunt sub dominio Dei, manifestè reiicitur: quia certum est nos habere dominium nostrorum operum, licet simul cum dominio Dei in eadem opera; ergo de hac conditione dubitari non potest, sed debet difficultas illius ex præcedenti peti, ideóque fiet vna cum præcedenti. 4

Quinta conditio, vt intercedat passum & contrapassum.

Quinta conditio est, vt in actu iustitiæ intercedat passum & contrapassum, vt v. g. qui emit, patiatur alienando à se pecuniam, & qui vendit etiam contrapatiatur, alienando à se merces, sicque absolutè neuter patiatur: nam quod in mercibus amittit vendens, lucratur in pecuniâ; è contrario verò, quod in hac amittit emens, lucratur in mercibus. Hæc conditio videtur non semper

Hæc condi-

tio non est in solutione promissi.

semper necessaria: nam cùm quis alteri ob promissionem suam obligatus ex iustitiâ soluit quod promiserat, patitur, nihil autem è contrario reparitur accipiens, nisi velis dicere eum repati, quatenus iam cedit iuri quod habebat in soluentem ad exigenda ea cêtum, & quòd ipse etiam soluens lucretur libertatê ab obligatione ampliùs soluendi. hoc tamen impropriè dicitur repati, & purè pertinet ad quæstionem de nomine. Iam ex hac conditione Vasquez & alij sic fortè arguunt contra iustitiam: Deus nihil accipit ex nostris operibus, quod passim Scripturæ testantur; è contrario verò nihil, donando nobis gratiam & gloriam, repatitur, quia nullum dominium amittit: item peccata nostra nihil ab eo auferunt, nullam ei iniuriam irrogant: ergo nec possumus ex iustitiâ apud illum mereri, nec ei ex iustitiâ satisfacere.

P. Vasquez & aliorum ex hac conditione argumentum.

5 Hæc, quæ de re sunt, non negant Suarez & alij, qui iustitiam adstruunt, excipe, an nostra peccata sint propriè iniuria Dei; sed dicunt, non requiri ad iustitiam, vt passum & contrapassum rigorosum intercedat: sufficit enim, inquiunt, si Deus mihi det gloriam, quæ mihi sit tam vtilis, ac si perfectissimum illius haberem dominium, licet illam Deus à se non alienet, sed illius dominus maneat. Item sufficit, si Deo offeram ea quæ sunt in gloriam & bonû ipsius, saltem extrinsecum, & quæ ei placita sunt, siue sint in bonum intrinsecum, siue non. Vides hîc totam discordiam esse de nomine, quid scilicet significet *passum*, & *contrapassum*, & fortè ob eam iem rationem lis erit de solo nomine, an nostra peccata sint propriè iniuria Dei.

Suarij aliorumque de hac conditione iudicium.

Delabitur difficultas ad quæstionem de nomine.

Sexta conditio assignari solet, vt sit obligatio in eo qui ex iustitiâ soluit; atqui Deus non potest esse obligatus ad dandam nobis gloriam; ergo nec potest ex iustitiâ eam nobis largiri. Fatetur Suarez non obligari aut debere nobis Deum gloriam simpliciter; at suppositâ semel promissione, manere obligatum, & hoc ait sufficere ad rationem iustitiæ.

Sexta conditio, vt sit obligatio in eo qui ex iustitiâ soluit.

Circa conditionem hanc maximè dissensio videtur esse de re; an scilicet ea obligatio, quæ post promissionem in Deo resultat, sit solùm fidelitatis, an verò etiam iustitiæ. de eâ fusiùs agam à sect. 4.

In satisfactione autem, quæ fuit ex iustitiâ, solent etiam duæ aliæ conditiones requiri: vna est, vt non possit à creditore reiici. vnde P. Vasquez probat, satisfactionem Christi Domini non fuisse ex rigore iustitiæ, quia potuit à Deo non acceptari. Circa quam conditionem non negat Suarez illam satisfactionem potuisse absolutè reiici; addit tamen, nomine satisfactionis ex rigorosâ iustitiâ, non intelligi nisi satisfactionem tanti valoris, quanti fuit offensa, siue eò quod non offeratur ab ipsomet offendente, possit non acceptari, siue non. Vides iam iterùm quæstionem de nomine. Altera conditio solet esse, vt satisfactio non fundetur in gratiâ & liberalitate creditoris. Verùm hæc potest quodammodò ad tertiam suprà positam reduci, vt scilicet non fiat ex bonis creditoris: vnde idem esto de vtrâque iudicium.

Satisfactionis conditiones.

Reliqua conditiones.

P. Suarez de nomine satisfactionis iudicium.

6

Explicui omnes conditiones, & ostendi circa illas ferè de solo nomine disputari. Iam oportet absolutè, quid in hac quæstione sentiendum sit, declarare, & si quid de re ipsâ occurrerit, expedire.

SECTIO II.

Potest inter Deum & hominem iustitia commutatiua reperiri.

QVIA, vt dixi, quæstio hæc magnâ ex parte ad modum loquendi pertinet, non meliùs decidi potest; quam si in eam sententiam inclinemus, quæ communi loquendi modo magis videatur adhærere. Et licet vel ex hoc ipso capite videretur præferenda sententia negans, nam P. Vasquez 1. part. eâ disp. 85. cap 2. audacter asserit, à nemine ex antiquioribus Theologis iustitiam commutatiuam fuisse admissam inter Deum & hominem;

CONCLVSIO tamen nostra sit. Non repugnat simpliciter iustitia commutatiua inter Deum & homines. Hæc conclusio est P. Suarij suprà, Valentiæ quæst. 21. punct. 2. Granadi ad eamdem quæst. tract. 7. disp. 4. sect. autem . refert pro eadem Dominicanos, Mediná & Aluarez; è nostris verò, præter citatos, Ragulam. Eamdem tenet P. Hurtadus de Mendoza 3. part. disp. 12. per totam, vbi hac de re fusè: P. Tannerus disp. 1. de Incarnatione, quæst. 2. dub. 6. & 1. par. disp. 2. quæst. 10 dubio 2. P. Albertinus apud eumdem Tannerum 3. par. loco citato. In eamdem inclinat P. Molina ad quæst. 21. 1. p. vbi solùm ex hoc capite, quòd Deus non sit propriè nobis debitor, negat iustitiam propriam commutatiuam, quam ex omnibus aliis capitibus admittit; citat tamen Capreolum pro hac nostrâ sententiâ in 2. dist. 27. art 1. Vbi Capreolus pro se etiam D. Thomam adducere conatur, & certè 2. 2. qu. 61 art. 4. ad 1. & 3 p. qu. 85. art 3. clarissimè Angelicus Doctor eamdem tradidit. Eidem fauet Bañes ad hanc qu 23. vbi ait, se olim in hac fuisse sententiâ, eâmque esse communem inter Thomistas.

Conclusio. Potest esse iustitia commutatiua inter Deum & homines.

Auctores citati.

7

Bañes ait communem esse Thomistarum: & quod Christi satisfactionem est communis Theologorum:

Et quidem satisfactionem Christi fuisse de rigore iustitiæ cômutatiuæ, videtur esse communis sensus Theologorum. Vide Tannerum vbi proximè. Vnde manifestè concluditur, valdè excessisse P. Vasquez loco suprà citato, vbi à nemine ex antiquioribus dicit hanc sententiam traditam fuisse, cùm eam Barth. Medina, & Romæus apud ipsum satis clarè insinuent, licet ipse conetur eos explicare. Est etiâ inter recêtiores nostræ Societatis communissima, vnde apparet maiorem pro se habere auctoritatem, quàm oppositam pro quâ valdè paucos citat Vasquez, & qui fortè pro nobis sunt: solùm enim negant Deo iustitiam independenter à promissione. Certè Cardinalis Hosius in Confessione Polonicâ cap. 73. citatur pro nostrâ à Tannero, & à Vasquez pro suâ; ego in illo plura inueni pro nostrâ quàm pro Vasquez. Nam licet circa medium videatur negare iustitiam commutatiuam, eam paulò pòst asserit: priùs enim eam negat, quia non sunt opera nostra æquiualentia præmio, vbi loquitur de illis vt separatis à meritis Christi; infrà autem ait ea esse condigna, vt informata redemptione Christi, ergo vt sic, sentit ea esse meritoria de iustitiâ etiam commutatiuâ: nam priùs eam iustitiam ob defectum æqualitatis operum cum præmio præcisè negauerat; in quo non conueni cum Vasquez, qui æqualitatem omnimodam admittit, iustitiam verò negat. Stat etiam pro hac sententiâ Sotus ab eodem Vasquez relatus, dum Deum

communis est recentiorum.

Cardinalis Hosij iudicium.

8

Sotus opinioni huic fauet.

Deum in infligendis saltē pœnis iustitiam commutatiuam propriè exercere arbitratur, ergo absolutè Deum censet huius iustitiæ capacem.

Probatur auctoritate Scripturæ, Sententia hæc est valdè conformis Scripturæ, Patribus & Conciliis: nam in Scripturâ vocatur beatitudo *corona iustitiæ*, item comparatur denario dato operariis laborantibus in vineâ, & constat ex conuentione factâ cum domino. Ita etiam insinuant illa verba, *Tolle quod tuum est:* ac si Deus dans illi gloriam, dedit quod erat hominis, seu ad quod homo habebat ius; hoc autem formalissimè pertinet ad iustitiam commutatiuam, vt magis infrà explicabo. Id ipsum ostendit Paulus ad Rom. 4. *Ei qui operatur, merces non imputatur secundùm gratiam, sed secundùm debitum.* & 2. Timoth. 1. gloriam vocat *depositum* suum, quo sine dubio denotat se habere in eam verum & rigorosum ius. Neque est cur tot loca impropriè accipiamus. Fauent etiam huic conclusioni Patres, & dum Deum in præmiando & *& Patrum.* puniendo iustitiam exercere docent, quod apud Augustinum inuenies passim, præsertim in Psal. 44. & 60. tom. 8. & D. Bernardus apud Suarez select. de Libertate diuinâ disp. 1. sect. 2. & Granadum suprà sect. 4. idem docet expressè, tractatu de Libero arbitrio & gratiâ, explicans citatum Pauli locum, *Quia potens est depositum meum seruare.* Ibi autem non potest esse sermo de iustitiâ in communi significatione, prout cōprehendit omnes virtutes, misericordiam, liberalitatē, &c. ergo debet de iustitiâ particulari explicari; & cùm aliunde nō sit quod impediat, ne in sen-

9 su proprio accipiantur, debent sine dubio ita accipi: nihil verò esse quod impediat, ostendam paulò pòst, respondendo ad singulas obiectiones.

Eamdem sententiam, quoad satisfactionem Christi, tradidit Proclus Archiepiscopus Constantinopolitanus tom. 6. in Concilio Ephesino cap. 7. *exactum debitū ad iustitiæ amussim exæquatum fuisse in Christi Domini satisfactione.* & S. Basil. Archiepiscopus Seleuciæ, orat. 1. de incarnat. *per Christum Dominum omnem iustitiæ rationē impletam esse.* & Anselm. lib. 1. *Cur Deus homo*, cap. 20. ait, *pretium oblatum à Christo Domino fuisse maius omni debito.* pretium autem & debitum sine dubio ordinem dicit ad iustitiam commutatiuam. Imò ego addo, omnes SS. Patres ac Theologos antiquio- *Communia Theologorum antiquiorum consensus.* res in hac esse sententiâ: cùm enim, qui negare videtur iustitiam commutatiuam in nostris operibus, eam propterea præcisè negent, quòd non sint æqualia gloriæ, omnes autem censeant opera Christi eiusque satisfactionem esse æqualem & superabundantem respectu remissionis peccati; necessum est absolutè eos sensisse illam esse ex verâ iustitiâ, quidquid iam sit de nostris operibus, respectu gloriæ.

Ratio à priori conclusionis. Ratio à priori & vnica huius conclusionis est, quia iustitia commutatiua ex suo conceptu formali nihil dicit repugnans Deo; aliunde autem dicit perfectionem: est enim honestum, suum cuique ius seruare; ergo concedenda est Deo. Iam autem oportet discurrendo per conditiones ostendere, eam nihil repugnans Deo in se inuoluere.

SECTIO III.

Ostenditur, Deum posse esse nobis debitorem.

10 DIXI suprà, maximam difficultatem de re, in præsenti puncto, de iustitiâ esse, an Deus possit esse nobis debitor; siue, an, postquam promisit nobis gloriam pro bonis operibus, non solùm sit obligatus ratione fidelitatis, aut immutabilitatis voluntatis suæ, sed ità, vt, si per impossibile non donaret nobis gloriam, esset etiam iniustus. in quo puncto

SVBSECTIO I.

Conclusio nostra.

CONCLVSIO nostra sit: Deus potest verè & propriè nobis fieri debitor, gloriæ promissæ, vt, si eam non donaret nobis, esset & infidelis & iniustus. Hæc conclusio videtur à multis negari, ab aliis autem defenditur, & quidem est maximè conformis Apostolo ad Hebræos 6. vbi, vt hortetur eos certò sperare præmium ait: *Non enim iniustus est Deus, vt obliuiscatur operis vestri & dilectionis*, &c. quibus innuit, Deum futurum iniustum, eo ipso quòd non redderet gloriam. Secundò, id probo ex Tridentino, definiente gloriam iustis proponendam, & vt hereditatem, & vt mercedem. Vnde argumentor simul destruendo solutionem, quam Vasquez & alij adhibere solent, quòd scilicet Deus non aliter nobis debeat gloriam, nisi quatenus tenetur stare suis verbis: argumentor, inquam, sic, Debitum illud quod ponit Vasquez, non extrahit gloriam à ratione mercedis, nam etiam ipsis infantibus debet eam Deus, hoc modo: voluit enim illis dare gratiam eo ipso quòd baptizentur; & peccatori eo ipso quòd cum attritione accedat ad Sacramentum pœnitentiæ; & tamen in omnium sententiâ ibi non est debitum illud mercedis, retributionis, coronæ; denarij, de quo Apostolus & Concilium, &c. ergo debitum ob bona opera est maius quàm debitum fidelitatis.

Conclusio. Potest Deus propriè nobis fieri debitor. *Probatur ex Apostolo ad Hebr. 6.* *ex Tridentino.* *Destruitur solutio P. Vasquez.*

Respondebit Vasquez, in ratione debiti non esse aliud nisi fidelitatis; at quia in vno casu supponuntur ex parte hominis opera condigna & meritoria illius gloriæ, in alio verò non; in vno dici mercedem, in alio non. Verùm hæc solutio facilè reiicitur: nam vel ea condignitas operum ex se infert aliquam obligationem in Deo dandi gloriam, aut saltem post promissionem infert eam maiorem obligationem, quàm fidelitatis, aut eam non infert; si infert maiorem, teneo intentum, illa enim pertinebit ad iustitiam; si non infert, ergo non obstante eâ differentiâ condignitatis operum, non magis simpliciter debet Deus augmentum gratiæ benè operanti in gratiâ quàm debeat ipsam primam gratiam infanti: vtrique enim debet vno solo eodémque titulo fidelitatis: & condignitas operum, nec ante nec post promissionem, auget vllo modo obligationem in Deo. hoc autem videtur esse contra intentum Concilij, quod sine dubio diuersos titulos distinxit sperandi gratiam, dum ait sess. 6. cap. 6. *Benè operantibus proponenda est vita æterna, & tamquam gratia filiis Dei misericorditer promissa* (ecce vnum titulum fidelitatis;) *& tamquam merces fideliter reddenda*; ecce alterum titulum iustitiæ. Verbum enim illud *reddere* iam denotat obligationem iustitiæ, quasi in eam ius acquisiuerint iusti, licet dependenter à promissione, vt in omni contractu contingit, & alibi fusiùs ostendam. Vsurpauit etiam ad hoc propositum ibi Synodus verba Pauli ad Hebræos 6. *Non enim iniustus est Deus*, &c. quæ nos suprà vsimus ad probandum, cadere in Deum propriam iustitiam. 11

Responsio P. Vasquez. *Reiicitur.* *Magis vrgetur Concilium.*

Argumentum formatur ex Scriptura, & Concilio.

12 Hinc argumentor, phrasi Scripturæ & Conciliorum vocantium gloriam, mercedem, coronam iustitiæ, ac docentium, sine iniustitiâ à Deo eam negari non posse; magis conforme est, dicere, eam facta promissione Dei, nobis deberi vero debito iustitiæ, non autem solius fidelitatis; aliunde verò non est sufficiens ratio ad negandum tale debitum; ergo ponendum est. Minorem, in quâ solâ videtur esse difficultas, probo Primò, quia quando SS. Patres, S. Thomas & alij Scholastici negant, Deum nobis quidquam debere, loquuntur ante suam promissionem; at post promissionem simpliciter admittunt debitum, vel saltem illud non negant.

SVBSECTIO II.

Obiectiones aliquot solutæ.

Obiectio Prima ex D. Bernardo.

PRIMA fit ex D. Bernardo Serm. 1. de Annunciatione, vbi hæc habet: *Neque talia sunt hominum merita, vt propterea vita æterna debeatur ex iure, aut propterea Deus iniuriam aliquam faceret, nisi eam donaret*: ergo Bernardus negat debitum in Deo.

Quid Vasquez in hoc loco adferendo omiserit.

Ego tamen miror Patrem Vasquez, qui alioquin in citandis Patribus valde solet esse exactus, hîc citasse locum quasi truncatum: ibi enim Bernardus in tantum negat in Deo debitum, in quantum negat operibus condignitatem ad gloriam: verbis enim immediatis ante ea quæ citantur, & paulò pòst ait: *Quid sunt merita omnia ad tantam gloriam?* & initio Homiliæ dixerat, *opera nostra non esse meritoria*: ergo cùm P. Vasquez æqualitatem, & condignitatem concedat inter opera & gloriam, imò maiorem

13 fortè quàm Suarez, cùm contendat adhuc antecedenter ad promissionem vllam ea esse meritoria, & iustitiæ debitum ex alio capite neget, malè citat Bernardum pro se, qui non de aliis titulis, sed de æqualitate valoris agebat.

Solutio.

Respondendum ergo est, Bernardum agere de operibus vt condistinctis à dignitate & valore quem habent ex gratiâ habituali, eo sensu quo Paulus dixit, *Non sunt condigna passiones huius temporis*, &c. Ibi enim Bernardus pro se citat hunc locum.

Mens Patrum explicatur.

Hinc patet quod paulò antè dixi, nullum Patrem loqui ad intentum Vasquez, etiamsi aliquando in Deo non admittant debitum: loquuntur enim vel ex defectu æqualitatis in operibus, vel eò quòd Deus dederit nobis priùs merita, vel quia absolutè poterat, si voluisset, non promittere gloriam, & consequenter non eam donare. quæ omnia non sunt ad rem præsentem.

A ratione nulla potest obiici difficultas, quæ iam non sit soluta.

Quòd verò à ratione nulla possit esse in eâ obligatione difficultas, patet: nam quòd Deus non possit à se abalienare dominium, nihil impedit: ostendi enim sect. præced. dari posse dominium duorum in solidum in vnam rem; ergo ex hoc capite poterit optimè Deus, retento suo dominio, communicare simul illud homini, & sic ex iustitiâ teneri dare rem illam homini: sicut si in primo instanti creationis (quod posse fieri supposita libertate operandi tunc, de quo alibi, certum) per actum reflexum Angelus vnus se obligaret ex iustitiâ alteri Angelo exhibere actum aliquem honoris, etiamsi in eo instanti ipse liberè promittens dominium haberet, vt suprà ostensum est; eum tamen actum suppositâ obligatione tenetur in eo instanti exhibere, ita vt si id non faceret, esset iniustus; ergo Deus potest hoc modo se obligare ex iustitiâ.

Obiectio Secunda Vasquez.

Secunda obiectio, Homo semper comparatur respectu Dei tamquam filius & seruus, quibus non obligatur parens & dominus, nisi ratione fidelitatis. 14

Solutio.

Respondeo, quod ad filium attinet, id intelligendum, vt & Vasquez fatetur, de filio non emancipato; opotteret autem solidâ aliquâ ratione ostendere hominem semper comparari vt filium non emancipatum. quod difficulter fiet: nam ex ratione filij, quod in Scripturis & Patribus docetur, non infertur negatio emancipationis; aliunde verò non probatur, nisi fortè ex eo quòd homo non habet bona propria. Vbi committitur circulus: probatur enim hominem non esse capacem dominij, quia non est emancipatus; rursus, non esse emancipatum, quia non est capax dominij.

Cur Dei filij adoptiui dicamur.

Vbi aduerte, ideò nos dici filios Dei adoptiuos, quia ab ipso amamur amore parentis, & quia habemus ius in gloriam: quæ duo optimè cohærent, etiamsi emancipati simus, & habeamus dominium in aliquas res; ergo inde non infertur, nobis Deum obligari non posse ex iustitiâ. Quod ad seruum verò attinet, eodem modo respondeo.

Potest inter amicos esse iustitiæ debitum.

Primò, posse me in contrarium obiicere ex Christo Domino de hominibus in gratiâ: *Iam non dicam vos seruos, sed amicos*; inter amicos autem posse esse iustitiæ debitum, negat nullus. Secundò, cùm Vasquez admittat, respectu serui posse dominum obligari ex iustitiâ ad dandum aliquid, nec propterea extrahi à seruitute; debuisset aduertere posse etiam me dicere, Deum respectu nostri obligari posse ex iustitiâ ad dandam gloriam, nec per hoc nos extrahi à ratione serui; quomodo ergo iam ex ratione serui vt sic, infertur non posse nobis à Deo quidquam deberi?

Obiectio Tertia. Solutio.

Tertia obiectio: Est indignum Deo, hoc modo se obligare ex iustitiâ seruo, fiet enim Deus seruus hominis. Respondeo, non magis id repugnare, quàm quòd se obliget ex fidelitate: cùm enim eo ipso quòd vel vnico titulo obligetur, repugnet essentialiter, illum non dare posteà eam rem, non video cur erit indecens duobus titulis ad id teneri.

Deus non fit seruus hominis.

Quod verò additur, Deum fieri seruum hominis, non vrget vllo modo, quia non constituit seruum obligatio ex iustitiâ: alioquin Rex debens ex iustitiâ solutionem operariis suis, esset seruus illorum. quo nihil magis contra communem sensum dici posset. 15

Replica aliquorum, qui probāt Deum futurum mancipium hominis.

Replicabis cum aliquibus, si Deus ex iustitiâ omnia sua obligaret homini, tunc non minùs esset seruus illius, quàm si esset mancipium, imò multò magis: nam mancipium saltem in internos actus habet proprium dominium, Deus autem eo casu nihil posset velle, nisi ad nutum hominis; quis verò negabit dedecere Deum esse mancipium creaturarum? Ob hanc solam replicam arbitrantur eius auctores, repugnare Deo nobis fieri debitorem, cetera verò argumenta non multùm curant.

Responsio.

Ego tamen eam non reputo distinctam à præcedenti illorum obiectione, nisi quòd nonnihil ampliùs sit dilatata. Cui respondeo Primò, se positis vocibus *serui & mancipij*, quæ terrere solent vulgus, eamdem omnino difficultatem esse in omni sententiâ, vt & paulò antè in simili dixi.

instando in obligatione ex titulo fidelitatis.

Nam saltem ex fidelitate & promissione potest Deus se ita obligare creaturæ, vt nihil efficere possit sine eius nutu; si ergo vno titulo Deus se obligare potest, ita vt simpliciter non sit ei licitum

tum

tum aliud efficere, ego sanè non video cur repugnet duobus, siue dicatur ille secundus titulus iustitiæ, siue alterius virtutis.

Explicatur quid sit illud, Deum esse seruum.

Dices, Quia indecens est Deum fieri seruum. Sed contrà, quia iam reditur ad vocem *serui*, à quâ abstraho, quia loquor inter doctos, qui eâ nõ terrētur, dicóque, *esse seruũ* nihil est aliud, quàm non posse nisi peccãdo contra vnam virtutem, quam vocamus iustitiam, aliquid facere inuito homine: atqui non est inconueniens, eumdem Deum facere non posse quidquam inuito homine, nisi peccando contra fidelitatem: ergo non erit inconueniens, nihil posse nisi contra iustitiam. Pa-

16 ter consequentia euidenter, quia tam nobilis est iustitia quàm fidelitas, ergo ex hoc capite non est cur Deus magis sit capax fidelitatis quàm iustitiæ. Præterea tam non potest fidelitatem violare, quàm non potest iustitiam, si illam haberet; cur ego abstrahendo à vocibus, repugnabit ea obligatio erga hominem ex iustitiâ, & non altera ex fidelitate? Fortè dices ideò repugnare, quia si per impossibile faceret contra iustitiam, grauiùs in naturam rationalem offenderet. Verùm hæc ratio nulla omnino est, quia, cùm Deus sit incapax leuissimi etiam peccati, vt, si illud committeret, non esset Deus; si semel ex vno capite non potest sine peccato, etiam secundum & tertium caput sine vllo inconuenienti additur. Alioquin diceret aliquis, Deus non est capax virtutis charitatis erga se: si enim ageret per impossibile contra illam, grauiùs peccaret. qui discursus malus est.

Solutio ad instantiam datam reiicitur.

Responsio Secunda, Esse Deus possit abdicare dominium in vno, non in omnibus.

Secundò respondeo obiectioni, me iam ostendisse euidenter, obligationem ex iustitiâ non efficere seruitutem; alioquin rex debens operariis solutionem, partialiter saltem esset illorum seruus. Hinc addo, etiamsi obligari in omnibus sit repugnans, quia inducit indecentiam seruitutis, non continuò eam in aliquâ re particulari obligari, quia in vnâ solâ cessat ea indecentia. Quòd si dicas, eo ipso quòd in vnâ materiâ possit Deus suum dominium dare homini, poterit in omnibus. Nego consequentiam: obiectio quidem probat ex præciso puncto donandi dominium id non repugnare; at quia in donatione totius est seruitus, quam dicis esse indecentem, & quæ non reperitur in donatione vnius, meritò ex hoc capite nego consequentiam ex iuribus omnibus simul sumptis ad vnum solum; quia licet in aliis sint paria, non tamen in hoc.

Tertia responsio, explicando quid seruus denotet.

Denique Tertiò respondeo, vocem *seruus*, prout sonat aliquid indignum, denotare, vel vim coactiuam, quâ quis factus est seruus, vel natalium infamiam, vel quòd in res infimas, indignas, laboriosas, occupari possit inuitus etiam, quòd possit castigari, etiam occidi à domino. Hæc omnia

17 constituunt eam seruitutem, quam vilem apprehendimus; omnia autem hæc & singula à Deo infinitè distant, quia nec vi coactus, nec ob nataliũ infamiam, nec in res in se indignas & laboriosas se homini obligauit, nec inuitus cogi potest, cũ semper tunc maneat perfectissimè dominus, vt diximus suprà, nec castigari, occidi, &c. potest; quid ergo ei cum seruitute, etiamsi exercendo actum sui dominij, liberaliter creaturæ se obstrinxisset ad nihil faciendum eâ inuitâ?

Replica vlterior. Deus haberet ius contra se.

Dices cum aliis recentioribus, Si Deus daret nobis ius contra se, adhuc ipse esset dominus eius iuris, ergo haberet ipse ius contra seipsum; quod est absurdum. Hoc argumentum vnicè videtur mouisse eius auctores, vt negent possibilem iustitiam Dei ad nos. Verùm in primis cùm hi fateantur in eodem instanti posse in creatis dari dominium duorum in solidum in eamdem rem, in instanti v.g. quo quis donat palliũ; miror hos non aduertisse eamdem planè ibi esse difficultatem. nam qui donat pallium, non solùm est dominus in eo instanti pallij, sed multò magis iuris quod donat alteri: ergo cùm illud ius sit contra se, & ipse sit tunc dominus eius iuris, erit dominus sui, vel habet ius in se, quod hi obiiciebant in Deo. Idem argumentum fieri potest in iure saltem fidelitatis, quo Deus potest se obligare creaturæ, & cuius etiam dominus est. Respondeo ergo, Deum esse dominum eius iuris, quod dat creaturæ in se; non tamen propterea vllo modo fieri, quòd habeat ius in se, vt non sequitur in creaturâ, quæ est domina iuris quod donat; non tamen ideò habet ius in se. Ratio est, quia habere ius in se, significat, quòd sui ad se possit esse iustitia. quod omnino repugnat: nam ad iustitiã necessariò requiruntur duo: at esse dominum eius quod alteri contra se dat, non significat aliud, quàm liberum fuisse, aut esse ei dare tale ius, ita, vt si non dedisset, vel non daret, nemini faceret iniuriam; & potuisset omnibus inuitis licitè illud ius non dare creaturæ. in quo nec leuis cernitur repugnantia; nec sequitur inde illum esse dominum sui, aut habere ius in se. Vide quam leui argumento ex solo ferè modo loquendi desumpto moueantur hi ad negandam Deo iustitiam.

Instantia contra auctores putantes posse dari in creaturis tale dominium in vno instanti.

Solutio. Deus non habet ius in se. 18

Quid sit habere ius in se.

SVBSECTIO III.

Ceteræ obiectiones soluuntur.

QVARTA ordine sit, quia, si debitum dandi nobis gloriam non proueniret à solâ fidelitate, sed etiam à iustitiâ; sequeretur vnum è duobus, vel valdè derogari dignitati meritorum nostrorum, vel Deum teneri nobis dare gloriam, etiam ante pactum: nam si merita per promissionem fiunt condigna, iam eis derogatur: negatur enim illis intrinsecus & proprius valor; si verò ex se sunt condigna, eo ipso quòd Deus videat hominem ea obsequia sibi offerentem, iam acceptat, & consequenter tenebitur illi reddere præmium, etiamsi expressè non paciscatur cum illo; falsum autem est, Deum teneri ad dandam gloriam, antequam eam promittat; ergo debitum eam dandi non poterit esse nisi ex solâ fidelitate. ita sæpè Vasquez obiicit, 19 tam circa merita nostra quàm circa satisfactionem Christi Domini, putátque esse omnino insolubile. Sed in primis quoad punctum de meritis, videtur planè esse quæstio de nomine, in quod numquam voluit aduertere: quando enim Suarez dicit, meritum compleri per promissionem, non accipit meritum pro opere, vt condigno & proportionato præmio. Sæpè enim Suarez docet, totam condignitatem & valorem esse in operibus, antequam Deus promittat illis gratiam; at eam condignitatem non vocat completam rationem meriti, quousque Deus actu acceptet ea opera, seu quousque velit pro eis dare gloriam: sicut tota ratio pretij condigni & condignissimi pro equo centum aureorum, sunt centum aurei; habent autem ante omnem acceptationem domini totam eam condignitatem & æqualitatem; non tamen vocantur à Suarez pretium in actu secundo, quousque dominus equi consentit in venditionem. Vasques autem eam condignitatem

Obiectio Quarta, ex ratione meriti.

Solutio.

Quid Suarez vocet meritum.

Quid meri-

sum apud Vasquez.

condignitatem in operibus ante omnem acceptationem, vocat completam rationem meriti; vterque tamen requirit in Deo liberam acceptationem; ergo re ipsâ quoad hoc conueniunt, solùmque differunt in significatione vocis *meriti.* nam Vasquez æqualitatem operum ante acceptationem vocat meritum; Suarez verò, vt dixi, eamdem æqualitatem non nisi post acceptationem dicit esse vocandam meritum. Differentia autem præsens de iustitiâ consistit in eo præcisè, quòd Suarez dicat, eam promissionem obligare Deum ex iustitiâ suppositâ eâ
20 æqualitate gloriæ cum meritis; Vasquez autem dicat obligare ex solâ fidelitate, non obstante eadem æqualitate meritorum cum gloria. Quæ differentia certe non pertinet ad maiorem commendationem, aut vim meritorum; sed ad explicandum diuersum modum Dei se obligandi. vnde vno verbo disparet tota obiectio: constat enim, nec ideò derogari meritis; nec ideò Deum teneri ante promissionem dare gloriam, quia Suarez ante promissionem nihil in eis ponit, nisi condignitatem, quam etiam ponit Vasquez; ille verò dicit eam condignitatem accedente acceptatione inducere obligationem ex iustitiâ, quia est res æqualis. Vasquez negat hoc vltimum de obligatione, requirit tamen acceptationem: ergo in puncto de valore, & de necessitate acceptationis non est maior difficultas in vnius principiis, quàm in alterius, quidquid sit de obligatione posteà secutâ. quæ si impugnanda est, certè ex alio capite, non ex defectu condignitatis. Vnde etiam Vasquez respondere tenetur instantiæ à se allatæ, quòd scilicet, si Petrus me vidente & permittente in vineâ meâ laboret, ego tenear ex iustitiâ illi soluere; ergo ante omnem acceptationem tenebitur Deus nos laborantes in gloriam Dei remunerare: cùm enim supponatur æqualitas inter labores & gloriam, & tacitus Dei consensus videatur esse acceptatio; tam debet Vasquez reddere rationem, cur non obligetur Deus ex virtute remuneratiuâ, quàm cur non obligetur ex iustitiâ: quam virtutem nos agnoscimus. Vno verbo dico esse in Deo multos titulos ad nostra opera, ideóque posse ob eos illa acceptare, non se ex vllâ virtute ad remunerationem obligando. quod à fortiori constabit esse verum ex dicendis infrà à numero 91. de satisfactione æquali.

Par in vtrinque, en-tentia difficultas.

Hinc soluitur obiectio.

Obiectio Quinta. Non acceptata promissio non obligat.

Quinta obiectio, Ex promissione non acceptatâ non potest oriri obligatio iustitiæ; sed multi non sciunt de promissione Dei: cùm enim non sit de fide, quolibet opere nos mereri nouum augmentum gratiæ, & merita omnia mortificata per lethale, reuiuiscere posteà per
21 pœnitentiam; ergo respectu talium præmiorum non potest esse acceptatio ex parte nostrâ, quia nobis non constat de eâ promissione; non possumus autem acceptare id, de quo non scimus; pauci denique, exceptis Theologis, sciunt de augmento gratiæ; ergo vel hi non merentur, vel Deus non obligat se ex iustitiâ. Nec videtur sufficere acceptatio in communi, eò quòd confusè cognoscam Deum esse remuneratorem: requiritur enim, vt Deus obligetur ad tantùm determinatè, & quòd ego determinatam eam promissionem acceptem. Respondeo, si ego in confuso hoc modo conuenirem cum alio, *Dabis mihi quantum valent ista res, cuius pretium ego non nosco, tu verò optimè nouisti,* & ille acquiesceret, sine dubio ex iustitiâ teneretur ad id. Cùm ergo omnes sciant, Deum soluere ad æqualitatem, & hanc promissionem omnes acceptent, eo ipso quòd in re sint opera condigna, tenetur Deus tantum dare, quantum ea valent, etiamsi homo ipse ignoret, quantum mereatur suis bonis operibus.

Solutio. Quomodo homines promissiones Dei acceptent.

Iam nunc addo, argumentum hoc tam videri contra arguentes quàm contra nos: nam ipsi docent, saltem ex fidelitate Deum obligari, præterea obligationem ex fidelitate requirere ex parte eius, cui obligatur, notitiam promissionis: nam si ego decreuissem alicui dare aliquid, ipsi autem id non significassem; tunc non tenerer ex fidelitate, sed ex immutabilitate voluntatis. Explicet ergo iam arguens, quomodo omnibus nota sit ea promissio Dei, vt omnibus teneatur dare gloriam ex fidelitate, quam ipse admittit. 22
Quomodo autem in satisfactione Christi potuit interuenire pactum, maximè circa antiquos patres, ex dicendis in materiâ de prædestinatione constabit: vbi dicam, quomodo determinatè potuerit & orare pro præcedentibus patribus, & eos prædestinare: est enim eadem vtrobique difficultas. Clarè ergo ex dictis infertur, Deum posse nobis fieri debitorem gloriæ, titulo iustitiæ.

Retorquetur argumentum sumendo promissionem ex fidelitate.

SECTIO IV.

An quatuor primæ conditiones iustitiæ inter Deum & nos locum habeant.

Circa primam conditionem seu æqualitatem meritorum cum gloriâ, nihil hîc dicendum, quia omnes in hoc conueniunt, vt suprà notaui. Ex eo quòd filius & seruus, non sint alij moraliter à parente & domino, nulla est etiam difficultas: nam alietatem physicam in naturâ habent; si autem recurratur ad alietatem in bonis & moralem, tunc id reducitur ad tertiam conditionem, quòd filius & seruus nihil possint habere proprium, de quo satis sectione præcedenti.

Prima conclusio. Æqualitas meritorum cum gloria: in hac omnes conueniunt.

Circa satisfactionem Christi breuiter insinuo, illum etiam fuisse alium sufficienter, non quia est persona distincta à Patre, quia, licet distincta à Patre, non tamen distincta à personâ offensâ, sed quia habuit naturam & voluntatem humanam distinctam à diuinâ: de quo fusè egi suo loco, & ostendi malè aliquos, eò quòd in sententiâ Suarez actiones dicuntur suppositorum, intulisse contra illum, non potuisse Christum satisfecisse ex iustitia, cùm non fuerit aliud suppositum: malè, inquam, quia ex eo capite non magis repugnat iustitia, quàm obedientia, quàm meritum, quàm adoratio, quia tam nemo sibi obedit, quàm non se obligat ex iustitiâ. ergo non est specialis difficultas in eo puncto iustitiæ, magis quàm in merito, licet non ex iustitiâ. 23

Secunda, vt sit ad alium: quomodo in Christo impleta est.

Veniamus ad tertiam & quartam, quòd scilicet emptio, aut quasi emptio, vel satisfactio ex iustitiâ, debet esse ex bonis propriis ementis seu satisfacientis, quæque non sint sub dominio creditoris.

Tertia & quarta habent difficultatem.

SVBSECTIO I.

Aliquorum responsiones subiecta.

Circa quas nonnulli dixêre, eas conditiones requiri quidem inter homines, non verò respectu Dei; possunt autem rationem reddere, quòd in Deo ponenda sit iustitia, ablatis imperfe-

Prima aliquorum de his opinio.

imperfectionibus: est autem imperfectio creditoris, vt aliqua bona sint, quorum ipse non sit dominus, ergo hæc non debet admitti in Deo.

Reiicitur. Reiicitur tamen facilè hæc solutio. Primò, quia saltem deberet requiri, vt opera illa essent sub dominio nostro, licet simul essent sub diuino; difficultas autem posita contendit, nec quidem esse sub nostro dominio ea opera meritoria. Secundò, quia quando imperfectiones, quæ in aliquâ re reperiuntur, significantur formaliter per vocem illam, non potest vox illa alteri tribui, nisi formaliter ibi sint tales imperfectiones: sic, quia animalitas formaliter significat materialitatem, eo ipso quòd Deus non sit materialis, non potest dici formaliter habere animalitaté, etiamsi includat quidquid perfectionis est in animalitate, seclusis imperfectionibus; ergo cùm iustitia ex conceptu suo formali videatur significare ea duo, scilicet, & quòd bona per quæ fit satisfactio, vel meritum, non

24 sint sub dominio creditoris, & quòd sint sub debitoris, aut ementis dominio, non potest responderi eam in Deo reperiri, ablatis his imperfectionibus.

Secunda opinio ei similis. Secundò alij dicunt, opera Christi & nostra, vt vitalia & libera esse sub dominio nostro, non verò Dei. In hos relabuntur illi qui dicunt, opera in fieri esse sub dominio nostro, non tamen in facto esse. Dico relabuntur, quia non video quomodo explicent *τò in fieri*, nisi ratione libertatis & vitalitatis.

Refelluntur. Vtrique tamen facilè reiiciuntur: nam licet Deus non operetur formaliter liberè & vitaliter per nostras actiones; inde tamen non infertur, eas etiam vt tales non esse sub dominio Dei.

Materia dominij non semper est actio propria domini. Ratio est, quia materia dominij non semper est actio propria ipsius domini: neque enim pecuniæ & merces, quarum quis est dominus, sunt actiones formaliter liberæ ipsius domini, eodem modo quis est dominus actionum serui, etiamsi per illas actiones non operetur liberé & vitaliter dominus, sed potiùs seruus: sufficit enim ad dominium, vt

Domino sat est posse rem vel actionem exigere. possim eas actiones exigere, aut non exigere, pro meo libitu, citra iniuriam alterius. Quod verò dicebatur sub aliis terminis *in fieri*, & *in facto esse*, adhuc faciliùs reiicitur: nam eodem modo quo Deus in facto esse est dominus nostrarum actionum, est etiam in fieri: vel quia eodem modo concurrit ad primam productionem, quo ad secundam; vel quia eodem modo potest exigere, vt fiant hæ actiones, quo vt conseruentur.

Tertia opinio. Tertiò alij dicunt, licet in solutione pro bonis realibus requiratur vt pretium non fuerit sub dominio creditoris, non tamen id requiri in satisfactione aut merito per obsequia: ad hanc enim solùm attenditur, vt tantum honoris exhibeatur offenso, quanta fuit iniuria, siue

25 in illum transferatur dominium, siue non. Ita P. Suarez disp. 4. sect. 6. §. *Ad priorem partem.* & hoc ipsum §. sequ. extendit ad meritum, quod dicit posse reperiri, etiamsi nihil ponatur sub dominio præmiantis, sed solùm ipsi offeratur obsequium.

Non placet. Adhuc tamen non soluitur difficultas: nam si quis teneatur ex iustitiâ v.g. ob aliquam caussam offerre Petro hodie honorem & obsequium, & post hanc obligationem intercedat grauis offensa eiusdem erga Petrum; certè per illud obsequium, etiamsi alioquin offensæ æquale; nullus dicet posse fieri satis ex iustitiâ, & pro priori debito, & pro offensâ posteriori. Idem est in seruo, qui eo ipso quòd suas actiones & opera debeat domino, hicque illa petat; non potest simul satisfacere & titulo dominij, & debito alicui anteà v. g. contracto, etiamsi labor ille & opus fuisset æquale debito; & casu quo exhibens non fuisset seruus, satisfecisset per illud ex iustitiâ. Ratio à priori est, quia *Ratio à priori.* offensa superueniens videtur dare iniuriato nouum ius in actiones aut res, quæ anteà ipsi non debebantur: sicut enim est ei aliquid de nouo ablatum, & de nouo affectus iniuria, ita aliquid de nouo reponendum videtur, vt fiat compensatio: quod eodem modo in ordine ad meritum dicendum est: ergo non satisfacit, offerendo id quod anteà debebat, nec poterit mereri de rigore iustitiæ præmium, etiamsi duobus titulis id offerat.

Dixi, offensam superuenientem caussare ius in nouam satisfactionem: nam benè admitto, aliquando posse per vnam eamdemque rem, & *Quando per vnam rem fit satis variis titulis satisfieri.* pro offensâ, & pro aliis titulis satisfieri, quando hi tituli cadunt supra eamdem omnino materiam. v. g. debeo ego Petro centum, promitto eidem ex fidelitate, imò etiam ex iustitiâ, ita vt si anteà non deberem, adhuc vellem illi dare illos centum; in prædicto casu vtrique titulo satisfacio per solos centum, quia ceteri 26 tituli superuenientes directè cecidêre super eamdem omnino materiam; hoc autem non intelligitur per se, in offensâ superueniente post debitum v. g. centum: licet enim offensa solùm valeat centum, non possum tamen posteà solis centum, & priori debito, & offensæ nouæ satisfacere, & eodem modo in ordine ad meritum ob rationem à priori paulò antè positam.

SVBSECTIO II.

Quid sit in hoc puncto dicendum.

Dicendvm ergo est Primò, quod ad tertiam attinet conditionem, videri omnino certum, nos esse dominos de facto nostrorum operum (& idem à fortiori dico de humanitate Christi Domini) siue simul Deus sit illorum dominus, siue non; quod ad quartam pertinet conditionem. *Conclusio. Nos habemus dominium operum nostrorum,* Probatur autem suppositio: nam possumus saltem respectu aliorum hominum ex iustitiâ per ea opera & satisfacere, & mereri; si autem non essemus domini eorum operum, non possemus per illa ex iustitiâ alium obligare. Respondebit fortè quis, nos esse dominos nostrorum operum respectiuè tantùm ad alias creaturas, non autem in ordine ad Deum, de quo hîc præcisè quæritur. Sed *etiam respectu Dei.* contrà, quia dominium non est propriè respectiuum ad aliam personam, sed in ordine ad rem ipsam; quam si sub meo dominio, id est, potestate licitâ vtendi pro libitu, habeo, impro- 27 priè dicor esse dominus illius, respectu huius personæ, & respectu alterius. Sed quidquid sit de isto quasi modo loquendi, adhuc mea suppositio locum habet: nam ex obiectione solùm *Possunt tamen simul opera Christi, aut nostrâ esse sub dominio Dei.* infertur, ea opera esse sub dominio Dei; non verò infertur non esse simul sub nostro. Quod explico ex humanis: nam quia seruus non solùm respectiuè ad suum dominum, sed nec simpliciter habet dominium suarũ actionum, non potest non solùm respectu domini, sed nec respectu aliorum, ex iustitiâ promereri, aut satisfacere

satisfacere pro proprio debito: si enim deberet Petro centum, non posset in vineâ Petri laborando pro illis centum soluere, sed labor ille deberet à Petro refundi ipsi domino serui, non secùs ac si per pecuniam à domino furto acceptam satisfecisset seruus; at nos possumus alteri homini per bona nostra opera satisfacere; ergo nos sumus propriè domini illorum; & in hoc differimus à seruo, licet simul Deus sit dominus eorumdem operum, in quo conuenimus cum seruo. At hoc iam pertinet ad quartam conditionem, quòd scilicet nostra opera non debeant esse sub dominio creditoris, vt ex iustitiâ per illa promereri possimus. de quâ statim

Declaratur vtraque conditio meliùs.

Respondendum Secundò (& hinc melius vtraque conditio declarabitur) etiamsi Deus titulo creatoris, & fortè etiam ex diuersis aliis, habeat ius ad nostra opera petenda; eo ipso tamen, quòd eis titulis cedat, id est, nolit nos obligare vt sibi ea exhibeamus, posse nos ex perfectissimâ iustitiâ vel satisfacere vel mereri per talia opera. Probatio huius responsionis non meliùs desumitur, quàm ex humanis, vnde vox ista *iustitia* translata est ad diuina. Probo

Deus quasi cedit iuri suo.

28 ergo: si enim dominus seruo permittat, vt pro suâ voluntate laboret in vineâ, aut otietur, potest satisfacere ipsi domino pro debito anteà contracto, laborando, vel in vineâ ipsiusmet domini, vel in alienâ, inde accipiendo pecuniam, & dando eam domino.

SVBSECTIO III.

Obiectiones aliquot solutæ.

Obiectio Prima.

DICES Primò, Etiamsi ille habuerit dominium ad ponendas vel non ponendas eas actiones; tamen eo ipso quòd hæ existant, iam sunt sub dominio domini; ergo non potest per illas satisfacere, aut mereri ex iustitiâ. Respondeo, prout & suprà obseruaui, non esse contra rationem satisfactionis, aut meriti ex iustitiâ, quòd materia per quam fit, existere non possit nisi sub dominio creditoris: nam si est in meâ potestate morali eam producere, eo ipso est in meâ potestate efficere, vt ea sit in potestate creditoris, quod sufficit ad rigorosam satisfactionẽ ex iustitiâ. sic licet mea humiliatio coram Petro, eo ipso quòd existat, sit sub dominio Petri (repugnat enim eam existere, & non esse in bonum Petri, quo solo modo potest esse sub dominio illius) quia tamen ego possum facere vt ea sit, vel non sit, eam producendo, vel non producendo; possum satisfacere illi ex iustitiâ pro offensâ, alioquin æquali illi humiliationi. Da item per impossibile esse in meâ manu producere pecuniam, quæ producta necessariò debeat esse sub potestate Petri; certè si illi deberem mille florenos, satisfacerem ex rigorosissimâ iustitiâ, producendo mille florenos, quos per productionem facerem proprios illius. nec de hoc puncto vllus dubitare potest. Ratio à priori est manifesta, quia quòd anteà ea pecunia extiterit, aut non extiterit, parum iuuat

Solutio. Dominium alterum in solidum non obstat merito, & satisfactioni.

Exemplum ex humanis.

Ratio à priori.

29 Petrum: dummodo quando fit solutio, ponatur sub eius potestatem, nec prætereà inde mea libertas minuitur: do enim illi quod poteram non dare, quia nullo modo tenebar id producere; ergo etiamsi fieri non possit, quin opera nostra eo ipso quòd existant, sint sub dominio Dei, nec maneant vllo modo sub meo; eo tamen ipso quòd fuit mihi moraliter liberum ea producere, & sic ea ponere sub dominium Dei, possum perfectissimè illi satisfacere ex iustitiâ per talia opera, si aliunde habeant æqualitatem.

Obiicitur Secundò: Deus non potest abdicare se dominio.

Dices Secundò, Non potest Deus abdicare à se dominium in aliquam rem, vt omnes fatentur; ergo non potest creatura satisfacere Deo ex propriis, & quæ non sunt sub dominio Dei. Ex paulò antè dictis constat, quidquid sit an Deus id possit facere; non tamen requiri ad rigorem iustitiæ, vt creditor se possit abdicare dominio in rem ipsam, dum existit: sufficit enim, si se obliget ad eam non petendam, & ad non cogendum debitorem, vt eam offerendo seu producendo, illam ponat sub suum dominium.

Solutio. Ad rigorem iustitiæ non requiritur, vt creditor se abdicet dominio rei.

Obiectio Tertia.

Replicabis, & sit obiectio tertia, Deus non potest se ex iustitiâ obligare ad non petenda à nobis opera; ergo non possumus nos habere proprium, quo Deum obligemus ex iustitiâ ad dandam nobis gloriam. Suprà ostendi, benè cadere in Deum obligationem ex iustitiâ dandi gloriam, quod eodem modo hîc dictum puta circa obligationem ex iustitiâ non petendi à nobis opera nostra. Iam nunc addo, dummodò Deus se obliget ad non petenda ea opera, siue ea obligatio sit ex iustitiâ, siue ex aliquâ aliâ virtute, sufficere id ad hoc, vt ita sint nostra ea opera, ac si haberemus ius rigorosum in illa, & vt possimus ea liberè Deo offerẽdo tam benè illi satisfacere, ac si nullo modo essent sub dominio Dei. quod manifestè constabit rem prudenter consideranti, & perpendenti rationem, cur possit requiri ad iustitiæ satisfactionem, vel meritum, vt creditor non haberet ius in ea opera, sed debitor illa ipsa offerens: non enim alia est ratio, quàm vt oblatio illius operis vel pretij, &c. sit grata & æstimabilis moraliter à creditore, ita vt censeatur moraliter factus ditior, ac de nouo aliquid acquisiuisse. Item vt ex parte offerentis relucescat liberalitas, dum facit aliquid ad quod non tenebatur, & dat quod apud se licitè moraliter retinere poterat: atqui eo ipso quòd Deus se obligauerit ex fidelitate ad non petenda ea opera, tam est pretio æstimabile ea ponere in manu ipsius, & tam de nouo censetur Deus acquirere aliquid, quàm si se obligasset ex iustitiâ ad non petenda ea opera: nam suppositâ obligatione fidelitatis, tam Deus non potest, nec quidem diuinitus, ea opera habere, ac si ex iustitiâ amisisset dominium in illa: non enim potest ea habere, nisi sit infidelis; sicut si ex iustitiâ ea abdicasset à se, non posset illa habere, nisi esset iniustus: atqui tam non potest esse infidelis, quàm iniustus: ergo tam in vno casu est simpliciter incapax habendi ea opera, quàm in alio: ergo tam in vno casu est æstimabile reddere illi ea opera, quàm in alio; quia tam in vno, quàm in alio erat incapax habendi ea opera: neque enim augetur æstimabilitas rei acquisitæ ex eo, quòd repugnãtia eam habendi proueniat ex hoc aut illo capite, dummodò æqualis sit in vno & in altero casu. quod in humanis euidentissimum est. Pone enim me ex voto ac iuramento ita obligatum ad non repetendum à Petro meum pallium, vt nec quidem diuinitus possim petere ob eam obligationem solam, numquid, si Petrus mihi daret tale pallium, tam deberem illud æstimare, quàm si dedisset mihi aliud æquiualens, in quod nec titulum iustitiæ haberem? Certè tam me ditat Petrus, & tantum dat ex se in vno casu quàm in altero, quia simpliciter tam poterat retinere hoc pallium, quàm illud aliud æquiualens: ergo 31

Resolutio.

Sufficit vt Deus obliget se, ad non petenda ea, quorum dominium habere dicimur.

30

Sine dominio nostro in opera nostra, non forent hæc æstimabilia.

Amplius id declaratur.

omnino

omnino est impertinens ad donationis æstimationem, quòd fuerit creditor ex iustitiâ aut ex solâ fidelitate obligatus, non repetere id quod ei à debitore offertur.

Quarta obiectio, difficilior ex operibus præceptis. Grauiùs vltimò obiicies, ex dictis optimè probari per opera quæ non sunt nobis præcepta, quia in illis videtur Deus cessisse iuri suo, posse nos mereri ex iustitiâ gloriam; at per opera quæ sunt præcepta, quia in illis non cessit Deus iuri suo, imò illa exigit, non videtur habere locum hæc doctrina: nam talia opera non sunt sub dominio nostro, nisi prout est in fure non restituere pallium, quod ab eo exigit verus eius dominus. quo casu nullus dicet, illum posse ex iustitiâ emere aut obtinere à domino pallij tantumdem, quantum valet pallium; ergo nec nos per exhibitionem operum sub præcepto poterimus aliud à domino ex iustitiâ promereri.

Posset aliquis dicere, præcipi solùm actum externum. Fortè aliquis diceret, vix vmquam fieri à nobis aliquod tale opus, quod vt meritorium sit sub præcepto: nam licet multa & diuersa opera externa sint nobis præcepta, omnia tamen illa independentia sunt ab actu meritorio interno: possunt enim ob indifferentem finem, imò ob venialiter malum, fieri, si affirmatiuum sit præceptum: nam in negatiuis, quæ per puram omissionem non meritoriam impleri possunt, nulla est difficultas. Solùm in actu charitatis aut contritionis morte instante, aut etiam in attritione, quando quis tenetur confiteri, videtur esse dubium, quia illi actus etiam vt meritorij sunt imperati.

Solutio.
32 Nihilominùs tamen etiam in illis habere locum potest solutio data: præceptum enim de actu amoris Dei non habet instans, in quo obliget determinatè; ideóque semper fit liberè. eodem ferè modo de cõfessione. Quoad contritionem instante morte, diceret quis, si homo sit in gratiâ, non obligari ad illam, si sit in peccato, tunc per eam non mereri ex iustitiâ gloriam, imò neque de condigno; vnde non sequitur per actum internum formaliter imperatum, aliquem posse mereri ex iustitiâ.

Homo peccator per contritionem præceptam in horâ mortis non meretur ex iustitia gloriam, neque de condigno.

Vrgetur obiectio. Vrgebis adhuc, Quidquid sit de facto, negari non potest, quin homo possit mereri de condigno per actum etiam imperatum; si Deus in hoc instanti imperaret actum alicui iusto, sine dubio mereretur de condigno gloriam, non minùs, quam si sine præcepto fecisset: ergo.

Resolutio. Responderi tamen adhuc posset, in eo casu futurum meritum condignum in tali opere, ad modum quo Vasquez agnoscit in omnibus operibus; non tamen ex iustitiâ, quale nos ponimus in aliis operibus, quæ nobis sunt libera, & consequenter sub dominio nostro: deesset enim in eo casu conditio necessaria ad meritum ex iustitiâ, quæ in aliis est. Hæc est admodum probabilis solutio eius vltimæ obiectionis.

P. Vasquez idem in aliâ materiâ sensit.

Solutio Secunda. Secundò tamen respondeo, posse aliquem ex promissione se obligare ad dandum alteri aliquid ex iustitiâ, etiamsi pro illâ re nihil accipiat; multò meliùs poterit id facere, requirendo ab altero rem aliquam, alioquin condignam ex se eius præmij, siue habuerit ius in illam, siue non. v. g. dominus habet ius in omnes labores serui, quia tamen potest se iustitiâ obligare ad ei aliquid donandum, à fortiori potest dicere, *Mando tibi id, in quod alioquin habeo ius; quod si feceris, ego propter tuam obedientiam me ex iustitiâ obligo, vt tibi tantumdem mercedis dem quam posses, & esses dignus, casu quo non esses meus seruus;*

Promittens potest se obligare ex iustitiâ.

Potest dominus seruo ex iustitiâ se obligare.

33

certè non est excogitabilis in hoc repugnantia. Cùm ergo manifestè ostenderimus supra, Deum posse ex suâ promissione se ex iustitiâ facere debitorem, cur non poterit simul petendo ea opera, quæ ex se (vt aliunde supponimus) sunt condigna ei mercedi, ad quam Deus obligat se? licet quia alioquin debita, non teneretur pro eis quidquam promittere; factâ tamen promissione iam reddet ex iustitiâ solutionem. Ratio à priori est, quia, licet tunc non cedat titulo superioris in ordine ad imperanda ea opera, & ideò imponat præceptum de illis; in ordine tamen ad non recompensanda cedit titulo dominij, & vult tantumdem pro illis dare, ac si non fuissent illi debita. Ad instantiam suprà allatam de fure restituente pallium, respondeo Primò, dominium tunc non cessisse titulo dominij; Secundò, ibi non esse actionem ex se condignam mercedis; Tertiò respondeo, potuisse antecedenter dominum pallij se obligasse ex iustitiâ, casu quo ille redderet pallium, dare ei rem æquiualentem.

Dantur opera condigna in homine mercedis æternæ.

Ratio à priori.

Deus, vt aliàs cedit titulo exigendi, ita hic cedit solùm titulo non compensandi.

Hinc colliges, quid dicendum sit ad obiectionem, quæ desumi potest ex eo quòd gratia, quæ est maxima pars valoris nostrorum operum, donata nobis sit à Deo, vnde videtur sequi, per illam non posse nos obligare Deum ex iustitiâ. Ex dictis enim respondendum est Primò, sicut, quòd opera fuerint sub dominio ipsius, non impediuit, quo minùs per ea mereremur, ita nec impedit in gratiâ. Secundò, eam gratiam donatam nobis non cum onere merendi cum illa, sed absolutè: quæ liberalitas, quia non inuoluitur in ipso quasi actuali contractu, non obest rigori iustitiæ. Sic si donat mihi Petrus in meos vsus pecuniam, possum ego per eam emere posteà ab illo ex rigore iustitiæ aliquid æquiualens, vt omnes concedunt.

Gratia non impedit quò minùs homo Deum obliget ex iustitiâ.

34

Notabile circa has conditiones. Denique circa has conditiones aduerto, vel illas non impedire rigorem iustitiæ, vel certè etiam impedituras proprium meritum: nam sicut dicunt aduersarij, non potest seruus obligare dominum operibus ipsi domino debitis, vt ei ex iustitiâ soluat pecuniam; ita dico ego, nec potest obligare vt per modum mercedis ei quidquam rependat: merces autem idem est quod præmium, vnde in Scripturâ & Conciliis gloria passim vocatur *merces*. Item sicut non possum à mercatore, reddendo illi pecuniam suam, ex iustitiâ tantumdem petere de aliis rebus; ita nec per modum mercedis aut præmij sum dignus vt det mihi tantum, quantum valet pecunia illa. Ratio à priori est, quia, sicut nemo ex suis videtur obligari posse ex iustitiâ erga alterum; ita nemo sua propria in altero remunerat, licet aliena remuneret propriis; ergo non est maior difficultas, si res attentè consideretur, ex hoc capite, quoad punctum iustitiæ, quàm quoad punctum rigorosi meriti & mercedis propriæ: quod tamen debemus omnes in nostris operibus propriè admittere.

Ratio à priori ex paritate.

SECTIO V.

Quid de aliis conditionibus.

Conditio Quinta, vt detur passum & repassum. CONDITIO quinta est, vt detur passum & repassum, scilicet, vt sit datum & acceptum: atqui Deus non patitur dando nobis gloriam, nec quidquam accipit accipiendo nostra opera bona, & è contrario per peccata nihil repatitur, vt possit ei fieri satisfactio ex iustitiâ: ideò enim Iobi cap. 35. dixit Eliu, *Si iustè egeris,*

 quid

35 *quid donabis ei, aut quid de manu tuâ accipiet?* & cap. 22. Eliphaz: *Quid prodest Deo si iustus fueris? aut quid ei confers, si immaculata fuerit via tua?* Psalm. 15. *Dixi Domino; Deus meus es tu, quoniam bonorum meorum non eges*: ergo Deus non est capax iustitiæ.

Mens Patris Valentiæ. Respondet benè P. Valentia hac qu. 11. licet Deus non accipiat obsequia nostra ad vsum suum aliquem, qui referatur ad conseruationem vel accessionem perfectionis intrinsecæ; tamen opera nostra esse vtilia ad gloriam & cultum Dei, quem ipse Deus intendit, vnde in Scripturâ passim legitur, dandam Deo esse gloriam & honorem, & homines magnificare Deum. Vnde benè addit Valentia ex D. Paulo 2. ad Timoth. 2. *Si quis se emundauerit ab istis, erit vas in honorem sanctificatum, & vtile Domino, ad omne opus bonum paratum.* Ergo Paulus nostra opera bona vtilia dicit esse Deo: & certè in humanis per obsequia, quæ etiam solùm cedunt in laudem extrinsecam alterius, potest quis illum alterum obligare ex iustitiâ.

Opera nostra sunt Deo extrinsecè bona.

Benè agens lætificat Deũ. Addo ego, cùm Deus lætetur ex bonis nostris operibus, vt Scriptura passim indicat; sanè dum ego do bona opera, do illi materiam lætitiæ & gaudij, quod sine dubio æstimabile est in ordine ad iustitiam: inde enim frequenter in humanis fiunt rigorosissimi contractus ex iustitiâ.

Quòd verò è contrario per peccatum, licet non auferamus ei perfectionem aliquam intrinsecam; tamen verè & propriè honorem extrinsecum auferamus, & illa negemus ei ad quæ habet ius rigorosum, aliunde suppono: ergo ex hoc capite, peccatum potest esse materia sufficiens, vt pro eo fiat satisfactio ex rigore iustitiæ.

Peccatum est sufficiens materia satisfactionis.

36 Denique quod dicitur Deum non se priuare dominio gloriæ, dum eam producit, multò minùs vrget: nam si gloria mihi donata est mihi tam vtilis, Deo in eam retinente dominium, quàm si illud non retineret; certè illud per accidens est ad rationem iustitiæ. Da me acquirente vtilitatem & dominium in merces (iam enim dixi suprà, duos posse esse dominos in solidum) mercatorem simul retinere alterum quoddam in eas dominium; numquid propterea ea datio mercium pro pecuniâ deficeret à ratione veræ & rigorosæ iustitiæ; similiter in creatis, actio quâ rex v.g. me laudat, sine dubio quando exercetur, est sub dominio regis, nec propriè abdicare potest suum in illam dominium; & tamen certum est per illam laudem posse ex iustitiâ mihi soluere aliquid ei æquiualens: eo enim ipso quòd in meum honorem cedat actio illa, licet maneat sub dominio regis, & respectu mei tam pretio æstimabilis, ac si non mansisset sub dominio; ergo est materia sufficiens ad soluendum ex iustitiâ pro pretio à me exhibito, ergo rectè potest ex vi huius conditionis reperiri in Deo, præmiante nostra bona opera, rigorosa iustitia.

Gloria tam nobis est vtilis, ac si soli eius domini essemus. *Nota rem explicantia exempla.*

Sexta conditio, vt Deus ratione operum hominis proprioruum sit eis fiat debitor. De sextâ conditione, scilicet an Deus possit fieri nobis debitor, satis suprà dixi. Nunc aduerto à P. Valentiâ suprà contendi, etiam nullâ interueniẽte obligatione, posse reperiri rigorosam iustitiam, casu quo duo v.g. nullo intercedente pacto aut promissione, ita permutarent duas res æquales, vt, si alteruter voluntate mutatâ, postquam rem alterius accepit, nollet æqualem dare, deberet alter rem acceptam ei donare, neque ab eo exigere pro illâ vllam aliam æqualem. In hoc casu si res vltro citróque commutarentur, esset actus iustitiæ; ergo non pendet iustitia ab obligatione. Ego abstraho ab hac probatione, quia fortè aliquis non vellet eam vocare permutationem ex iustitiâ, sed ex liberalitate potiùs, & difficulter ostenditur non esse ibi aliquam obligationem. sufficiant ergo quæ nos circa hanc conditionem diximus suprà. 37

Vide de hac suprà.

Obiectio. Vltimò in hoc puncto dicere posset aliquis, Aristotelem & antiquiores non assignasse aliam materiam iustitiæ, quàm circa pecunias, & rem æstimabilem pecuniâ: atqui respectu Dei talis materia esse non potest: ergo nec poterit esse iustitia. P. Hurtadus suprà §. 82. videtur tribuere Patri Vasquez eam opinionem, vt solæ pecuniæ sint materia iustitiæ. Hîc tamen expresè disp. 85. in 1. p. num. 18. posuit etiam honorem & vitam, seu salutem, tanquam materiam iustitiæ. Quidquid verò de eius mente sit, optimè P. Hurtadus ibi docet, omnem creaturam eo ipso quòd potest esse materia dominij (Deus enim omnium omnino creaturarum dominus est) eo etiam ipso esse materiam iustitiæ: quia vbi reperitur dominium, reperiri etiam potest vsus illius; vbi vsus illius, potest esse aliquid contra & pro eo vsu, ergo & iustitia ac iniustitia: potest item esse eius dominij translatio, cessio: donatio, &c. ergo ex hoc capite non est cur negetur Deo propria & rigorosa iustitia commutatiuâ. Adde, honorem Dei sine dubio esse materiam iustitiæ, vt restitui & conseruari iustè, auferri iniustè possit. de quo statim.

Materia dominij non sola pecunia, sed omnis omninò creatura.

SECTIO VI.

De iniustitiâ in Deum, & satisfactione pro illâ.

DIXIMVS de iustitiâ Dei erga nos, & nostri erga Deum; quia verò contrariorum eadem est disciplina, & ad vnam speciem iustitiæ, quæ est satisfactio, necessariò debuit præcedere iniustitia aliqua, operæ pretium erit disputare vtrùm possimus in Deum propriè esse iniusti: nam licet hæc difficultas ad materiam de peccatis videatur pertinere, poterit hîc à tractante de vitiis perlegi, & ob connexionem cum præcedentibus faciliùs intelligi. 38

SVBSECTIO I.

Sententia negans veram in Deum iniustitiam proponitur & refellitur.

PATER Vasquez 1. tom. in 1. p. disp. 85. num. 24. & tom. 2. in 1. 2. disp. 223. cap. 2. & 3. part. disp. 7. docet, nostra peccata non esse vllo modo iniustitiam contra Deum. Cuius doctrinæ, quam alij nonnulli recentiores defendunt, duo sunt fundamenta: vnum, quia per peccatum non patitur damnum vllum, ergo nec iniustitiam.

Vasquez negat iniustitiam propriam contra Deum. *Primum argumentum.*

Hoc fundamentum leue admodum est: Primò, quia Deus potest pati in honore extrinseco damnum, eodem planè modo quo homines; at inter homines illud damnum est sufficientissimum pro iniustitiâ, etiam in sententiâ Vasquez; ergo & in Deo. Probo maiorem, quæ sola eget probatione. Nam si ego dicam de Deo, esse iniustum, mendacem, idque persuadeam aliis; non aliter patitur damnum, quàm si idem ipsum dicam de honestissimo & sanctissimo viro: imò, quò

Soluitur. Deus quipatiatur damnum. *Si detraho famæ Dei, verè illi abstraho bonum extrinsecum.*

quò maioris momenti est honor Dei præ honore creaturæ, eò maius ibi est damnum; vtrobique autem extrinsecum. Nec potest recurri ad tristitiam & dolorem, quem homo ille diffamatus capit, quique in Deo non habet locum. Nam esto ille homo nihil penitus eà de re intelligat, est eodem modo iniustitia: vnde etiam detrahere mortuis, qui tamen nihil sentiunt detractiones, iniustitia est, & tenetur homo ad restitutionem, ergo saltem ex hoc capite ea peccata blasphemiæ possunt esse, & verè sunt propria iniustitia contra Deum.

39 Secundò, quia, si Deus habet verum dominium in meos actus (vt & ipse Vasquez fatetur) potest haud dubie velle eis vti pro libitu: quid ergo si ille dicat mihi tamquam dominus, Impero tibi actum amoris, ego tamen nolim producere? In eo sanè casu, nego Deo rem cuius est dominus; haud aliter quàm seruus, nolens domino imperanti laborem obedire, peccat contra iustitiam, negando domino ea in quæ dominus verum habet dominium: ergo possunt nostra peccata esse vera iniustitia contra Deum. Iam illud videbatur hîc discutiendum, vtrùm etiam, quando Deus non petit actiones vt dominus, sed vt legislator, vera iniustitia in eum committatur. sed de hoc paulò pòst fusiùs. hoc nobis sufficiat ostendisse, in genere posse esse iniustitiam in Deum.

Secundum argumentum negatiuum:

Argui Secundò potest pro eâ Patris Vasquez sententiâ. Nam Deo inuito nihil potest fieri; ergo nulla ei fit iniustitia. Confirmatur: si Deus voluisset suam iniuriam impedire, facillimè potuisset; ergo eò quòd nolit eam impedire, videtur esse inuitus.

soluitur per instantiam.

Respondeo hoc argumentum non videri dignum Catholico: posset enim argui eodem modo ad probandum non esse nos Deo inobedientes, quia facilè potuisset efficere ne res mandata negligeretur. Certè cùm omnes debeamus dicere (id passim Scripturâ attestante) nos resistere Deo dum peccamus, & contra eius voluntatem facere; negare nemo poterit eum sufficientissimè esse inuitum, vt dicamur re alienâ vti inuito domino, & consequenter vt contra eum propriam iniustitiam committamus.

40

Secundò absoluitò.

Eò quòd Deus non impediat peccata, non sequitur ea non esse iniustitiam contra ipsum.

Hurtado non placet instantia.

Ad argumentum dico, ipsum non concurrere nisi permissiuè ad peccata, permissionem autem non facere voluntariam eam actionem. Ratio est, quia potest quis habere iustissima motiua, vt non impediat actionem, quæ tamen ei displicet, & opponitur ipsius dominio. Imò addo, inter homines posse contingere, vt quis etiam velit inefficaciter sibi eam iniuriam fieri vt possit eum punire: v. g. potest iudex desiderare vt Petrus furetur, vt sic eum curet suspendi. P. Hurtadus suprà à §. 94. non admittit hanc instantiam: ait enim eo ipso quòd Superior optat ne subditus obediat, iam subditum re ipsâ liberari ab obligatione. & idem de domino rei docet: nam si dominus reuerà vult rem suam detrectari seu accipi, non facit contra iustitiam qui eam accipit. Ego tamen omnino certum iudico etiam in eo casu interuenire veram iniustitiam.

Refutatur.

Er quidem ipse Hurtadus implicitè id antea docuerat: dixit enim §. 49. posse optimè cohærere duas has volitiones in donante pallium, Ego tibi Petro do dominium pallij, ita vt nemo eo licitè possit vti te inuito; nihilominus volo pallium mihi retinere te inuito; quo casu ego donans peccarem contra dominium Petri.

Qui donat pallium, potest illud iniustè retinere.

Ecce in eo casu, ego ipse qui & sum dominus pallij, & simul respectum ei ipsius sum quodam modo Superior, mihi ipsi imponens obligationem non accipiendi pallium; habeo duas volitiones, vnam quâ volo vt non possim accipere licitè, aliam quâ volo accipere iniustè & illicitè; ergo eodem modo ego potero respectu Petri non dare illi licentiam vt pallium accipiat, & simul optare vt accipiat iniustè & peccando.

41

Voluntas transferendi dominium, non est voluntas de non accipiendo à donatario rem illam.

Ratio à priori est, quia, licet voluntas transferens dominium, aut illud retinens, habeat pro obiecto ipsam non acceptionem pallij; quo non videtur dare locum alij volitioni quâ velim accipere, ex quo capite Hurtadus negat duas eas voluntates posse cohærere: licet, inquam, id ita sit, ea tamen volitio non habet pro obiecto non acceptionem pallij vtcumque; sed hoc modo, Volo vt alius non accipiat tibi pallium te inuito, nisi eo ipso peccet. & hoc idem etiam respectu mei dico, dum alteri dono rem, quia etiam tunc volo, vt nec ego ipse accipiam à Petro inuito pallium, nisi faciendo ei iniuriam, vel, vt dicit Hurtadus, nisi peccando: id enim pro præsenti puncto est accidentarium. At quis non videat cum hac volitione, *Nolo vt accipias pallium nisi peccando*, stare optimè volitionem alteram; quâ dicam, *Opto tamen vt peccando accipias?* per hoc enim non facio illi potestatem moralem ad accipiendum, sicut qui suadet alteri furtum, non propterea suadet illi vt licitè faciat.

Cum voluntate vouentis stat voluntas non adimplendi.

Idem est in eo qui vouet, & se obligat ad orandum v.g. potest enim habere simul voluntatem non orandi & peccandi; ergo Superior potest etiam dicere, Interdico tibi egressum è domo; opto tamen tamquam priuata persona, vt exeas peccando, ad hoc vt in te ius habeam ob quod te puniam. Constet ergo ex hoc capite, etiamsi per impossibile Deus desideraret vt quis transgrederetur legem, adhuc fore tunc eam transgressionem contra ipsum Deum, seu contra alteram voluntatem præcipuam & obligantem. quod idem dico de iustitia: ergo à fortiori Deus erit sufficienter inuitus, qui iuxta dicta non optat, sed potiùs omni modo dissuadet peccata, esto eâ permittat. quod longè aliud est, vt facilè suaderi potest multis instantiis.

41

Tertium argumentum negatiuum, eò quòd non teneamur statim de peccato restituere.

Tertium argumentum contra eam iniustitiam est, quia si peccata essent contra iustitiam, teneremur statim pro illis satisfacere. quod falsum est. Sequela patet: namque iustitia obligat quamprimùm ad resarciendum damnum. Nec sufficit dicere, nos ideò non teneri, quia parum Deus amisit per nostrum peccatum, vel quia ipse potest facillimè recuperare suum honorem; quod si non faciat, iam eo ipso videtur cedere suo iuri in nostram satisfactionem. hæc, inquam, dici non possunt: non primū, quia, sicut, esto Deus parum amiserit per peccatum, verè tamen illum offendimus contra iustitiam illud auferendo, ita etiam licet parum recipiat, tenebimur illud dare. Secundum item dici non potest; nam sicut non impediendo peccatum, non cessit iuri suo ne offenderetur, esto facillimè potuerit efficere ne offensa fieret; ita non cedit iuri suo non restituendo sibi honorem, licet facilè possit, quia vult id à nobis fieri liberè, habétque infinitos titulos ne nos cogat.

Respondetur cum Hurtado.

Huic argumento respondi in materia de incarnatione, quod valde benè deductum iam inuenio apud P. Hurtadum §. 109. aliquando contingere vt aliqua actio sit contra iustitiam alterius, & tamen re ipsâ nullum damnum illi inferat. Sic qui virum honestum

Dupliciter lædi potest ius alterius,

in ord ne ad restitutionem obligationem. Quando obligamur statim restituere & quando non. nestum vocat infamem, peccat contra iustitiam; & tamen fieri potest vt nullum ei inferat damnum, si nullus credidit dicenti: sic qui vtitur vnâ die contra voluntatem domini adamante, facit contra iustitiam, & tamen non damnum. In hoc ergo & similibus casibus, dicimus non teneri hominem statim ad restitutionem, quia nullum relinquit damnum, quod eam vrgeat satisfactionem; secùs est si damnum intulisset, quia v. g. vocauit infamem, & alij crediderunt, & in illâ opinione adhuc perseuerant, vel qui
43 apud se retinet adhuc rem alienam, &c. in his & similibus casibus homo tenetur statim satisfacere restituendo honorem. Quod ego sic vlteriùs declaraui: si ego alterum diffamaui, ij verò qui crediderunt iam dormiunt, & nihil de eâ infamiâ cogitant; non teneor illos excitare à somno, vt honorem alteri statim restituam, quia pro eo tempore somni non patitur bonum nomen illius infamati; verùm cùm primùm illi sunt in statu in quo reuocare possunt malam opinionem de altero, ego teneor illam impedire. Hinc ad Deum dico, si per meum peccatum læsi honorem illius apud alios, quia suasi iniustum illum esse, teneor statim illam opinionem auferre, contrarium persuadendo. At in aliis casibus vbi Deo nullum relictum est damnum præter præcedentem vsum rei contra voluntatem domini, vt contingit in omnibus ferè peccatis, dicimus neminem teneri ad satisfactionem statim, quia nullum existit damnum actu quod petat eam accelerationem.

Quando tenemur pro peccato statim Deo satisfacere, & quando non.

SVBSECTIO II.

Vera sententia.

Datur vera in Deum iniustitia.

DICENDVM ergo in hac quæstione est PRIMÒ, posse peccari in Deum contra iustitiam. Hæc est communissima, & ex dictis suprà probatur facilè: nam Deus est dominus creaturarum, ergo habet ius, vt non vtamur eis ipso inuito: atqui contrarium sæpè facimus, & experientiâ constat, ergo. Deinde possumus illi auferre honorem extrinsecum, ergo.

Omnia peccata id habent. Hurtadus in hoc reiicitur.

SECVNDÒ DICENDVM est, omnia peccata esse, per se loquendo, contra iustitiam. In hac dissentio à P. Hurtado suprà à §. 120. qui licet censeat, quandocumque Deo auferimus honorem, aut casu quo Deus à nobis titulo dominij peteret nostra opera, fore peccatum contra iu-
44 stitiam: putat tamen si Deus solo titulo legislatoris ea opera petat, nec sint blasphemia in Deum, non esse contra iustitiam, quia tunc non facimus contra Deum vt dominus est. Additque, quando non constat nobis eo titulo dominij opera petita esse à Deo, non debere nos iudicare ea esse contra iustitiam: nam vbi commodè possumus, soliciti esse debemus vt minuamus grauitatem peccantium. Secundò id probat, quia, qui se accommodat opinioni probabili, qualis est contraria negans peccatis rationem iniustitiæ, non contrahit eam malitiam quam probabiliter negauit, ergo neque iniustitiam; ergo non omnia peccata sunt de facto iniustitia in Deum. Hæc ibi Hurtadus. quæ probabilia valdè sunt, & quoad secundum punctum de excusatione ob conscientiam probabilem omnino vera: at in hoc non agimus de his quæ ex eo accuratè peccatis conueniunt, sed de his quæ per se habent.

Conclusio nostra probatur.

Probo ergo meam conclusionem & communem. Primò, quia, cùm Deus verè sit dominus omnium nostrarum actionum, eo ipso quòd illas à nobis petat, censetur petere titulo dominij: sicut enim dominus mittens mancipium ad laborandum in vineam, esto non ei expressè dicat, Id tibi mando titulo dominij: absolutè cēsetur vt dominus id imperare, ideóque si seruus negligat, iniustus est in dominum. ita idem de Deo dicendum est. Fortè respondebis disparitatem in eo esse, quòd dominus creatus non habet alium titulum nisi dominij, ob quem imperet eas actiones. Quid ergo mirum si sine expressione vllâ aliâ talis titulus intelligatur? at cùm in Deo sit titulus, etiam legislatoris, potest optimè intelligi ob hunc solum imperare opera nostra. Sed contrà Primò, quia, esto dominus ille esset prætor ciuitatis, & haberet ex hoc capite iurisdictionē, eodem modo mancipium censeretur operari, contra iustitiam. Contrà Secundò, quia, cùm Deus habeat eos duos titulos æquè principales, quo fundamēto, si non specificatur vnus præ alio, poterit asserere P. Hurtadus solùm intelligi titulum iurisdictionis, non verò titulum dominij potiùs, quàm è contrariò? Certè omnino gratis id dicitur, & meliùs discurritur, si dicatur vterque inclusus. ad quod videtur allusisse Propheta, dum de eo dicit, *Dominus & legifer noster:* vtroque enim titulo nos ei tenemur obedire. 45

Responsio.

Reiicitur.

Deus vtroque titulo petit à nobis opera.

Secundò probo conclusionem, quia homo non habet aliud ius in creaturas, & in actiones suas, quàm quod ei à Deo conceditur: eo enim ipso quòd totus sit Dei, sicut mancipium est domini, omnia etiam eius opera sunt Dei, sicut & opera mancipij sunt domini: atqui Deus non censetur vllo modo dedisse ei dominium in eas creaturas & actiones, quas ipsi homini prohibuit, vt quid non? cùm enim Deus optauerit, seriò & absolutè hominem eiusmodi actiones non exercere, voluéritque eum ab illis deterrere variis modis; non erat vllo modo opportunum, & diuinæ sapientiæ congruum, minuere ei homini titulos ad fugiendas eas actiones, dicerétque illi, Volo simpliciter vt eas non facias; titulo tamen dominij facio eas tibi licitas. Et sanè esto talis voluntas simpliciter non repugnet, non possumus nos dicere, eam de facto fuisse; ad hoc autem vt homo possit vti pro libitu re alioquin non suâ, necessum est vt accipiat positiuè dominium in illam, alioquin per se intelligitur peccare contra iustitiam, si eâ inuito domino vtatur, esto expressè non dixerit dominus, Nolo tanquam dominus vt eâ vtaris me inuito.

Secunda probatio conclusionis.

Homo non habet in creaturas aliud dominium, quàm quod ei à Deo donatur.

Tertiò, eadem conclusio suadetur: nam esto quòd Deus non esset noster dominus, sed essemus ab alio pendentes physicè, eo tamen ipso quòd simus sub iurisdictione illius, & habeat ne ab aliquo iniuriâ afficiatur, possumus peccare contra iustitiam eius præcepta transgrediendo, eumque iniuriâ afficiendo: atqui peccator dum Deo mandanti non obedit, talem iniuriam committit, &c. sicut in sententiâ Hurtadi & omnium benè sentientium, qui dat regi alapam, & dicit ei, Tu es infamis, peccat contra iustitiam, esto nullus credat dicenti, & consequenter, esto nullum aliud damnum extrinsecum inde regi sequatur: nam contemptus regis est contra ius, quod quilibet habet ne ab aliis vilipendatur, contemnatur, &c. ergo cùm peccator Deum sibi præsentem grauitérque imperantem contemnat, & quasi in contemptum faciat in eius præsentiâ id quod Deo grauissimum est, quasi 46

Tertia conclusionis probatio.

Esto nemo credat mihi diffamanti Deum, pecco contra iustitiam.

cum

Peccator colaphizat Deum. eum colaphizet, vt benè de negatione Petri dixit Drogo Hostiensis Sermone de passione Domini (quod ad omnia peccata commune est;) non video quid ei peccato desit, vt vera & propria sit iniuria Dei. Et miror, quòd, cùm Pater Hurtadus ad probandum peccatum habere infinitam rationem offensæ, valdè exaggeret hanc rationem iniuriæ, non velit eam esse propriè iniuriam, sed impropriè. *Hurtadus reiicitur.* Certè si impropriè solùm dicitur iniuria, facilè ceteri dicent impropriè eam esse infinitam; quia nec propriè afficiet Deum, nec habebit propriè ea quibus inter homines crescit iniuria ex vilitate personæ iniuriantis, & grauitate personæ iniuriâ affectæ. Non dico veram esse eam infinitatem, sed eam longè difficiliùs posse persuaderi negatâ verâ ratione iniuriæ, quàm si admittatur; admissâ autem

47 verâ ratione iniuriæ, clarè apparet, eam esse contra iustitiam, vt in exemplis positis, quando homini datur colaphus, contemnitur, &c. quas actiones iniuriosas omnes supponunt esse contra iustitiam, & ad satisfactionem obligare. Constet ergo longè probabilius esse non solùm aliqua peccata esse contra iustitiam, sed omnia vniuersaliter, & sine vlla exceptione plus minúsve, iuxta eorum grauitatem.

SVBSECTIO III.

Vtrùm ex peccato sit in Deo nouum aliquod ius in nostra opera, & quomodo teneamur illi satisfacere.

EX dictis de ratione iniustitiæ in omni peccato repertæ oritur hæc difficultas, quæ varia in se complectitur, debéntque distinctè tractari.

Prima conclusio. Non potest Deus aliqua à nobis petere, nisi præcesserit in nobis peccatum. DICO ergo PRIMÒ. Multa opera non poterat Deus à nobis petere vllo titulo ante peccatum, quæ tamen iam potest, v.g. dolorem de peccatis. Etenim hic dolor repugnabat ante peccata; ergo illum non poterat petere: id enim quod repugnans est, exigi non potest; supposito autem iam peccato, sine dubio Deus habet ius, quia iam est factus possibilis ille actus.

Limitatio eius doctrinæ. Aduerto tamen tunc Deum non solùm titulo peccati, sed ob alios titulos, domini, creatoris, benefactoris, &c. posse petere eum dolorem, quia hi tituli anteà ideò præcisè non sufficiebant, quia non erat possibilis talis actus; datâ autem eâ possibilitate iam illi tituli habent locum, quia Deus habet ius ad omnia opera nobis possibilia.. Vnde fit, vt, licet peccatum sit omnino condonatum, aut per æqualem satisfactionem abolitum, ideóque titulo illius non possit Deus eum dolorem petere, quia tamen, quantumuis peccatum sit remissum & sublatum, adhuc semper est capax doloris de se: semper enim homo potest dolere se peccasse, ideò etiam posset tunc Deus titulo domini & benefactoris petere illum dolorem.

48

Secunda conclusio. Ratione peccati habet Deus nouum ius ad satisfactionem. DICO SECVNDÒ. Deus ratione peccati quod ei abstulit honorem, habet nouum ius, vt exigat à nobis satisfactionem eius honoris, vt si persuasi aliis eum esse iniustum, eam illis auferam malam opinionem, persuadendo esse iustum.

Tertia conclusio, etiam ad pœnam. DICO TERTIÒ. Deus post peccatum habet ius nouum ad infligendam pœnam debitam peccato: esto enim vera sit sententia docens, Deum solo titulo dominij posse hominem in æternum torquere; certè peccato posito, iam nouum habet ius ad eam pœnam iuxta proportionem; in quâ illam promeretur peccatum. Nam si peccatum solùm promeretur vt quatuor, non potest Deus solo titulo peccati, aut in pœnam, infligere pœnam vt octo.

DICO QVARTÒ. Nos tenemur ex iustitiâ ad eam satisfactionem quam possumus. *Quarta conclusio. Tenemur ex iustitiâ ad satisfactionem, quam possumus.* Dico, *ad eam quam possumus*: video enim multos, qui malè sibi inde persuaserunt, non teneri ad satisfactionem, quia non possumus reddere æqualem. Quæ doctrina haud dubiè mala est: nam debitor tenetur restituere quantum potest, si totum non potest; alioquin qui mille debet, & non habet nisi decem, non teneretur reddere decem. quod est absurdum.

Obiectio. Dices Primò, Nostra opera nec ex parte tollerent debitum: non enim vel particula peccati auferetur per opera bona; ergo non tenemur ad eam satisfactionem. P. Hurtadus respondet §. 135. nos ideò teneri ad eam satisfactionem, *Hurtadi responsio.* quia, licet non tollatur per eam peccatum formaliter, tollitur dispositiuè, quatenus per eas actiones impetrare possumus à Deo auxilium, aut remissionem ipsam peccati. *Nostra.* Ego tamen iudico, esto illa opera non sint vllo modo dispositio ad eam remissionem, vt reuerà actiones naturales quantumuis bonæ non sunt dispositio 49 ad gratiam; nihilominùs nos ad ea teneri, quia, licet non tollant partem peccati in ordine ad odium; nam tam Deus odit peccatorem, quàm antè; nihilominùs illa opera extinguunt aliquod ius, quia Deus iam tam multa non potest petere quàm anteà. Secundò, quia, esto nec de iure quidquam extinguant, Deo tamen placent, & sunt in bonum illius: ratio autem dictat me teneri facere quod possum, esto totum soluere non valeam.

Iam ad conclusionis substantiam, quæ facilè inde suadetur: nam omnis iustitiæ violatio obligat ad restitutionem, vt per se est certum; ergo, cùm supposuerimus omne peccatum esse contra iustitiam, ex omni etimus obligati ad restitutionem.

Secunda obiectio. Dices Secundò, Peccatum illud, quod non relinquit damnum, non obligat ad restitutionem, quia restitutio non est nisi ad resarciendum damnum; ergo nos non tenebimur ex iustitiâ, licet Deus possit titulo iustitiæ vindicatiuæ exigere à nobis in satisfactionem pœnam, aut aliquid aliud. Ob hanc rationem Hurtadus §. 136. opinatur, exceptâ eâ restitutione honoris, si reuerà in aliis hominibus malam de Deo opinionem caussauimus, non teneri ad satisfactionem; non solùm quando (vt ipse putat) nulla committitur iniustitia contra Deum; sed etiam si committatur. Quod vlteriùs confirmari sic potest: nam si quis sine detrimento vllo vtatur re alienâ inuito domino, actio quidem est contra iustitiam: non tamen tenetur ad vllam restitutionem, quia non intulit nocumentum; ergo eodem modo in Deo dicendum erit. *Responsio nostra.* Respondeo, dubium valdè esse, an omne peccatum, quod est contra iustitiam, esto aliud non intulerit damnum, quàm vsum ipsius rei inuito domino, non obliget ad satisfactionem, vt similiter homo tantumdem refundat, quantum valuit 50 ille vsus. Et certè, si vtens inde fuerit ditior factus, haud dubiè tenetur: quidquid verò sit de aliis materiis, certè quando alterum contra iustitiam offendit per iniuriam, omnes omnino homines videntur supponere esse obligationem illum placandi, eique satisfaciendi: vt molestiam illam, quam ei intulit per actionem illam

iniustam, compenset. Hoc autem dico ego idem respectu Dei. quando autem obliget ea satisfactio, non est huius loci.

SVBSECTIO IV.

Quæ sit virtus satisfactiua Deo pro iniuria.

Hurtadus duas satisfactiones distinguit.

ILLVD nunc posset obiter hîc inquiri, quænam sit ea virtus, quæ ad prædictam satisfactionem inclinat P. Hurtadus à §. 138. duas satisfactiones distinguit in ordine ad peccata.

Prima.

Vnam pro eâ malâ famâ quam aliquando homo caussat suâ blasphemiâ contra Deum; & hanc virtutem dicit iustitiam, & posse esse ad æqualitatem; quia si ego duobus persuasi Deum esse iniustum, eo ipso quo illis duobus auferam eam opinionem, & contrariam persuadeam, iam Deo satisfeci, neque ex hoc capite teneor aliquid amplius facere. addit tamen hanc virtutem esse distinctam à pœnitentiâ, quia potest quis hoc modo restituere Deo honorem, & tamen adhuc non agere pœnitentiam de peccatis. Item, possunt esse multa peccata, in quibus non contrahatur ea iniustitia contra Deum, quia nullus credidit blasphemanti, vt suprà diximus: tunc autem locum habet pœnitentia, non verò ea ex iustitiâ restitutio, ergo.

51 *Secunda.*

Altera virtus satisfactiua ex iustitiâ est ea, quæ pro iniuriâ vt tali reddit Deo compensationem ad æqualitatem; hanc autem non admittit in creaturâ purâ, quia huic impossibilis est talis satisfactio; ad actionem autem impossibilem non datur virtus in subiecto: in Christo autem eam admittit, quia Christus potest exhibere eam æqualem satisfactionem.

Quomodo idem distinguat pœnitentiam à satisfactiuâ virtute.

Ideò addit, virtutem pœnitentiæ in creaturâ esse à iustitiâ distinctam, & habere pro obiecto facere Deo gratum propter honestatem, quæ reperitur in ea actione: fuséque ibi probat, non ideò sequi eam virtutem habere Deum pro obiecto formali: nam licet respiciat actionem quà placens Deo, non ideò tangit actus ipsos liberos Dei, sed vim placendi, quæ est in ipso obiecto: præterquam quòd esto tangeret actus liberos Dei, illi, quà tales, non sunt quid Deo intrinsecum in esse denominationis. Hanc virtutem, quam dicit primariò respicere obiectum quà Deo placens, ait etiam dolere de obiecto Deo displicente, & ratione huius secundi actus vocari pœnitentiam; supponit autem omnem virtutem primariò respicere actionem positiuam bonam, & inde secundariò fugere malum in carentiâ eius actionis, aut in actu contrario repertum. Vnde licet Christus non possit hanc virtutem habere quoad actus doloris, quia tamen præcipuos eius actus habere potest, scilicet velle Deo exhibere quod placet, & nolle efficere quod displicet; absolutè ponit in Christo hunc habitum pœnitentiæ, licet non denominetur in eo pœnitentiæ, quia hæc denominatio in eâ virtute desumitur ab eo secundo actu, qui Christo repugnat.

52 Difficultas hæc maiori ex parte ad tractatum de pœnitentiâ, & ad materiam de incarnatione spectat; dicam tamen breuiter meum sensum, tum circa rem ipsam, tum circa opinionem propositam.

Prima conclusio. Non satisfit infamato reddendo ei solam famam.

DICO ergo PRIMÒ. Non videtur verum, quando quis alterius bonam famam læsit per aliquod tempus, ei fieri satis ex rigore iustitiæ, si iterùm ea fama ei restituatur. Patet, quia homo habet ius in suam famam, non solùm pro tempore sequenti pro crastino v. g. die, sed etiam pro hodierno; ergo si ego effeci vt toto hodierno die ille fuerit infamis, non satisfacio ei sufficienter, efficiendo vt à crastino die iterùm habeat bonam famam, quia per hoc solùm efficio ne continuetur ea infamia, ad quod alioquin per se habet ille ius, independenter ab eo quòd illum pro hodiernâ die infamauissem; non autem efficio vllam compensationem pro hodierno damno. Declaro, reddere famam, est præcisè impedire ne ampliùs continuetur infamia: atqui id non est reparatio illati damni: sicut si ego aliquem tundam baculis, & posteà cessem; per eam cessationem non satisfacio dolori præcedenti; sed ille dolor adhuc manet petens satisfactionem: ergo ex hoc capite etiam in Deo requiritur aliqua satisfactio alia præter cessationem ab infamiâ.

Secunda conclusio. Quomodo homo æqualiter Deo pro damno satisfacere possit.

DICO tamen SECVNDÒ. Adhuc, eâ doctrinâ positâ, locum habet in humanis æqualis satisfactio respectu Dei pro eo damno: demus enim duos esse, quorum vnus ex se habet malum de Deo conceptum, alter bonum, ego abstuli apud hunc bonum cōceptum; si posteà illum restituo, & pro malo quem ad vnum diem in eo caussaui, alteri qui à se de Deo malum habebat, persuadeo bonum; iam æqualiter satisfeci: nam & in posterum impediui quem caussaueram malum, & loco damni pro vno die illati in altero caussaui bonum, ad quod non tenebar; ergo satisfeci ad æqualitatem.

Tertia conclusio.

DICO TERTIÒ. Esto creatura pura nequeat satisfacere de condigno pro peccato, videtur posse in eâ admitti virtus ea satisfactiua. quod probo ex eiusdem Hurtadi principiis: nam omnis virtus fertur in bonum positiuum, & secundariò in malum impeditiuum eius boni; vnde, vt vidimus, ponit in Christo pœnitentiam, licet non possit dolere de peccatis commissis, quia potest velle ea non committere, ex eodem motiuo quo nos de eis dolemus. 53

Quâ virtus satisfactiua possit esse in homine.

Hinc infero, ergo virtus quæ tollit peccata ex iustitiâ, primariò respicit bonum repertum in eo ipso motiuo, ob quod ea tollit; motiuum autem est æqualitas inter Deum & hominem, seu ius Dei integrum: atqui circa hoc potest creatura pura exercere primarium actum, quia ex eodem motiuo quo Christus vult satisfacere, seu tollere inæqualitatem, potest purus homo eam velle non ponere, seu non offendere Deum, vt seruet illæsum ius inter Deum & hominem: ergo ea virtus habet præcipuum actum in nobis, ergo potest in nobis esse, & talem dixi suo loco esse nostram virtutem pœnitentiæ.

Creatura circa æqualitatem iuris diuini potest exercere primarium eius virtutis actum.

Secundò, idem probo, quia, licet ea virtus, eò quòd in me sit impossibilis æqualis satisfactio, non me ad illam efficaciter inclinet; potest tamen ea virtus esse tum vt inclinet ad faciendum saltem quantum in me est, quia ad hoc etiam, vt vidimus suprà, & ipse Hurtadus admittit, obligat iustitia; tum vt exerceam actus eos conditionatos, & ex parte meâ efficaces, redderem si possem æqualem satisfactionem.

Quarta conclusio contra Hurtadum.

DICO QVARTÒ. Iuxta doctrinam P. Hurtadi, videtur nullam potuisse Christum ex iustitiâ satisfactionem exhibere, quàm pura creatura etiam non possit. Probatur. Tota iniustitia quæ in eâ doctrinâ committi potest contra Deum, est, si vel eius famam lædamus apud alios (pro quâ iam vidimus ex ipso ex integro à nobis posse satisfieri) vel si Deo titulo dominij 54

præcipienti

præcipienti aut prohibenti nostros actus resistamus, eos non efficiendo. in hoc autem casu, præterquam quòd ex sententiâ Hurtadi non manet vlla obligatio satisfaciendi, quia nullum est secutum damnum, certè si maneret, abundè ei fieret satis, efficiendo alium actum æquè bonum ac prior est, quémque non teneretur alioquin facere; ergo pro totâ læsione ex iustitiâ potest pura creatura ad æqualitatem satisfacere, sicut & Christus.

Obiectio. Dices Primò, eam Christi satisfactionem esse pro iniuriâ Dei latè sumptâ, quam non potest creatura pura extinguere. *Responsio.* Sed contrà, Quia ea iniuria non est in materiâ iustitiæ, in sententiâ P. Hurtadi, ergo non potest etiam eius satisfactio pertinere ad virtutem iustitiæ. Patet, quia vbi iustitia non est læsa, non potest habere locum reparatio ex iustitia, vt ex terminis videtur per se notum: pertinebit quidem ea æqualis satisfactio ad eam virtutem quæ læsa est formaliter per eam iniuriam latè acceptam; si similiter dicatur ea iniuria esse contra religionem, quia est contra reuerentiam debitam infinitæ maiestati, vt videtur insinuare Hurtadus, tunc satisfactio pertinebit ad religionem; si verò dicatur esse contra obedientiam, ad eam poterit reduci satisfactio.

Secunda obiectio. Dices Secundò, Esto ea iniuriâ non sit propriè contra iustitiam, tamen post eam commissam, Deus est verè offensus, & habet ius, ex quacumque virtute proueniat, ad petendam satisfactionem æqualem; ergo velle illud ius extinguere, potest ad iustitiam pertinere. *Responsio.* Respondeo, negando consequentiam. 55 *Si ius cui fit satis, non est ex rigorosâ iustitiâ, nec satisfactio erit ex eâ iustitiâ.* Nam si ius Dei quod habet in ea opera, non est ex iustitiâ, non potest voluntas ei satisfaciendi ad iustitiam pertinere: alioquin, quia Deus, vt iudex, habet ius vt obtemperemus, eo ipso quòd præcisè vt iudex imperet, pertinebit ad iustitiam, velle illi iuri obediendo satisfacere. quod est cõtra ipsum Hurtadum, & rationem: nam obedientia vt talis, præcisè non est actus iustitiæ.

Limitatio quarta conclusionis pro Hurtado. Nihilominùs tamen dico absolutè, posse eam sententiam Hurtadi defendi, & ad extinguendum peccatum de condigno locum habere satisfactionem infinitam. quod sic declaro.

Peccatum, licet non læserit iustitiam, attulit Deo titulum, qui sine iniuriâ violari nequit. Nam esto peccatum non læserit Dei iustitiam, tamen attulit Deo titulum ad infinitam satisfactionem; ergo ille titulus iam valet infinitè, & iam verè est Dei, ergo, vt Deus illum abdicet à se, & fiat quasi emptio ex iustitiâ, debet Deo dari satisfactio illi æqualis. Sicut si aliquis mihi donaret liberaliter librum, certè ea donatio non fuit ex iustitiâ; eâ tamen suppositâ, qui vellet à me cedi iuri in librum, posset ex iustitiâ contractum facere offerendo valorem æqualem libro; ergo potest Christus dicere Deo hoc modo: Domine, tuum ius, ratione peccati, esto non fuerit ob læsam iustitiam acquisitum, valet iam infinita opera, rogo te, ei cedas, dabo tibi valorem æquiualentem. Ecce hæc volitio pertinet ad iustitiam, quia emit rem æquali pretio; hoc autem est satisfacere ad æqualitatem; ergo esto peccatum nõn sit contra iustitiam, locum habere potest satisfactio ex iustitiâ, & quidem ea debebit esse infinita, vt

56 *Ratio à priori.* *Vt aliquid fit meum, non debuit necessariò per iustitiam acquiri.* condignè tollatur peccatum. Ratio à priori est: nam vt aliquid sit meum, & possit posteà à me emi valore condigno per contractum ad iustitiam pertinente, non est necessum vllo modo vt ex iustitiâ ego rem illam acquisiuerim, sufficit enim, si vel liberalitate alterius donantis, vel etiam iniuriæ in me illatæ occasione, illud ius in me resultauerit, esto iniuria non esset contra iustitiam; ergo post peccatum nostrum iam Deus ita est dominus iuris in opera & satisfactionem infinitam, aut quasi infinitam, vt, si condignè debeat illud ius emi, debeat dari valor æqualis, tunc autem ea emptio iuris erit pro toto rigore iustitiæ, si aliunde non repugnet, vt non repugnare in Christo insinuabo infra paucis, & fusiùs in tertiâ parte Deo dante.

Obseruatio necessaria. Hoc tamen aduerto, in eo minùs placere Hurtadum, quòd eam virtutem, quam in Christo ponit satisfactiuam de condigno seu ad æqualitatem, dicat non esse necessariò reflexam supra actus interiores, secùs autem libertatem ipsius Christi. *Ratio illius.* Ratio, quâ moueor, est manifesta: nam illa virtus non est quæ in actu exercito satisfacit, ad quam fateor non esse necessariam vllam reflexionem. Nam quando ego operor benè, & mereor, non est necessum me reflexè amare libertatem meam, aut meam dignitatem: sufficit enim si vel liberè in actu exercito ego amem obiectum bonum, eo enim ipso mereor; quòd si mei actus essent æquales peccato alterius, eo ipso possem in actu exercito satisfacere pro eo peccato. at ea virtus est volitiua ipsius satisfactionis quà condignæ, & habet pro obiecto satisfactionem quâ condignam; ergo; cùm hæc quà talis includat actum liberum internum (nam actio externa secundùm se non est condigna satisfactio) necessum est vt ea virtus volens condignitatem, velit etiam actus internos liberos. quo reiicitur solutio Hurtadi: qui quidem tetigit argumentum contra se, respondítque, sufficere liberè amari obiectum, esto libertas non ametur. *Responsio quædam præcluditur.* Reiicitur, inquam, hæc solutio, quia per eam probatur quidem ad satisfactionem ipsam non esse opus eâ reflexione. 57 At ad virtutem, quæ habet pro obiecto eam satisfactionem quâ condignam, proculdubio necessaria est ea reflexio: & hinc fit, virtutes alias in actu exercito satisfactiuas esse omnino eiusdem rationis cum nostris, vt in exemplo, quo vtitur pro se Hurtadus, de voluntate moriendi pro nobis, aut eliciendi actus patientiæ; possum enim ego etiam velle mori pro aliis, & velle pati. At virtutem hanc satisfactiuam non possumus habere nos, quia non possumus agnoscere valorem in nobis, seu condignitatem quâ fiat satis peccato, & quem valorem amemus: ergo hæc virtus agnoscit necessariò & amat eam condignitatem, quia eam habet pro obiecto formali, ergo & actus internos in quibus formaliter ea condignitas consistit.

Quinta Conclusio. Dico Quintò. Ea virtus, quæ ab Hurtado dicitur pœnitentia, licet distinguatur à virtute obedientiæ, charitatis, religionis, à quibus illam diuersam esse satagit ibi Hurtadus; *Pœnitentia non habet pro obiecto bonum, vt placens Deo;* aliunde tamen mihi videtur ea virtus inutilis in præsenti: quia obiectum placens vt placens nihil aliud est, quàm amabile vt amabile: amabile autem vt tale est idem ac bonum, & est ratio formalissima transcendens omnes omnino virtutes: nam idem est dicere, Volo aliquid amabile ponere, ac volo ponere aliquid bonum: iam enim suppono cum ipso Hurtado, *id enim generale motiuum est.* eam virtutem non attingere intrinsecè ipsum actum Dei: ergo ea virtus non est aliud quàm vel omnes virtutes simul sumptæ, vel certè 58 quædam generalis, quæ afficitur ad bonum morale;

tale, vt sic, quam Vasquez & multi negant esse possibilem. Ego autem, licet eam admittam tom. 4. tamen non dubito illam esse à pœnitentiâ distinctam: ideò dixi paulò antè, esse inutilem in præsenti pœnitentiam: hæc enim habet honestatem specialem, non verò eam communem omnibus virtutibus, licet, vt suo loco dixi, in ordine ad suum speciale obiectum possit pœnitentia imperare omnes actus aliarum virtutum, quatenus omnes sunt quædam satisfactio pro peccato.

SVBSECTIO V.

Quid de vltimâ conditione satisfactionis ex iustitiâ.

Satisfactio æquali ex doctrinâ P. Vasquez. IAM ad conditionem illam veniamus, quòd scilicet satisfactio æqualis in materiâ iustitiæ, non potest non acceptari. E quo capite sæpissimè Vasquez conatur ostendere, satisfactionem Christi Domini non fuisse de rigore iustitiæ, quia potuit non acceptari à Deo: vnde infert sequi ex sententiâ Suarez, illam non fuisse æqualem, quia in materiâ iustitiæ satisfactio indigens acceptatione, necessario est imperfecta. Cuius ratio à priori ea esse videtur, quia, si indiget gratiosâ acceptatione, ergo suppletur aliquid per eum consensum: si enim non suppletur, restituit rem statui pristino, & eo ipso resarcit perfectè damnum; ergo non potest ampliùs indigere satisfactione. *Satisfactio & contractus differunt.* Et hinc potest assignari disparitas inter satisfactionem & contractum: nam per contractum non resarcitur damnum, sed fit permutatio, ad quam est necessarius vtriusque partis consensus; at in satisfactione reparatur inæqualitas per iniuriam constituta: vnde si hæc omnino & ad æqualitatem reparatur, non est quod possit amplius optari, aut peti; ergo non est necessarius consensus offensi. Sed si hic non velit acceptare, eo ipso alter censetur liber ab omni debito contracto ex offensâ. Hæc est summa huius impugnationis.

59 *Doctrina P. Vasquez non placet.* De illâ ego tamen fero tale iudicium. Primò, nullo modo magis premere Suarium, quàm ipsummet Vasquez: tota enim ratio facta est independens penitus ab obligatione iustitiæ posteà secutæ. Quod sic ostendo Primò: nam rogo, quid significetur per satisfactionem æqualem in communi, abstrahendo ab eo quòd posteà ex iustitiâ obliget, vel solùm ex fidelitate? Certum enim est, posse nos in communi concipere satisfactionem æqualem abstrahentem à speciebus fidelitatis vel iustitiæ: quis hoc neget? *Satisfactio æqualis in communi expenditur.* Hoc ergo posito, dico, si satisfactio in cómuni æqualis offensæ illa est, quæ resarcit totam offensam, & tollit totam inæqualitatem præcedentem; ergo debet necessariò acceptari, siue ex iustitiâ, siue ex aliâ quacumque virtute, vel, vt meliùs dicam, ergo debet per illam necessariò placari offensus, à quacumque virtute proueniat *τὸ placari*. Patet consequentia: nam si ei est datum totum quod fuerat ablatum, & resarcitum totum quod fuerat violatum, contra quamcumque virtutem id fuerit, de quo iam non disputo; certè ex nullâ virtute, non solùm ex iustitia, sed multò minùs ex aliis, quæ adhuc sunt minùs rigorosæ, poterit iustè amplius petere, aut aliquid aliud; ergo tenebitur acceptare: quòd si nō acceptauerit, eo ipso alter erit liber, quia planè restituit rem ad pristinum statum. *Æqualis ex se satisfactio necessariò acceptanda est.* Sanè nō video, cur, quòd acceptatio fiat ab aliâ virtute quàm à iustitiâ, det maiorem licentiam offenso, respuendi eam satisfactionem ex se omnino æqualem, quàm si acceptanda foret à iustitiâ, cùm hæc iam sit post æqualitatem satisfactionis.

Confirmatur exemplis humanis. Secundò, id ostendo, aut confirmo præcedentia. Si eques equitem offendit haud ita grauiter, sufficeret v. g. pro æquali satisfactione, quòd se illi humiliaret, & aliqua obsequia exhiberet. Negare nullus poterit, si princeps 60
aliquis (à fortiori si rex aut Imperator) ea obsequia exhiberet illi equiti offenso, ea non solùm fore æqualia, & sufficientia pro illâ iniuriâ, sed etiam superabundantia; & quòd si eques fuisset contentus acceptare regem vt fideiussorem aut offendentis gerentis personam, futuram remissionem culpæ ex toto rigore iustitiæ; & tamen non tenebatur simpliciter ad hanc acceptandam, quia poterat petere, vt alter in propriâ personâ exhiberet satisfactionem: ergo non est contra rationem satisfactionis ex se æqualis, &, si vis, etiam ex iustitiâ, quòd non cogat ad acceptationem sui.

Declaratur ampliùs. Vel vt magis ad intentum præcedentis argumenti hanc instantiam reducam, certè si, non obstante eâ æqualitate satisfactionis regiæ, potest illam eques ille repudiare, eò quòd non exhibita fuerit ab ipso offendente; benè poterit Suarez dicere, etiamsi satisfactio Christi Domini fuerit non solùm æqualis, sed infinitè maior, non fuisse Deum obligatum ad eam acceptandam. *Deus non tenebatur Christi satisfactionem acceptare.* Nec quia Suarez asserat, adueniente posteà acceptatione, remissionem offensæ fuisse ex toto rigore iustitiæ, ideò cogitur dicere, illam satisfactionem non fuisse æqualem; imò, quia supponit, illam fuisse omnino æqualem, ideò docet Suarez simul cum promissione inducere obligationem iustitiæ ad condonandam iniuriam. Vnde tandem concluditur, cùm & Suarez & Vasquez, non obstante condignitate, imò & infinito excessu satisfactionis Christi, doceant eam à Deo potuisse non acceptari, malè inferre Vasquez, illam non fuisse æqualem, eò quòd post acceptationem extinxerit ex iustitiâ obligationem, cùm potiùs eò quòd potuerit extinguere, etiam de iustitiâ debuisset inferre, habuisse maiorem adhuc condignitatem. *Satisfactio Christi fuit de rigore iustitia post acceptationem.*

61 *P. Vasquez ampliùs impugnatur.* Secundò dico, circa ea argumenta Patris Vasquez, nullo modo absolutè vrgere: nam aliquando contingit, vt quis habeat ius in aliquam rem particularem & numericam, quo casu etiamsi ei offerantur omnes aliæ multò adhuc maioris valoris, nullatenus est obligatus ad cedendum illi iuri indiuiduali, quod in omnibus contractibus, & in satisfactione pro furto contingit, &c. *Offensa dat ius indiuiduale in personam, ut læsus exigi potest, ut ab alio ei satisfiat.* Cùm ergo ex offensâ resultet ius indiuiduale & numericum, vt sic dicam, in ipsum hominem offendentem, & satisfactiones illius; non est possibile, neque in materiâ iustitiæ, neque in vllâ aliâ virtute, illum offensum, independenter à libero consensu, obligari ad cedendum illi iuri, nisi eadem res numero, seu satisfactio æqualis, ab ipsomet offendente exhibeatur. Vnde, quòd in tali casu requiratur consensus illius in permutationem, vt sic dicam, satisfactionum; non efficit, alteram exhibitam ab alio, non fuisse æqualem, sed solùm non fuisse eam numero, ad quam ius erat. & negandum nō est, quin in tali acceptatione intercedat quædam quasi permutatio, ad modum quo quis habens ius ad equum A, etiamsi dentur illi à fure *Nota exemplum in fure.* mille

nulle alij meliores; non cogitur cedere illi iuri, non quia non detur æquale, sed quia est dominus eqũ, & potest illum repetere. quod rem attentè consideranti apparebit statim, suo modo intercedere in satisfactione, in quâ offensus etiam cedit iuri suo in reum; ergo non potest obligari ad hoc, nisi detur ei satisfactio, ad quam in indiuiduo habet ius, etiamsi dentur aliæ infinitè maiores, &, nisi faciendo quæstionem purè de nomine, negari nequit, stare optimè condignitatem, imò & excessum, licet non inferat eam necessitatem vt acceptetur.

62 *Vnde satisfactio dicatur æqualis.* Hinc in formâ ad obiectionem dico, satisfactionem ideò dici æqualem, quia est tanta, quanta illa ad quam offensus habet ius; at quia non est eadem numero, non resarcit damnum illatum; non ob defectum valoris, sed ob diuersitatem ab eâ, ad quam est illud ius: vnde, accedente consensu, non vt dante valorem, sed vt permutante materiam, ex rigore iustitiæ fit compensatio.

Huic obiectioni respondet P. Hurtadus disput. 12. §. 220. in offensâ duo posse considerari: vnum est ablatio honoris, quia v. g. quis per blasphemiam, malam de Deo opinionem ingenerauit in aliis; pro hoc autem ait teneri offensum acceptare æqualem satisfactionem à quocumque offeratur: nam si alter loco mei abstulit eam malam opinionem de Deo, iam ex eo capire Deus non potest aliquid ampliùs exigere; sicut si alter det Ioanni pro me pecuniam quam illi debeo, nõ potest petere, vt ego ipse illam reddam. Alterum quod in offensâ considerari potest, est ipsa ratio iniuriæ, quam ille impropriam, ego verò propriam iniustitiam dico. de quo suprà. Pro hac iniuriâ ait non teneri offensum acceptare satisfactionem. quod vltimum iam relabitur in nostram solutionem paulò antè datam. Primum autem omnino est verum, ideò nihil habeo quod addam in hoc puncto.

Potest satisfactio fundari in libertate creditoris. Circa vltimam conditionem, quòd scilicet non debeat satisfactio ex iustitiâ fundari in liberalitate creditoris, dixi suprà, eam reduci ad quartam, quæ etiam potest esse communis merito gloriæ, de quâ satis suprà. Hæc sufficiat

63 nunc tetigisse: si enim quid specialiter circa satisfactionem Christi difficultatis fuerit, id Deo dante tertiâ parte discutietur.

SECTIO VII.

Quid de iustitiâ distributiuâ.

P. Vasquez etiam negat Deo iustitiam distributiuam. MAIORI ex parte, qui iustitiam commutatiuam concedunt Deo, tribuunt etiam illi distributiuam. Imò multi, qui illam negant, hanc admittunt: vtramque verò P. Vasquez suprà reiicit.

SVBSECTIO I.

Sententia Patris Vasquez,

Duo argumenta Vasquezij. QVI ait, etiamsi commutatiua secundùm se non repugnaret Deo, eo tamen ipso quòd ea in remuneratione seruaretur, nõ posse distributiuam simul locum habere. Quæcumque autem fusè in hac materiâ docet, videntur

Primum. posse duobus verbis comprehendi. Primum est, quòd distributio necessariò respiciat plures personas, inter quas seruetur geometrica proportio; circa vnam autem solam personam non possit adæquatè esse talis proportio & iustitia. Deus præterea in remuneratione solùm attendat purè & purè merita Petri, v. g. omnino independenter ab eo quòd sint alij saluandi, vnde ea remuneratio reuerà sit talis, ac si esset vnica persona, quia in eâ solùm attendit Deus arithmeticam (iuxta dicta suprà) proportionem: tantum enim dat, quantum merita valent, ergo ibi nullam seruat distributiuam iustitiam.

Quòd si dicatur, ex eo quòd quilibet accipiat quantum meretur, sequi proportionem, vt, quantum secundus in meritis excedit primum, tantum eumdem excedat in præmio. Obicit, hoc omnino esse per accidens respectu Dei, qui solùm respicit æqualitatem inter datum & acceptum, siue inde sequatur ea proportio, siue non. Sicuti si ego deberem Petro decem, Ioanni centum, Antonio viginti, volens autem omnibus ex integro soluere, darem cuilibet quantum debeo, certè solùm seruarem commutatiuam iustitiam, etiamsi per accidẽs inde resultaret ea proportio, vt scilicet quantò plus cuilibet debebatur, tantò plus sit solutum. quod semper cõtingit, quoties debita sunt inæqualia. 64 *Confirmatio eiusdem opinionis.*

Secundò argui potest pro eâ sententiâ, Iustitia distributiua ideò seruat proportionem geometricam, quia qui soluit ex illâ, non habet vnde omnibus satisfaciat iuxta quantitatem debiti, ideóque dat plus iuxta maius personarum ius in rem illam: atqui Deo non desunt præmia ad soluendum ex integro cuilibet independenter ab omni proportione geometricâ: ergo Deo non potest conuenire iustitia distributiua. Imò ex hoc capite plus illi videtur repugnare distributiua quàm commutatiua. *Secundum.*

Tertiò arguitur: nam distributiua etiam requirit debitum in soluente, non minùs quàm commutatiua: ergo sicut illa repugnat, ita & hæc. *Tertium additur.*

Hæc tamen argumenta, quidquid de substantiâ conclusionis sit, non videntur esse efficacia. Non hoc tertium: iam enim ostendimus non repugnare Deo debitum rigorosum erga creaturas. Non secundum, quia impotentia illa ad soluendum ex integro nõ videtur esse de conceptu iustitiæ distributiuæ, vt patet in republicâ, quæ ex iustitiâ distributiuâ potest ciuibus præmia dare, esto ærarium ipsius non exhauriatur, sed maneat plus quod dari posset, si voluisset respublica dare. Secundò, sicut suprà diximus agẽtes de iustitiâ commutatiuâ, Deum soluentem Petro v. g. ex meis bonis id quod ego illi debeo, exercere actum rigorosæ iustitiæ: ita si ego multis deberem, & non essem omnibus soluendo ad æqualitatem, posset cuilibet dare iuxta proportionem geometricam ex meis bonis, quo casu diceretur exercere iustitiã rigorosam distributiuam, & ex defectu bonorum dare cuilibet, non iuxta debiti mensuram, sed geometricè; ex defectu, inquam, bonorum, non quia Deus aliunde si vellet non posset dare, sed quia cùm ex meis solis bonis velit soluere, non faciendo aliud miraculum, nec accipiendo aliunde pro solutione, quia ego solus debitor sum; ergo rectè in eo casu dici potest, quòd ex defectu pecuniæ fiat ea solutio solùm geometricè æqualis. *Respondetur illis Tertiò & Secundò.* *Impotentia ad soluendum ex integro an sit de ratione iustitia distributiua.* 65

Primum denique argumentum summùm probat, de facto non dari eam iustitiam distributiuam in Deo, eam autem non esse possibilem, nequaquam ostendit. Adde, Deum in sententiâ *Respondetur Primò.*

tentiâ communi videri distribuisse Angelis gratiam,iuxta dignitatem eorum maiorem,qui nobiliorem habebant naturam.quæ distributio si aliunde fuisset aliquod ius ex parte Angelorum, haud dubiè pertinuisset ad iustitiam distributiuam Quid absolutè dicendum sit in remuneratione præmiorum, dicam paulò pòst.

SVBSECTIO II.

Sententia Suarez & aliorum.

Multum de voce hic miscetur.

VIDEO in hac materiâ multum valdè de nomine misceri, & nominibus pro libitu acceptis,contrarias elici conclusiones,à quolibet consequenter ad sua principia. Etenim
66 multi,quos ex parte videtur Vasquez secutus, iustitiam distributiuam non distinguũt à commutatiuâ,nisi in eo præcisè quòd commutatiua dicitur,quando ex integro potest solui debitum;distributiua verò,quando ex defectu integræ solutionis datur cuilibet iuxta qualitatem debiti, quod Buridanus expressè docuit ad librum 5.Ethic. quæst. 7. Alij verò eas virtutes distinguunt ; laborant autem in declarando iure requisito ex parte eius cui datur aliquid ex iustitiâ.Item differunt inter se circa hoc, virùm scilicet distributiua respiciat multitudinem personarum , an verò possit solùm circa vnum exerceri.Quia verò P.Suarez in opusculis,disp. de Iustitiâ Dei sect.3.per totam , & Hurtadus Suario ferè ex toto adhærens,citatâ disp.12.à §. 218. rem hanc fusiùs tractarunt, proponam breuiter eorum sententias, subiungam deinde quid sit dicendum.

Quomodo Suarez & Hurtadus distributiuã definiant.

Dicunt ergo,distributiuã esse indifferentem, vt vel vnum respiciat vel plures, quia censent eam respicere dignitatem personæ, v. g. rex remunerat factum egregium alicuius,attendens quid promereatur ea dignitas ; non quidem ex iustitiâ cõmutatiuâ (quia solùm ex hac debebatur stipẽdium,quod erat illi promissum) sed quod ex æquo & bono ad animandum alios,& ex liberalitate principis, ac congruẽtiâ aliquâ deberet illi dari:ad quam remunerationem non erat necessarium vllo modo considerare, quid aliis esset dandum;sed præcisè quid huius in particulari dignitas vel facinus mereretur,,vt quando Saül egit de Dauide remunerando ob occisum Goliath,vel si Romæ actum fuisset de Scæuolâ præmiãdo ob fugatum hostem.Vnde inferunt,iustitiam distributiuam in

Exemplum.

67 humanis solùm per accidens respicere inæqualem remunerationem,quia sæpè reipublicæ nõ suppetunt bona pro omnibus æqualibus præmiis afficiendis:tunc enim facit defalcationem iuxta proportionem excessus vnius respectu alterius:at in Deo qui abundat bonis,& potest dare cuilibet , quantum ei debetur, iuxta exigentiam propriæ dignitatis, non considerando an aliis det quidquam ,an non:nam propria dignitas est independens à dignitate alterius. Porrò distributiuam esse eam,quæ dat ex bonis communibus iuxta cuiuslibet dignitatem; probatur ex Aristotele 5. Ethic. c.3.& 5.ex D. Thomâ 2.part.qu.21.art.1.Ratio autem suffragatur , quia distribuere communia secundùm dignitatem personarum , est obiectum honestum,& per se amabile , propter ipsum : hic autem amor est iustitiæ distributiuæ, & non alterius, ergo.

Illatio ex dictis.

Hinc inferunt, Deum in donando præmio seruare iustitiam distributiuam , quia secundùm dignitatem gratiæ dat gloriam, vt docet D. Dionysius cap. 8. de Diuinis nominib. Vt verò respondeant textui Aristotelis 5. Ethic. cap. 3. vbi distributiuam iustitiam ait semper versari circa iustum geometricum, factâ comparatione; dicunt debere quidem fieri comparationem inter personas,& personas,vt dignitas agnoscatur; at non debere necessariò duas interuenire, quæ donentur præmio , sed sufficere si vna sola sit. Secundò respondent Aristotelem egisse de distributione in ordine ad ciuitatem cõseruandam: ne enim querelæ sint , oportet esse distributionem inter multos:quod tamen non impedit,quo minùs eadem virtus vni soli retribuat.

Ex quâ doctrinâ inferunt Secundò,titulum ex iustitiâ distributiuâ esse minorem,quàm ex 68
commutatiuâ : nam titulus ad distributionẽ est dignitas personæ , at titulus commutatiuæ est dominium,quod vrget magis , quàm ea dignitas.Vnde rex antequam distribuat spolia benè pugnãtibus, debet soluere quæ debet ex iustitiâ commutatiuâ.Tertiò inferunt , regem malè distribuentem non teneri ad restitutionem, quia potest pro libitu distribuere spolia ex victoriâ;at debitum iustitiæ commutatiuæ tenetur soluere. Quandocumque ergo est obligatio restituendi , interuenire censet iustitiam commutatiuam. v. g. dat quis cathedram minus digno concertanti cum digniore ; si ipse dans sit institutor cathedræ , & anteà non promiserat illam digniori , non peccat contra commutatiuam ; si autem ab alio fuit priùs instituta pro digniori , tunc peccat contra commutatiuam , quia ex institutione fundatoris habet ius strictum ex commutatiuâ ille qui dignior est. Eodem modo ait, si rex ipse diuidat spolia, non teneri ad dãda maiora digniori; at si priuatus dux diuidat,eique sit à rege mandatum , vt distribuat iuxta merita ; peccabit contra commutatiuam,& tenebitur ad restitutionem, si minùs digno plus dederit.

Secunda eorum illatio. Distributiua non obligat ad restitutionem, & minorem dat titulum ad rem.

Quartò infert Hurtadus,principes supremos non teneri ad danda officia dignioribus , sed sufficere si dignis ; si tamen frequenter id faciant, peccabunt, quia inde scandala & grauia alia damna oriri possent. Excipit tamen ab hac regulâ Ecclesiasticos principes , qui beneficia, quibus annexa est animarum cura , tenentur sub peccato dare dignioribus , vt de electione Episcoporum constat ex Tridentino sess. 24. cap.1.vbi ad electionem Cardinalium eamdem doctrinam extendit. Differentia autem inter sæculares & Ecclesiasticos potest ea esse,quod administratio Ecclesiastica est perfecta , ergo tenetur ad optimum.Sect. autẽ 16. fusè ostendit Deum seruare iustitiam distributiuam,quia secundùm dignitatem personalem ratione gratiæ dat gloriam. Argumentum verò Vasquez primum , quòd Deus det gloriam cuilibet sine 69
vllâ comparatione ad alios, soluunt inde , quòd ea comparatio non est de ratione iustitiæ. Secundò,esto deberet esse, Deum tamen per se intendisse inæqualitatem in præmiis inter Sanctos,quantum se inuicem excedunt in dignitate: nam diuersitas mansionum in cælo per se videtur intenta à Deo. Tertiò , saltem posse Deum pro libitu velle distribuere per se bona hominibus , seruando proportionem geometricam. Quod confirmari potest ex sententiâ communi, docente infudisse Deum gratiam Angelis maiorem

Respondent his argumentis P. Vasquez.

rem

rem & minorem, iuxta excessum eorum in perfectione: quæ est quædam dignitas.

Alterum argumentum, quod Deus nihil debeat nobis, solutum est, dum probauimus Deum posse esse nobis debitorem. Deinde iustitia distributiua non exigit rigorosum debitum, sed sufficit solius congruentiæ.

Ad distributiuam iustitiam non requiritur abdicatio dominij.

Tertium de abdicatione dominij, quæ in Deum non cadit, iam est solutum, quia ea abdicatio non requiritur. Et sanè dum rex honorando alios, eos etiam præmio afficit, non abdicat se dominio; & tamen seruat iustitiam distributiuam, ergo. Tertiò, quia, vt Deus me præmiet ex iustitiâ distributiuâ, sufficit, si mihi donet eam rem eo modo quo donat mihi Petrus suum pallium: nam licet me Petrus non efficiat dominum pallij contra Deum, efficit tamen contra alias creaturas. Et hoc sufficit pro verâ donatione ex iustitiâ distributiuâ. quod & Deus præstare potest.
70 Ex quo etiam capite & commutatiuam potest obseruare, volendo vt ego vtar contra alias creaturas meo pallio, & reddendo mihi illud pro Antonio, qui à me illud fuerat furatus: nam si Petrus debet Paulo centum, & ego pro Petro do Paulo centum ex iustitiâ commutatiuâ, deleo debitum, non meum, sed alienum. quod Deus etiam præstare potest.

Patet verò Suatius loco citato, maximè à num. 27. cùm supposuisset ad omnem iustitiam necessarium esse aliquod ius ex parte illius cui res donatur, & debitum ex parte datoris, valdè laborat, vt explicet quale sit illud ius & debitum: & in primis reiicit eos, qui dicunt illum titulum esse ex gratiâ, quatenus per eam reddimur digni gloriâ, etiam independenter à meritis, prout tradit P. Hurtadus. reiicit autem eam sententiam, quia, licet gratia reddat hominem dignum gloriâ, non tamen dat illi vllum ius: aliud enim est, esse dignum aliquo beneficio, aliud deberi illi tale beneficium. Ait ergo merita deficere à toto rigore iustitiæ commutatiuæ, quia non datur in Deo debitum reddendi gloriam. Ex hoc ergo defectu, accedente æquali valore meritorum, respectu gloriæ, dicit Suarez eam remunerationem esse distributiuæ iustitiæ, simul & commutatiuæ eminentialis, neque esse vllum inconueniens, vt eadem actio ad eas duas virtutes pertineat, sicut scientia Dei dicitur eminenter practica & speculatiua. Hæc Suarez ibi.

SVBSECTIO III.

Mea sententia.

Si ius distributiua est minus, non potest fundare duas iustitias inæquales.

VT verò ab hoc vltimo vt à faciliori incipiam, non possum vllo modo videre, quo modo ea duo inter se cohæreant, vt scilicet ius iustitiæ distributiuæ essentialiter sit minus quàm commutatiuæ, & tamen vnum idémque ius vtramque fundet iustitiam: vnum enim & indiuisibile ius non potest esse maius & minus se ipso.

71 *Secundum, quod in eâ doctrinâ displicet.*

Secundò, cùm videatur supponere commutatiuam iustitiam exigere veram obligationem ex parte dantis, & hanc in Deo respectu nostri non admittat; sanè non potest veram & propriam iustitiam admittere. Quod autem dicit eam esse eminentialem, non satisfacit, quia in eo sensu Deus dici potest homo & Angelus eminentialiter; hoc autem re ipsâ nihil aliud est, quàm Deum verè & proprie non esse Angelum & hominem, sed continere eminentialiter perfectionem hominum & Angelorum.

Tertium.

Tertiò, cùm ostenderimus fusè hucusque, Deum nobis esse posse verè debitorem, & verò ita esse de facto in reddenda gloriâ, iam ea retributio erit perfectè & absolutè commutatiuæ iustitiæ, nec poterit ad distributiuam reduci.

Quartum. Repugnat in me ius ad rem aliquã, nisi qui daturus est tamẽ teneatur illam dare.

Quartò, ex hoc ipso capite displicet ea doctrina: nam repugnat in aliquo admitti ius ad rem aliquam, nisi ex parte datoris aliqua interueniat dandi obligatio: nam ipsemet Suarez ius requisitum ad distributiuam, dicit non esse solam dignitatem ex parte subiecti, è quo capite ait, gratiam, seclusis meritis, etiamsi sit condigna gloriæ; non dare ius eius iustitiæ; ergo eo ipso quo Deum dicit nobis non esse debitorem, ideóque non dari locum iustitiæ commutatiuæ, debet necessariò dicere nec dari locum distributiuæ: quia etiam non datur ius ex parte meritorum, eò quòd Deus non sit debitor, sed solùm datur condignitas, hoc est merita esse proportionata gloriæ. quod etiam habet gratia per modum filiationis. Quòd si recurrat ad debitum ex promissione, tunc dicet P. Hurtadus, gratiam 72
prout condistinctam à meritis fundare titulum iustitiæ distributiuæ, quia & habet condignitatem cum gloriâ, vt Suarez fatetur, & Deus promisit illi etiam gloriam, etiam independenter à meritis: ratione autem eius promissionis iam inducitur eadem obligatio quæ erga merita: nam in sententiâ Suarij, Deus non aliter debet gloriam meritis, nisi quia promisit; hoc autem ipsum promisit gratiæ; ergo in gratiâ est sufficientissimum ius ad gloriam. Vnde magis in hoc puncto placet mihi doctrina Hurtadi, quam & Suarez priùs supposuit vt probabilem; scilicet ratione meritorum exerceri iustitiam commutatiuam, ratione verò dignitatis ex gratiâ iustitiam distributiuam.

Hæc circa vltimam partem doctrinæ Suarez. Circa totius verò sententiæ substantiam, quid scilicet sit iustitia distributiua,

Prima conclusio. Commutatiua dupliciter in actum reduci potest.

DICO PRIMÒ. De re ipsâ negari non potest, commutatiuam iustitiam posse dupliciter reduci ad actum, vel soluendo ad æqualitatem debiti, non attendendo ad alios creditores; vel ex defectu sufficientis solutionis, attendendo ad magnitudinem, vt scilicet seruetur geometrica proportio. Hoc de re à nemine negari potest. Vtrùm autem secundus hic modus dicendus sit ex iustitiâ distributiuâ, necne, quæstio est de solâ voce, & difficile est ostendere quis modus loquendi sit probabilior, Buridani & aliorum; an verò Suarez, Hurtadi: nam in quæstionibus de voce, quando sunt variæ acceptiones, quælibet habet suam probabilitatem.

Secunda conclusio. Distributiua non pertinet vllo modo ad commutatiuam.

SECVNDÒ tamen DICO, probabilius longè videri aliud per iustitiam distributiuam intellectum ab Aristotele & antiquioribus, quàm eam solutionem quæ ad commutatiuam geometricam pertinet. Probatur ex Aristotele 5. Ethic. cap. 3. vbi agens de iusto distributiuo, supponit omnes vno ore profiteri, illud debere secundùm dignitatem esse; variè tamen ait eas dignitates accipi à quibusdam pro nobilitate; ab aliis 73
pro diuitiis, pro virtute, &c. at hi omnes tituli longè absunt ab eo titulo debiti rigorosi ex iustitiâ, & in eo non esset vlla ratio discordiarum: nam cui plus debetur, plus proportionaliter esse soluendum ex terminis patet. Idem docet Diuus Thomas 1. p. qu. 21. art. 1. vbi hæc habet; alia quæ consistit in distribuendo, & dicitur distributiua

distributiua iustitia, secundùm quod aliquis gubernator, vel dispensator dat vnicuique secundùm suam dignitatem.

Tertia conclusio.

Quæstio de voce, an distributiua respiciat dignitatem, an verò actualia merita.

TERTIÒ DICO. Vtrùm iustitia distributiua solùm respiciat dignitatem personæ, an verò etiam merita illarum, rursus est noua quæstio de voce. Dico *de voce*: de re enim certum est dari posse duas distributiones; vnam, quando attenditur ad merita, vbi non consideratur dignitas personæ, vt si v. g. duobus militibus æqualis inter se dignitatis qui pugnatunt inæqualiter, rex inæqualia det merita. Alteram, quando independenter à meritis præcisè ob maiorem dignitatem personæ meliora officia distribuuntur: quod idem de pecuniâ fieri etiam posset. Has duas donationes re ipsâ dari posse, negat nullus; iam autem quæ ex illis, an verò ambæ dicendæ sint iustitia distributiua, quæstio est de voce. P. Hurtadus insinuat illam ex meritis non esse distributiuam, quia ibi datur contrapassum: nam miles offert suos labores, & respublica à se alienat pecuniam; in distributiuâ autem non videtur habere locum contrapassum, vt D. Thomas suprà docet. Suarez verò è contrario docet, sola merita in eâ distributione consideranda, eò quòd requiratur aliquod ius ex parte recipientis; dignitas autem personæ, licet eam faciat capacem doni, non dat illi vllum ius. Fortè alius tertius dice-
74 ret, ad distributiuam iustitiam pertinere vtramque eam donationem, quia vtraque deficit à iure commutatiuæ iustitiæ, & in vtroque datur aliquod ius: nam qui dignior est alio, ceteris paribus videtur habere ius aliquod præ alio ad bona publica, esto ea dignitas non sit labor aut meritum actuale personæ. Ego tamen in hac quæstione de nomine probabiliorem dixerim Patris Hurtadi sententiam, non ob illud argumentum de contrapasso; sed quia ea virtus quæ respicit merita, vocatur remuneratio, quæ communiter iudicatur diuersa à distributiuâ iustitiâ: vnde cùm multi dicant iustitiam distributiuam respicere necessariò diuersas personas, nullus dixit id esse necessarium virtuti remuneratiuæ: hæc enim ad vnum solum potest habere respectum. Secundò, Aristoteles & D. Thomas suprà, & quidem Aristoteles id ex omnium ore, docent, solam dignitatem attendi pro iusto distributiuo. Deinde ratio suffragatur: nam virtus attendens merita propriarum actionum, vocatur remuneratiua, quæ sine dubio communiter censetur diuersa à distributiuâ iustitiâ, vt paulò antè dixi: at virtus attendens personæ dignitatem quà talem, non habet aliud nomen quàm distributiuæ iustitiæ.

Quid probabilius quæstione de nomine.

Obiectio.

Dices, Omnis iustitia supponit aliquod ius; at dignitas personæ licet faciat hominem capacem eius doni, non dat vllum ius ad illud. quando v. g. sunt multi habentes condignitatem æqualem ad aliquod officium, nemo habet ius vllum, vnde si detur vni ex illis, & negetur ceteris æquè dignis, nulla omnino illis fit iniuria; ergo non potest tunc ea donatio fieri ex iustitiâ vllâ.

Responsio per instantiam.

Respondeo, idem argumentum posse à me fieri in meritis: nam si sex aut septem omnino æqualiter pugnantibus, acquiratur in bello vna
75 res indiuisibilis, quæ donari possit illis militibus; certè si rex tunc pro suo libitu det vni potiùs quàm alteri, nemini faceret iniuriam (suppono aliunde illis esse soluta stipendia promissa;) ergo etiam donatio illa nullum ius supponit in donatario, ergo neque erit ex iustitiâ.

Absolutè respondeo, in eo casu licet non habeat ius ille qui recipit præ aliis æquè condignis, habere tamen præ aliis non dignis, ideóque illam actionem, si consideretur vt ex condignis vnum præ altero eligit, non esse vllo prorsus modo distributiuæ iustitiæ, imò nec vt sic, ad vllam virtutem pertinere: quia inter duos omnino æquales præeligere hunc illi, ad nullam virtutem pertinet, sed est exercitium meæ libertatis physicæ, vt dixi sæpè de eo, qui necessitatus ad dandum vnum è duobus aureis omnino æqualibus, dat hunc præ illo: qui sanè in eâ electione, vt electio est, non exercet vllum actum virtutis. Similiter qui habet vt soluat creditori diuersos decem florenos, non exercet actum iustitiæ aut virtutis, eligendo specialiter hos præ illis. Si verò in nostro casu consideretur ille recipiens beneficium respectu ad alios qui non sunt digni, vt sic, nego illum non habere ius aliquod, vnde donans, quatenus illum præfert non dignis, considerare debuit illius ius, & in hac consideratione exercuit actum iustitiæ.

Responsio absoluta.

Eligere vnum præ altero inter omnino æquales, non est actus vllius virtutis.

Rogabis tamen, quale est illud ius, seu in quo fundatur? Respondeo, sicut ratio naturalis dictat cuilibet esse reddendum id quod est illius: ita etiam eamdem rationem naturalem dictare, quando officia aut dignitates, aut spolia bellica distribuuntur, siue vni, siue multis, ceteris paribus debere præferri eum, aut eos, qui magis eis digni sunt: hoc vocamus ius, esto non sit tantum, vt obliget ad restitutionem; & fortè etiam non semper obligabit sub peccato, nec quidem ad primam dationem. Probabile enim videtur quod suprà Hurtadus docuit, non teneri semper supremos principes ad eligendos digniores, dummodò eligant dignos. 76
Quòd si Ecclesiastici obligantur ad danda officia, maximè habentia curam animarum, dignioribus (de quo iam non disputo) id non tam proueniet ex obligatione iustitiæ distributiuæ, quàm ex charitate erga proximos, vt scilicet in tanto negotio, quale est salus æterna, prouideamus illis de pastoribus quàm possumus optimis.

DICO QVARTÒ. Vtrùm distributiua iustitia possit solùm esse respectiua vnius personæ, an verò requirat necessariò plures, quæstio erit de nomine, casu quo ostendatur diuersam esse honestatem in considerandâ dignitate vnius independenter ab alio, ab eâ honestate quæ reperitur in comparatione cum multis: tunc enim constabit posse esse duas virtutes, vnam quæ multos, aliam quæ vnum. De re ergo non erit dissensio, sed id solùm de voce, an vtraque ea virtus dicenda sit distributiua iustitia, an verò ea præcisè quæ multos. Quòd si ea honestas sit eadem in vtroque casu, tunc haud dubiè dicendum erit, distributiuam iustitiam, etiam secundùm aliquem actum, posse erga vnum solum versari.

Quæstio est de voce, an distributiua necessariò respiciat multos.

In quâ quæstione diceret aliquis distributiuam iustitiam debere necessariò inter multos versari: nam in quæstionibus de voce, ea semper probabilior est opinio, quæ communiorem modum loquendi defendit: atqui omnes, excepto Suario & Hurtado, supponunt vt omnino certum, ad eam distributionem necessariò requiri pluralitatem personarum; ergo distributio non significat

Quorumdam sententia.

significat idem. Confirmatur ex ipsamet voce: distributio enim idem significat quod pluribus tribuo, vide Calepinum; ergo vni soli omnino independenter ab aliis aliquid tribuere, non est distribuere. Neque credendum est Philosophos omnes, Theologos & Iuristas, qui hac voce distributiuâ vsi sunt, eam vsurpasse pro eodem ac tributiuâ; cùm enim tam diuersa sit vtriusque significatio, malè ergo eos explicat, qui de virtute vnum & solum respiciente explicat.

77 Nihilominùs tamen longè probabilius iudico, posse eam virtutem etiam vnum solum respicere, & in primis argumentum factum ex vi vocis Latinæ non vrget. Nam esto ea sit rigorosa significatio, solùm inde probatur, frequentiores actus iustitiæ esse per comparationem ad alios, sicut pœnitentia habet multos actus, qui, attentâ voce Latinâ, non possunt dici pœnitentia. Item species multorum qui hoc nomen non merentur, vt gaudium de possessione rei speratæ, & sic in aliis virtutibus. Porrò vnam esse ad vtrosque actus virtutem inde probo, quia eadem honestas, quæ reperitur in dando vni secundùm suam dignitatem, reperitur eadem in dando multis, sicut eadem honestas est in reddendo debito ex commutatiuâ vni, ac multis; ergo eadem erit virtus quæ multos, & quæ vnum respicit.

Potest ea virtus etiam vnum solum respicere.

quia eadem honestas est, siue circa vnum, siue circa multos versetur.

Obiectio.

Replicabis retorquendo argumentum. Negari à nemine potest, quin diuersa honestas sit dare vni præcisè, attendendo bonum quod est in faciendo satis eius dignitati, solùm ibi considerando æqualitatem inter dignitatem & rem datam; diuersa, inquam, ab eâ honestate quæ non tam considerat æqualitatem, quàm determinatâ certâ quantitate & qualitate doni cogitat ea præmia distribuere, non tam vt satisfaciat exigentiæ eius dignitatis, quàm vt eam proportionem seruet in donis, quam in dignitatibus inuenit, siue dona sint maiora in se, quàm ea dignitas petit, siue minora, siue æqualia. quod videtur esse impertinens ad hanc virtutem, in ordine verò ad primam est essentiale: nam, vt dixi, prima solùm considerat eam æqualitatem dignitatis cum dato; secunda verò attendit excessum personarum. Vnde fit vt donatio quæ posset esse iuxta primam virtutem, aliquando sit contra secundam, v. g. donum collatum est ex se æquale dignitati Petri, si tunc consideremus primam virtutem, esto alij multi sint digniores; esset tamen ea donatio actus eius virtutis, quia seruat proportionem inter donum &

78 dignitatem. At hoc ipsum est contra distributiuam, quia ea dicit digniori citiùs eam rem donandam, ergo duæ sunt ibi virtutes distinctæ.

Responsio.

Respondeo, totum hoc posse reperiri in iustitiâ commutatiuâ: nam si ego debeo duobus, vni centum, alteri quinquaginta, nec habeo nisi quinquaginta quibus soluam, certè, si attendatur æqualitas inter ea quinquaginta & debitum quinquaginta, ex iustitiâ soluam dando quinquaginta pro quinquaginta, & tamen tunc ea solutio est contra ipsam iustitiam commutatiuam, quatenus etiam hæc respicit maius ius alterius personæ: ergo ex eo quòd dare rem æqualem dignitati vnius sit contra distributiuam, non infertur quòd ibi sint duæ virtutes, vna quæ respicit æqualitatem, altera quæ respiciat multitudinem personarum: potest enim dici tunc temporis eam virtutem quæ respicit dignitatem, à fortiori debere respicere dignitatem maiorem, vbi eam inuenit. sicut misericordia respicit miseriam etiam vnius solius: quando verò duos videt inæqualiter indigentes, nec potest vtrique succurrere, eadem misericordia dictat, vt succurratur magis indigenti, relicto altero: & sic in omnibus ferè aliis virtutibus, quæ ad vnum solum sæpè extenduntur; & tamen concurrente inæquali motiuo in obiecto, etiam præfert vnum alteri, vt in virtute quam remuneratiuam laboris suprà diximus; item in gratitudine, quæ in omnium sententiâ in vno solo independenter ab aliis exerceri potest; & tamen si duo mihi inæqualia contulère beneficia, & vnam rem tantùm habeo quâ possum rependere gratias, sine dubio ea virtus dictat, vt ei qui fecit maius beneficium, eam conferam. Constet ergo eamdem esse virtutem quæ pluribus, & vni secundùm dignitatem confert dona. 79

Hinc DICO QVINTÒ, ad rem nostram de Deo videri longè probabilius, Deum, dum in remuneratione non solùm attendit titulum meritorum, sed etiam dignitatem gratię, cui tamquam filium adoptiuum constituenti debetur gloria, & dum etiam iuxta exigentiam eius gratiæ gloriam tribuit, exercere veram & propriam iustitiam distributiuam. Quæ est sententia multorum, vt videre est apud Suarez & Hurtadum suprà, & ex dictis hucusque abundè videtur probata.

Conclusio Quinta.

Eamdem fortè persuaderet quis ex doctrinâ communi, quòd scilicet Deus Angelis infuderit maiorem & minorem gratiam, iuxta maiorem & minorem eorum perfectionem, seu dignitatem. Ego tamen eam probationem omitto, quia esto vera sit ea doctrina, de quâ ego valdè dubito, eâ dignitas naturalis nullum omnino ius dat ad gratiam; diximus autem aliquod ius esse necessarium ad hanc virtutem iustitiæ distributiuæ.

Aliorum probatio reiicitur.

SECTIO VIII.

Duo dubiola de iustitiâ Dei.

SOLET hìc disputari, an iustitia Dei sit eius veritas. Ita enim D. Thomas hac quæst. 21. asserit, quem interpretantur quidam, vt ideò iustitia dicatur veritas, quia iustitia est conformis dictamini sapientiæ diuinæ. Verùm egò non dubito D. Thomam plus voluisse: in hoc enim sensu & charitas & misericordia est veritas. Ideò putarem in tantum iustitiam dici veritatem, in quantum (vt suprà ostendimus) ad eam pertinet promissio diuina, impletio autem promissionis & ad iustitiam & ad veritatem spectat: implere enim ea quæ promissa sunt, est quodammodò reddere veram promissionem. 80

Quomodo iustitia dicatur veritas.

Disputat Secundò D. Thomas hìc, an in omnibus operibus Dei sit iustitia & misericordia: quâ occasione interpretes quęrunt, an sit in Deo propriè misericordia: dixi suprà dari in Deo virtutes morales, id est, amorem obiecti moralis boni propter ipsum; Deus ergo succurrit nostris miseriis propter relucens bonum in eâ sublevatione. Non tamen habet simul dolorem vllum seu compassionem quam solet in nobis misericordia caussare: vno enim verbo, omnes illæ imperfectiones, quæ sunt annexæ nostris virtutibus, absunt à Deo, qui eas sine imperfectionibus habet. quod tam de misericordiâ, quàm de iustitiâ, quàm de omnibus aliis intelligendum est.

Est in Deo misericordia.

Quoad dubium verò à D. Thomâ motum, an in omnibus operibus Dei sit iustitia & misericordia; respondeo, iustitiam propriam, de quâ

Non reperitur in omnibus operibus Dei

iustitia propria. quâ hîc agimus, non semper esse: nam creatio mundi non est actus iustitiæ, nec item misericordiæ, quia nullius miseriam tunc subleuat; *Quibus in operibus reperiatur misericordia.* tunc ergo præcisè inuenitur misericordia, quando minùs punit quàm meremur, quando parcit omnino; quando nos à miseriis & laboribus etiam corporalibus vel ex toto vel ex parte liberat; iustitia verò quando reddit id quod ex debito tenebatur, modo suprà explicato.

SECTIO IX.

Appendix de iustitiâ vindicatiuâ.

81 PATER Suarius relect. de iustitiâ, in opusculis sect. 5. opinatur, vindicationem non oriri ab aliquâ speciali virtute. Eius fundamentum est: nam reddere malum pro malo, non est ex se actio honesta, nisi ab honesto fine vestiatur; ergo non oritur à speciali virtute, sed ab eâ ad quam finis ille honestus spectauerit. quod sic ampliùs decla- *Mens Suarij declaratur.* rat. In primis enim ad honestatem vindicationis spectat, vt non amet malum proximi, quà malum illius est: hoc enim iam esset illum odio habere; nobis autem licet aliquando permittatur malum proximo optare, numquam tamen licet illud optare quà malum eius est, aut procurare qua tale, sed ob fines alios; ergo vindicta, vt honesta sit, non debet habere pro motiuo malum alterius: hæc autem prohibitio à charitate erga proximum prouenit, quæ me frænat, ne illam vindi- *Vindicatiua non est specialis virtus, ait Suarius.* ctam quà malum illius amem. Secundò, non debet vindicta esse grauior quàm fuerit culpa, & hoc præstat iustitia erga alterum: læderem enim illius ius, si plus ab eo exigerem, quàm ille commiserit. Tertiò requiritur, vt ex aliquo honesto motiuo appetatur. Et vel hoc motiuum est affectus commodi proprij; hic autem pertinet vel ad charitatem propriam, vel ad virtutem illam, quâ quis appetit honestè suum honorem, aut similia bona, prout fuerit læsio. Vel motiuum est commune, ne alij in posterum similes iniurias aut sibi aut aliis faciant; & hic affectus si sit in iudice, pertinebit ad iustitiam legalem; si in priuatâ personâ, ad amorem, & proximi, & sui; ergo non est excogitabilis virtus specialis, ad quam vindicatio in homine pertineat. quæ eodem modo probant etiam in Deo.

Doctrina P. Vasquez præfertur. 82 Hanc doctrinam meritò reiicit Vasquez 1.2. disp. 223. sect. 8. vt contrariam D. Thomæ 2. 2. q. 108. art. 1. quem minùs benè conatur Suarez interpretari, quasi ideò dixerit sanctus Doctor, vindicationem esse specialem virtutem, quia ab aliis specialibus cohonestari potest: hæc enim explicatio statim apparet dura, eodem enim modo dici posset, scribere esse specialem virtutem, & legere aliam specialem, & saltare aliam, quia hæc omnia possunt cohonestari ab specialibus virtutibus. quod longè abest à mente D. Thomæ.

Ratio D. Thomæ declaratur, & fundamento Patris Suarij respondetur. Vrgeo, declarando rationem D. Thomæ, & respondendo simul fundamento Suarij. Nam in virtutibus, quæ versantur circa propriam personam, licet amor sui possit esse generale quoddam motiuum ad amanda sibi omnia obiecta honesta; illud tamen non dat omnibus virtutibus vnam eamdémque rationem specificam atomâ, sed relinquit diuersas virtutes, iuxta diuersitatem obiectorum bonorum sibi procuratorum. Sic comedere temperatè, licet possit oriri ab amore proprio, pertinet ad distinctam virtutem, ad quam non spectat recreare se honestè, etiamsi hæc honesta recreatio eodem modo possit oriri ab amore sui: & idem in aliis obiectis dici potest. Vnde constat, si in ipsâ particularis boni procuratione sit aliqua specialis honestas naturæ rationali conueniens, non ad virtutem aliquam communem, quæ sit amor sui, sed ad specialem reduci debere.

Hinc clarè deducitur, posse esse in nobis specialem virtutem, quam nominamus vindicatiuam: nam sicut comedere est ex se honestum, si vltra debitum non fiat, ideóque potest esse obiectum specialis virtutis; & recreari, quia est etiam conueniens, potest ab aliâ virtute amari; ita propulsare aut remouere nocumenta siue in honore, siue in corpore, siue in bonis, non potest vllus negare quin sit honestū, dummodo non fiat animo vlciscendi, sed intentione remouendi ea nocumenta quod D. Thomas ibi probat ex Tullio, qui 83 lib. 2. de Inuentione non procul à fine, ait, vindicationem esse, quâ vis aut iniuria, & omnino quidquid obscurum est, id est, ignominiosum, aut defendendo, aut vlciscendo propulsatur. *Potest in nobis admitti virtus specialis vindicatiua.*

Dices tamen Primò, Sine vllâ virtute, sed ex naturali inclinatione homo vindictam optat, imò & sine libertate ferè in illam rapitur; ergo non est necessaria aliqua virtus, quæ in eam inclinet. Hoc argumentum retorqueo, Ergo nec erit virtus aliqua, quæ in amorem sui inclinet, quia homo propendet naturaliter in sui amorem. Respondeo absolutè cum D. Thomâ, licet à naturâ insint nobis eiusmodi inclinationes, necessarias tamen esse virtutes perficientes eas inclinationes, vt debito modo, & propter honestatem in obiecto intrinseco illarum, non ob alios fines malos, prodeant in actum. *Replica.* *Refellitur ex D. Thomâ.*

Secundò dices: Propulsare iniuriam pertinet ad iustitiam: hæc enim attendit ad conseruationem sui iuris; vel si non ad iustitiam, saltem ad illam virtutem, quæ habet curam de bono nomine, quæ non est vindicatiua. Respondeo, ad iustitiam id non pertinere: nam iustitia est ad alterum, non ad se: & licet satisfaciens exerceat actum iustitiæ, ego tamen ab eo petens satisfactionem, non exerceo actum iustitiæ, sed generaliter amoris proprij, specialiter autem vindicationis propulsantis à me illud malum. *Replica Secunda.* *Reiicitur.*

Replicabis, Ergo petere ab alio meam pecuniam, non erit actus iustitiæ, sed vindicationis. quod videtur absurdum. Respondeo, in repetitione pecuniæ duo posse considerari: vnum, quòd non petam plus quàm mihi debetur, & hoc 84 pertinet ad iustitiam, prohibentem ne accipiendo quod meum non est, lædatur ius alterius. Alterum est, velle habere quod meum est, & hoc sine dubio non pertinet ad iustitiam: sicut quòd petenti pallium meum nolim donare, non est actus iustitiæ, licet iustitia efficiat vt non tenear donare, sicut efficit vt possim repetere meum, at motiuum repetendi non est honestas iustitiæ. Quod verò additur, Ergo repetitio pallij erit actus vindicationis, distinguo: si cum aliquâ violentiâ retinetur, tunc propriè erit etiam vulgariter vindicatio: si verò sine violentiâ retinetur, non dicetur propriè vindicatio, fortasse autem re ipsâ ad eam pertinebit: nisi dicamus, quod videtur D. Thomas ex Cicerone suprà insinuare, vindicationem semper esse contra ignominiosum & obscurum; non est autem ignominia, nisi vbi est aliqua violentia aut vis, qualem supponimus non esse in nostro casu. *Replica Tertia.* *discutitur & refutatur.*

Difficilius est ostendere, propulsationem iniuriæ non pertinere ad eam virtutem, quæ pro- *An propulsatio iniuriæ ad*

prium

hanc spectet virtutem. prium honorem conseruat, quod suprà secundo loco obiiciebatur. Dico tamen, aliud esse, non dare suis propriis actionibus occasionem vt honor auferatur; aliud verò longè esse procurare, ne sine culpâ propriâ idem honor ab alio violetur, & violatus restituatur: hoc pertinet ad vindicationem, de quâ in præsenti; illud autem ad aliam virtutem, de quâ nunc non curo, quia hîc non agimus de virtutibus in communi, sed de iustitia vindicatiuâ. Constet ergo, vindicationem in nobis esse specialem virtutem.

Vindicatio specialis virtus est in nobis, & in Deo.

Iam verò oportet vlteriùs quærere, an in Deo ea sit, & an possit reduci ad iustitiam. Respondeo, cùm ostenderimus in nobis dari virtutem distinctam, quando propria mala propulsamus; in Deo idem dicendum esse, quando punit peccata, quatenus sunt contra ipsum, vt priuata
85 persona est. In quo displicet P. Vasquez, id negans, eò quòd peccata non sint iniuria Dei, & Deus non propulsat à se iniuriam. Displicet, inquam, & quia falsò nititur fundamento, de quo alibi, & quia, siue dicatur Deus iniuriâ affectus per peccatum, siue non, negari à nemine potest, peccatum esse malum extrinsecum Dei, ipsique displicens, ita vt verè per illud offendatur; cur ergo eius propulsatio non erit vindicta? Et certè ad aliquam virtutem diuersam à iustitiâ, misericordiâ, & reliquis pertinere debebit, licet non vocetur vindicta, vnde diuersum saltem attributum debuisset Vasquez constituisse. Neque obest, quòd dicit in Deo non esse iram: nam hæc negatur, propter animi commotionem & dolorem, qui in Deo non est: at vindicta sine eo dolore fieri potest, & certè sine dolore propulsat Deus malum illud, quomodocumque vocetur; ergo in Deo vt priuatâ personâ, omnino admittenda est ea virtus. Quia verò Deus est etiam persona publica, & in bonum reipublicæ delicta punit; insurgit ratio dubitandi, an ea punitio sic considerata pertineat ad iustitiam, & qualis hæc sit.

Opinio Vasquez non placet.

Ex quâ iustitiâ punitio impiorum à Deo oriatur.

Non defuère qui punitionem impiorum à Deo ex iustitiâ commutatiuâ censuerunt oriri; alij verò ex iustitiâ distributiuâ. In quam sententiam videtur Capreolus propendere apud Suarez suprà num. 12. & Franciscus Connanus Iurisperitus.

86 Fundamentum vtriusque sententiæ esse potest. Primæ quidem, quia Deus non infligit grauiorem pœnam quàm culpa meretur; ergo seruat rigorem iustitiæ commutatiuæ. neque obstat quòd infra condignum puniat: nam id prouenit ex misericordiâ, ratione cuius condonat aliquid de debito, vnde posset huc applicari illud Psalm. 84. *Iustitia & pax osculatæ sunt, misericordia & veritas obuiauerunt sibi.* Fundamentum autem pro secundâ sententiâ de iustitiâ distributiuâ sumitur ex eo quòd Deus eamdem proportionem seruat in punitione quam habent impij in suis culpis, eo modo quo in distributione præmiorum censent aliqui, à Deo iustitiam distributiuam seruari, vt suprà vidimus.

Fundamentum sententiæ secundæ.

Reiicitur vtraque.

Reiicienda tamen vtraque hæc sententia (licet multum habeat de voce:) ad iustitiam enim pertinet seruare ius alterius, ideò (vt dixi suprà) definitur, *Constans & perpetua voluntas, ius suum vnicuique tribuens.* Vnde sequitur vlteriùs, debere esse ex parte illius qui iustitiam exercet, debitum ex illo iure promanans. At neque peccator habet propriè ius ad pœnam (vt ex terminis patet) neque Deus debitum vllum eam infligendi; ergo non potest à virtute iustitiæ ea punitio prodire. Ratio à priori, quâ discrimen inter culpam & bonum opus assignatur, ea est: nam culpa siue iniuria affert nocumentum iniuriato aut reipublicæ, vnde insurgit ius non in iniuriante, sed in iniuriato, vt repetere possit satisfactionem. Ideò reus manet debitor & obligatus ex iustitiâ, vel ad acceptandam vel ad offerendam satisfactionem. At iniuriatus (vt supra dixi) petens eam satisfactionem, sibi potiùs attendit quàm alteri, vnde non seruat iustitiam: dixi enim hanc esse ad alterum, licet indirectè iustitia illum frænet, 87
ne plus petat quàm ei debeatur. In meritis verò è contrario: datur enim Deo aliquid ipsi bonum, vnde in eo resultat obligatio seu ius vt illud compenset, in homine verò acquiritur ius; vt, si petat solutionem, non violet leges iustitiæ; at non oritur obligatio vt petat, sicut nec in iudice vt puniat; ergo ea punitio, licet possit fieri non violatâ vllâ iustitiâ, non tamen procedit ab eâ: sicut, quòd possim comedere licitè carnes, prouenit ex licentiâ, aut carentiâ prohibitionis; at velle comedere, non licentia, sed fames aut gustus in cibo caussant.

Ratio à priori.

Discrimen inter culpam & opus bonum.

Replica.

Dices, Iudex tenetur reipublicæ reos punire; ergo est actus iustitiæ, ergo etiam Deus poterit exercere actum iustitiæ in punitione. Respondeo, illam punitionem non esse actum iustitiæ, 88
nisi respectu reipublicæ, in cuius bonum punitio ordinatur, & à quâ iudex cum obligatione puniendi dignitatem accepit. Hæc autem ratio deficit in Deo: cùm enim ipse ita sit supremus dominus rationalis reipublicæ, vt sit omnino ab eâ independens, non illi obligatur ex iustitiâ ad punienda delicta, sed pro suo gustu condonare potest omnia. Quòd autem ea punitio non pertineat ad iustitiam distributiuam, Secundò probatur: quia, licet per accidens resultet ea proportio in pœnis, quæ fuit in culpis, id tamen Deo punienti est per accidens, quia non attendit, nisi quid quisque mereatur, vt in simili dixi de præmio contra Patrem Suarez.

Diluitur.

Non obligatur Deus ex iustitiâ ad punienda delicta.

Conclusio.

Punitio pertinet ad virtutem prouidentialem.

CONCLVDENDVM ergo, punitionem pertinere ad virtutem quamdam gubernatiuam, seu prouidentialem, quæ respicit honestatem repertam in eo quòd per punitionem impediantur in aliis similia delicta; item honestatem quæ reperitur in eo quòd soluat reus quod commisit. quæ virtus dicitur communiter iustitia legalis, & in ratione iustitiæ non conuenit propriè cum rigorosâ iustitiâ, vt ex dictis hucusque satis liquet. Neque hac de re aliud in præsenti occurrit dicendum.

TRACTATVS DE PROVIDENTIA ET PRÆDESTINATIONE.

IN QVÆSTIONES VIGESIMAMSECVNDAM, & vigesimamtertiam D. THOMÆ.

MERITO D. Thomas, post explicatam cognitionem & volitionem Dei, descendit ad agendum de Prouidentiâ & Prædestinatione; quia duo hæc, vt inferiùs dicemus, consistunt partim in actibus intellectus, partim in actibus volitionis diuinæ. Est autem materia hæc maximè, quâ prædestinationem concernit, magni momenti, & olim summè difficilis explicatu: nunc verò ita illustrata est à P. Ludouico de Molinâ, vt facillimè possit intelligi. quod sequentibus disputationibus ostendemus. Agendum autem Primò, de Prouidentiâ: Secundò, de prædestinatione secundùm se: Tertiò, de electione efficaci ad gloriam ante præuisa merita absolutè futura, tam dependenti quàm independenti à scientiâ mediâ: Quartò, de caussis prædestinationis: Quintò, de eius effectibus: Sextò & vltimò, de reprobatione prædestinationi oppositâ.

DISPVTATIO TRIGESIMASECVNDA.

DE PROVIDENTIA DEI, PRÆVIA AD MATERIAM de prædestinatione.

1 QVÆST. 22. D. Thomas egit de prouidentiâ, quæ licet quodammodo videatur esse quæstio Philosophica, & de eâ multum in Philosophiâ dixerimus, agentes de concursu Dei; debet tamen hîc tractari, tum vt hoc Dei attributum explicetur, tum vt via pateat iis, quæ de prædestinatione dicturi sumus: ostendam enim prouidentiam esse genus respectu prædestinationis.

Prouidentia est attributum Dei, dicens vt genus ad prædestinationem.

SECTIO I.

De essentiâ & existentiâ diuinæ prouidentiæ.

Prouidentia vnde dicatur.

SI deriuationem vocis attenderimus, *prouideo* nihil significat aliud, quàm vel *antè video*, aut, si velis, *pro aliquo*, seu *in fauorem alicuius video*: quia autem ea, quæ à longè videmus, vitamus, si mala sunt; vel si bona, procuramus habere, & pro eorum consecutione media adhibemus; ideò prouidere significat idem, quod disponere res in suos fines. Circa quæ dubium est, an prouidentia sit actus intellectus, an verò voluntatis, an vterque simul, & quis ille.

in quo actu diuino consistat.

Difficultas est de puro nomine: de re enim videtur certum, vt quis sit prouidus, duo habere debere. Vnum est ex parte intellectus; cognitio scilicet mediorum, & proportionis, ac efficaciæ illorum respectu finis: si enim hæc ignorentur, nulla potest esse bona dispositio & prouidentia, & licet casu res benè succedat, non tamen ex prouidentiâ bonâ ac prudenti. Præterea non videtur hic actus cognitionis sufficere ad

In eo qui est prouidus, primum est cognitio mediorum.

Secundum est, volun

disponens, aut exequens media ad finem.

ad prouidentiam, nisi etiam sit volitio disponens, aut exequens ea media modo & ordine, quo præuisa sunt vtilia ad finem. Hæc duo ad prouidentiam requiri, negari à nemine potest; quis autem horum actuum sit dicendus prouidentia, erit quæstio de solo nomine.

2

Scientia absoluta de effectibus futuris non pertinet ad prouidentiam, nisi respectu alterius finis.

Aduerte, me non enumerasse inter actus requisitos ad prouidentiam, scientiam absolutam de effectibus ipsis futuris: nam hæc cùm iam supponat res ipsas productas, non pertinet ad prouidentiam circa illas, sed potiùs subsequitur ipsam prouidentiam; quatenus tamen illa eadem cognitio, licet ad præcedentia non conducat, potest iuuare ad alios fines procurandos, qui nondum videbantur existentes, sic potest ea scientia ad prouidentiam spectare: viso enim homine absolutè in peccato moriturо, accipit Deus occasionem, vt eum ad perpetuos ignes detrudat: vt ergo quid sit faciendum post illud peccatum, Deus præuidere valeat, iuuat ea scientia peccati futuri, & vt sic, etiam illa prouidentiam intrare potest. Antè tamen quàm propositam difficultatem expediam, breuiter aliquid de existentiâ prouidentiæ diuinæ dicendum est.

Dari in Deo prouidentiã circa res creatas, fide tenendum.

In Deo dari prouidentiam circa res creatas, dogma est fidei, ex multis sacræ Scripturæ locis. Ecclef. cap. 5. *Ne dicas coram Angelo, Non est prouidentia.* Iudith cap. 9. *Tua iudicia in tuâ prouidentiâ posuisti.* & Sapiens totus est in huius dispositione & gubernatione, declarandâ.

Ratio à priori.

Ratio autem à priori desumitur ex dependentiâ creaturarum à Deo, & ex perfectione diuinâ. quod in sequentibus magis declarabitur.

3

Non tenetur Deus absolutè habere prouidentiam actualem.

Nunc verò quæri potest, an necessariò sit in Deo. Duplicem sensum habere potest quæstio. Vnus, an simpliciter & absolutè teneatur Deus habere actualem prouidentiam; & in hoc sensu facilè respondetur negatiuè: cùm enim non teneatur Deus absolutè vllam producere creaturam; hac autem non existente, nulla possit esse actualis prouidentia, non potest Deus ad eam habendam simpliciter teneri. Quod enim quidam docet, etiam circa negationes solas esse prouidentiam, infrà reiicietur vt omnino ridiculum.

Suppositâ creatione, prouidentia ex parte intellectus absolutè requiritur in Deo.

Secundus ergo sensus est, an suppositâ creaturæ existentiâ, teneatur Deus de illâ habere prouidentiam. Respondeo, quâ parte prouidentia includit scientiam possibilium, & mediam seu conditionatam ipsarum rerum futurarum; absolutè non potuisse non esse in Deo, quia hæ scientiæ necessariò ei conueniunt suppositâ existentiâ & cognoscibilitate obiecti; & licet hæc scientia media in particulari à Deo abesse potuerit, id tamen non ab eius libertate prouenit.

Secundùm volitionem conseruandi creaturas, requiritur nõ minùs.

Quâ parte etiam prouidentia includit volitionem conseruandi ipsas creaturas, sine dubio etiam necessariò debet habere talem prouidentiam, supposito quòd velit eas esse in rerum naturâ, quia non possunt esse sine influxu ipsius. item eodem modo si velit vt illæ operentur, debet velle cum eis concurrere, quia sine ipsius influxu illæ nequeunt quidquam efficere.

Moralis in ordine ad puniendum, vel præmiandum non requiritur necessariò.

Denique, si de creaturis rationalibus loquamur, quoad prouidentiam moralem, puniendo & præmiando, simpliciter non tenetur: nam, vt Dominus, potest parcere malè agentibus, & bona opera exigere in gratiarum actionem pro collatis beneficiis, ideóque non tenetur

4

congruum tamen est, vt hanc habeat.

præmium nouum pro eis dare; licet autem physicè non teneatur, congruum tamen & decentissimum est vt id faciat, ita vt, nisi contrarium reuelatum esset, etiam stando rationi naturali, semper deberemus dicere, Deo actu talem prouidentiam conuenire. Iam ad explicandam essentiam eius prouidentiæ accedamus.

SVBSECTIO I.

Reiicitur à ratione prouidentiæ actus intellectus, qui sit imperium.

Opinio quorumdam, quòd prouidẽtia sit imperatiua.

PRIVSQVAM modum in hac quæstione loquendi explicemus, oportet expedire ea quæ ad rem ipsam pertinent. Quidam ergo, vt solo actu intellectus prouidentiam cõstitui persuadeant, recurrunt ad quoddam imperium explicatum per vocem hanc *Fac hoc*, quod ad intellectum dicunt pertinere; & in omni agente per intellectum, ad productionem omnium rerum quas vult, necessarium esse arbitrantur: in eo enim totam prouidentiæ & prædestinationis essentiam constituunt.

Potest in nobis dari intellectio, quæ nec apprehensio sit, nec iudicium, nec discursus.

De hoc imperio alibi egi. & licet censeam contra multos recentiores, non inueniri vllam repugnantiam in eo quòd detur aliquis actus intellectus in nobis, qui non sit apprehensio, iudicium aut discursus, sed ex suo speciali modo habeat hoc, quod est dicere *Fac hoc*; sicut interrogatio & oratio mentalis sunt actus intellectus, qui tamen nec apprehensio, nec iudicium, nec discursus sunt. Dixi *in nobis*: nam vtrùm in Deo dari queat, statim dicam.

5

Hic actus non est formaliter liber,

Secundò tamen dico, tale imperium non esse necessarium in agente libero, nec possibile ante voluntatem liberam: nam si præcederet illam voluntatem, tolleret omnino libertatem, quia illud non est formaliter liberum, & eo posito non potest non esse effectus, ergo tollit libertatem.

nec simpliciter necessarius.

Tertiò docui, illud simpliciter non esse necessarium; quia, si ponitur, debet esse post determinationem efficacem voluntatis, ne tollatur, vt dixi, libertas; tunc autem superfluum omnino est: nam ea volitio efficax, quæ præsupponitur, omnino sufficit, vt potentia executiua determinetur; ergo sine necessitate illi additur aliud imperium intermedium. hæc ibi fusè.

P. Herize ponit actus hortatorios.

Nunc aduerto, à P. Herize disp. 22. cap. 4. post volitionem primam liberam, poni in creaturis actus aliquos iudicij, quibus intellectus quasi animat & hortatur voluntatem, vt maneat constans in suo proposito, & exequatur obiectum volitum; quos actus vocat imperium: in Deo autem dicit similes actus etiam dari, ablatis tamen imperfectionibus suasionis & hortationis, quia Deus his non indiget; eos autem dicit esse imperium. remittit verò in cap. septimum explicare, quales sint illi iudicij actus; eo tamen capite nihil aliud docet, quàm scientiam mediam esse partem prædestinationis, scientiam verò visionis non esse.

6

Potest voluntas nostra propositis ab intellectu rationibus roborari.

Arbitror, in hominibus sæpè reperiri similes actus: nam aliquando voluntas, quasi territa difficultatibus, cessaret à volitione, si intellectus ei non proponeret rationes aliquas nouas. Vtrùm autem illæ rationes, vel considerationes, aut meditationes dicendæ sint imperium, nec ne, quæstio est omnino de nomine. de quâ haud multum curo. Ego non vocarem imperium: aliud enim vocamus consulere & animare, aliud imperare.

Secùs de Deo loquendum.

Secundò dico, in Deo nullo modo posse tales

actus poni: nam postquam Deus nouit scientiâ simplicis intelligentiæ, v.g. honestum esse creare hominem, & id efficere decreuit, non video vllo modo, qui actus iudicij sequatur, quidve ille dicere Deo possit (excipio iam cognitionem de ipso homine vt futuro, quæ est vltima:) cùm enim Dei volitio semel habita non valeat retractari, nihil debet non solùm quòd sit suasio, sed nec per modum suasionis admitti: nisi fortè dicas, sequi in Deo vnum iudicium quo dicat, *Benè fecisti volens hoc*; at in primis impropriissimè iudicium hoc dicetur imperium. Secundò, ad quid hoc ponendum, cùm anteà iam nouerit Deus honestam esse volitionem casu quo existat? vnde hoc nó ignorabat anteà Deus; solùm ergo debet admitti cognitio reflexa de existentia eius volitionis, quæ nó est imperium.

nam Deus nihil retractat,

& omnia præsciti,

Reiicitur P. Herize.

Hinc colliges, malè ab Herize doceri, in Deo dari actus similes illis nostris, exceptis imperfectionibus suasionis & hortationis: nam cùm aliud nihil præstare videantur hi actus in nobis, quàm suadere; si hoc illis tollitur, tollitur tota essentia, & nihil in eis manet, cui debeant respondere alij ex parte Dei. Reiiciendum ergo & re & nomine imperium hoc.

7

Prouidentia & prædestinatio non consistunt in actu imperij.

Vnde illud tam à prouidentiâ quàm à prædestinatione excludo. Quod & ampliùs confirmari inde haud leuiter potest; quia omnes supponunt, prouidentiam, & specialiter prædestinationem (de quâ est eadem ratio) esse omnino liberam in Deo; ergò ea non consistit in actu imperij, qui necessarius est. Video, posse aduersarios respondere, imperium illud saltem esse denominatiuè liberum, & hoc sufficere vt dicatur prædestinatio libera, etiamsi formaliter & immediatè necessaria sit. Video, inquam, hoc responderi posse, & difficulter ex modo loquendi Patrum & Doctorum, posse impugnari; nihilominùs tamen non est dubium, illam aliquo modo esse violentam interpretationem: si enim Patres actum imperij distinctum agnouissent à voluntate liberâ, saltem aliquando insinuassent gratiam & liberalitatem Dei præsupponi ad prædestinationem; non verò in eâ consistere formaliter, quia illa esset necessaria in Deo ex actu præcedente intellectum; cúmque ab hac distinctione Patres sint penitus alieni, sine dubio etiam sunt ab isto actu imperij, & prædestinationem non solùm remotè, sed proximè liberam censuere.

Replica: nam imperium est denominatiuè liberum.

Contrà: Patres nihil tale insinuant.

Opinio cuiusdam imperium id defendentis.

Non cogitaueram de imperio isto vel verbum ampliùs hîc facere, sed quia incidi in quemdam doctum auctorem, qui omnibus viis conatur ostendere, illud omnino necessariò ponendum in Deo; ideò parum discutienda eius argumenta indicaui. Igitur istud imperium in Deo poni debere, Primùm probat hic auctor ex Scripturâ Genesis 1. *Dixitque Deus, Fiat lux fiant luminaria.* Verbum enim illud *dixit* significat proprium dominium Dei; ergo de eo debet intelligi Scriptura. Confirmat: quia propria perfectio substantiæ intelligentis, est operari per imperium. Vnde Psalmista sibi sæpè imperat: *Benedic anima mea Domino*: *Lauda anima mea Dominum.*

Probatio eiusdem Prima.

8

Probatio Secunda. Dictare est imperare. Confirmatur. Perfectè agit imperans.

Secundò, perfectissima prouidentia consistit in eo quòd Deus dictet quid debeat fieri, quod fit per imperium, seu internam locutionem, quæ dicit, Hoc & illud faciendum est. Confirmatur Primò: perfectissimus modus operandi Dei est, si se gerat tamquam supremus Dominus, ergo imperando. Confirmatur Secundò: iudicium habet Deus de aliis rebus, & tamen non habet prouidentiam; ergo requirit imperium. Addit, imperium hoc resultare necessariò ex actu voluntatis, & eo posito, statim potentiam executiuam, sine alio actu, efficere suum obiectum. Vltimò denique putat, imperium hoc esse scientiam illam, de quâ dicit S. Paulus, *Quos præsciuit*, &c. Rom. 8. Hæc ille.

Contrà Primò: Si volitio intellectum, ergo etiam immediatè determinat.

Circa quæ, cùm auctor dicat, hoc imperium necessariò resultare ex actu voluntatis, inde Primò probatur, illud necessarium non esse: si enim per volitionem efficacem determinatus est necessariò intellectus ad imperium; cur non potetit immediatè eâdem efficaci volitione, sine alio imperio intermedio, determinari potentia executiua Dei? tam enim hæc est identificata Deo quàm intellectus, & tam est subiecta voluntati quàm ipse intellectus: & multò magis, 9
quàm sit ipsa potentia subiecta intellectui: omnes enim supponunt, potentias executiuas magis subiacere voluntati, ergo citiùs obediunt volitioni efficaci, quàm actui intellectus: ad quid ergo indiget imperio distincto?

Contrà Secundò: rò dictare est iudicium.

Secundò, cùm explicans imperium, dicat illud dictare quid sit faciendum, iam eo ipso videtur sentire, illud esse iudicium: nam dicere, *Hoc debet fieri*, actus proculdubio est iudicij, connectens affirmatiuè debitum, vt fiat cum re illâ quam dicit debere fieri. Et confirmo hoc ipsum ex alterâ eius explicatione, quâ hoc imperium vocat internam locutionem: interna autem locutio nihil aliud est quàm cognitio siue apprehensiua, siue iudicatiua, quâ homo sibi manifestat obiectum; sicut externa locutio est, quâ quis aliis manifestat quod dicit.

Contrà Tertiò: Actus Fac hoc non est, nisi distinguatur imperans ab eo cui imperatur.

Tertiò, quia, licet (vt paulò antè dixi) non videam vllam repugnantiam in aliquo actu intellectus, qui ex suo specifico modo tendendi, solùm dicat *Fac hoc*; hoc tamen non puto vllo modo intelligendum, vbi nulla est distinctio inter imperantem, & eum cui imperatur. Quod etiam obseruauit Vasquez disp. 87. cap. 3. & videtur esse communis hominum sensus: vnde (liceat ex Grammaticâ semel arguere) imperatiuus semper dirigitur ad secundam personam: nec possum percipere, quomodo v. g. ego dicam mihi ipsi, *Fac hoc*: ideò vel omnes nationes in pronomine *ego*, quælibet in suâ linguâ, vocatiuum non agnouere, nec primam perso- 10
nam singularis in imperatiuo. Pluralis autem fortè admittitur, quia vnus loquens ad alios, distinguitur ab illis, potéstque ex hoc capite quasi imperare, *Faciamus hoc*. Semper ergo in tali imperio concipitur distinctio inter imperantem, & eum cui imperatur: non minùs, quàm inter orantem, & eũ ad quem dirigitur oratio. & sicut non potest percipi, aliquem orare seipsum: ita nec percipitur, aliquem imperare sibiipsi: nec potest quoad hoc vlla excogitari differentia inter imperium & orationem: ergo cùm in Deo nulla sit distinctio, non potest sibi propriè imperare.

Nemo orat seipsum, nec imperat sibi.

Vrgetur vltimò ulterius.

Vrgeo hoc vlteriùs ex ipsâ auctoris explicatione. Imperium hoc, quodcumque illud sit, est interna locutio; ita ipse docet: ergo in tantum debet sortiri suum effectum, quatenus auditur seu percipitur ab eo cui imperatur: vt quid enim loquetur sine audiente? vt quid imperabit sine obediente? Ergo tale imperium repugnat in Deo respectu sui ipsius. Probo hanc consequentiam: nam quid Deus velit facere, iam ipse scit ante imperium: eo enim ipso quòd illud velit,

Deus præscit omnia, nihil sibi manifestat.

lit, cognoſcit ſe hoc velle; ergo ipſe Deus non loquitur, nec manifeſtat ſibi aliquid per imperium; ſed nec manifeſtat hoc potentiæ executiuæ, vt ratione diſtinctæ ab intellectu & voluntate, quia hæc, vt ſic, eſt ſurda, muta, &c. non enim eſt cognoſcitiua; ergo imperium repugnat reſpectu illius. cui ergo ea dicit Deus? & quis ab imperante diuerſus ei imperio obedit? Denique, nec creaturis ipſis dici poteſt imperare, quia illæ cùm nondum exiſtant, non audiunt vocem imperantis, ſed debent per ipſam phyſicam productionem extrahi ad eſſe exiſtentiæ. Præterea ſi ſint irrationales, quomodo intelligent imperium illud?

11 Hinc facilè reſpondetur ad omnia eius argumenta, vnde maiores vires noſtra ſententia accipiet. Ad primam probationem ex Scripturâ, *Dixitque Deus, Fiat lux*, reſpondeo, eâ non denotari, niſi voluntatem efficacem Dei, quâ id voluit, & cui voluntati impropriè obediunt creaturæ, id eſt producuntur, prout Deus voluit. Quod manifeſtè oſtendo: nam ſi Deus ibi propriè imperauit ſibi; ergo idem fuit ac ſi dixiſſet, *Ego fac lumen.* quod eſt ridiculum: iam enim oſtendi, imperatiuum ſemper denotare alteram perſonam: ſi enim ipſe Dominus eſt Deus qui dicit, videtur ridiculum vt ſibi id dicat; ad quid? vt ſciat quid debeat facere? non, quia, vt dixi anteà, meliùs ſciebat hoc, cùm ipſe ſit qui vult, & ſupponitur priùs ſcire, vt poſſit noſcere quid imperare debeat; ergo tam benè ſcit antequam imperet, quàm pòſt. Sed nec imperium conducit, vt is cui imperatur, velit ea exequi: cùm enim ſit idem, & ante imperium ſupponatur iam efficaciter volens, imperium non faciet vt magis velit: vides ergo omnino ibi repugnare tale imperium.

Reſpondetur ad primum. τò dixit, τò fiat, eſt efficax Dei volitio.

Secundum ipſius argumentum à ratione, quòd ſcilicet propria perfectio naturæ rationalis petat operari per imperium, ſupponit falſum principium, ſi de imperio reſpectu ſui intelligatur; ſi verò reſpectu aliorum, tunc non curabo, ſit vera an falſa ea propoſitio. Confirmatio ex Pſalmiſtâ ſic imperante, *Benedic anima mea*, nihil probat. Primò, quia eo modo quo ſibi Pſalmiſta imperat, facit quaſi diſtinctionem inter ſe & animam; ſe vt totum, animam verò, quaſi partem & inadæquatè diſtinctam, vt poſſit ei imperare, inſinuat; ceſſante autem eâ diſtinctione, non dixiſſet Dauid: *Benedic ego Domino.*

Ad ſecundum. Perfectio naturæ rationalis eſt operari per imperium in alio.

12 Secundò reſpondeo, ibi ſolùm denotari deſiderium, ſeu voluntatem efficacem, quâ ſe ad laudandum Deum determinauit, & nihil aliud poſſe inde probari.

Ad tertium de perfectiſſimâ prouidentiâ, oſtenſum iam eſt, eam non conſiſtere in eo iudicio, ſed in perfectiſſimâ ſcientiâ mediorum, & volitione exequendi. Confirmatio prima, quòd Deus tamquam ſupremus Dominus ſe gerere debeat, eſt falſiſſima, ſi reſpectu ſui intelligatur: quis enim vmquam ita deſipuit, vt Deum iudicauerit propriè ſui ipſius ſupremum eſſe Dominum? certè omnes Patres ex loco Pſalmi, *Dixit Dominus Domino meo*, duas realiter inferunt perſonas in Deo: quod in ſententiâ aduerſariorum in vnicâ deberet intelligi: nam in primis Deus eſt Dominus ſui; ecce iam ſemel Dominus; illud autem *ſui*, cuius eſt Dominus, eſt ſecundò Dominus Dauidis; ecce bis Dominus vna perſona. quod eſt nugatorium.

Ad tertium. Prouidentia perfectiſſima, eſt ſcientia mediorum, & volitio exequendi.

Confirmatio Secunda confirmatio, quòd ſcilicet de aliis rebus etiam Deus habeat iudicium, non tamen habeat prouidentiam, nulla penitus eſt: nam de illis non habet volitionem efficacem. Miror autem, cùm auctor annectat neceſſariò imperium ei volitioni, cur auſus ſit dicere, ante imperium cætera eſſe communia ipſis rebus aliis, quæ non ſunt futuræ: ſi enim eſſent communia, rogo cur magis de his eſſet imperium quàm de aliis: quòd 13
ſi non ſunt communia, ergo in his quæ ſunt propria ante imperium, poteſt conſiſtere prouidentia, non recurrendo ad imperium.

altera reiicitur.

Quod vltimo loco dicit nomine præſcientiæ à Paulo intelligi imperium, gratis dicitur, ideoque etiam facilè negatur: miror autem hîc rurſus, cur ipſe prædeſtinationem in eo imperio formaliter ponat, cùm à S. Paulo præſcientia illa ponatur ante prædeſtinationem, vnde clarè infertur ex Paulo, eam eſſe imperium.

Apud S. Paulum præſcientia non eſt imperium.

Poſſet fortè quis arguere ad hominem contra hunc auctorem, eò quòd imperium illud non videatur habere mutationem diuerſam ex parte creaturæ, quam requirit idem auctor in omnibus actibus liberis Dei. Verùm facilè ille reſponderet, decretum illud, cùm non ſit ſeparabile à volitione efficaci, habere eamdem mutationem, quam ipſa volitio. Video tamen, & hoc eſſe difficile: cùm enim ex parte Dei nihil ſit penitus diuerſum, & creatura etiam ſit vnica, non apparet, quo modo illa cum Deo conſtituat duo tam diuerſa concreta, qualia ſunt, volitio efficax, & imperium hoc ſubſecutum. ſed de hoc imperio ſatis.

Inſtantia ad hominem ſoluitur.

SVBSECTIO II.

In quibus actibus prouidentia ſita ſit.

PRIMA CONCLVSIO. Solus actus intellectus non eſt prouidentia. Hæc meo iudicio clariſſimè probatur: nam ſi ſolùm manerent in Deo actus omnes intellectus, quibus noſcit fines, & media proportionata ad illos, nihil autem de eis ſtatueret, nihil vellet; quis vmquam diceret, Deum tunc habiturum prouidentiam? ergo hæc non conſiſtit in ſolo actu intellectus, ſed vlteriùs requirit actum voluntatis.

Concluſio Prima. Solus actus intellectus non eſt prouidentia.

Retorquebis argumentum Primò, Etiamſi 14
Deus nihil creaſſet, habuiſſet tunc attributum prouidentiæ: omnia enim attributa ſunt Deo eſſentialia, & independentia ab actuali creaturæ exiſtentiâ; ſed tunc ſolùm habuiſſet actum intellectus; ergo in ſolo hoc conſiſtet prouidentia. Fortaſſe aliquis reſponderet, etiam tunc dandam Deo prouidentiam, eam ſcilicet quæ impediret ne creaturæ eſſent, quod per actum voluntatis fieri debebat; verùm arbitror (licet res pertineat ad modum loquendi) nullâ exiſtente creaturâ nullam eſſe prouidentiam: nam tunc nec inter res poſitiuas eſt vlla diſpoſitio, nulla enim earum exiſtit; nec inter negatiuas, quia omnes negationes tunc indiſcriminatim exiſtunt, ſine vllo ſpeciali ordine vnius ad aliam; ergo nulla tunc eſt propriè prouidentia.

Dices, Attributum prouidentiæ ſemper fuit in Deo.

Reſpondeo ergo, duplicem eſſe prouidentiam, vnam in actu primo, & quaſi remotam, quæ conſiſtit tam in ſcientiâ perfectâ mediorum, & congruentiâ ipſorum cum fine, quàm in potentiâ exequendi ea omnia. Hæc ſola prouidentia eſt Deo eſſentialis, & ab exiſtentiâ creaturarum independens. quod libenter concedo argumento. Alia eſt prouidentia actualis & proxima, quæ vel conſiſtit in actuali productione

Contrà: Remota tantùm prouidentia eſt Deo eſſentialis.

 mediorum,

proxima dependet ab existentiâ creaturarum.

mediorum, dispositione, &c. vel saltem hæc requirit. & propriè hæc dicitur prouidentia, quæ sine dubio non est independens à creaturarum existentiâ. de hac in præsenti nos loquimur, & de hac suprà formaui argumentum, quod optimè concludit intentum.

15 *Replica Prima. Scientia Dei est prouidentia; si adsit volitio, vt conditio.*

Dices tamen Primò, eo solùm concludi, scientiam Dei, si non adsit volitio, non esse prouidentiam; non tamen inde sequi, quando ponitur ea volitio, prouidentiam non saluari in solâ scientiâ: sicut in multorum sententiâ, relatio similis saluatur in solo vno extremo, pendet tamen ab alio, vt à connotato, ad hoc vt sit simile. Sed contrà, quia hæc solutio, eiúsque instantiæ reiectæ sunt passim à me, præsertim disp. 12. Logicæ à num. 34. agente de relatione, hoc argumento manifestissimo, mutatis terminis: Vel enim ea volitio, quæ tunc ponitur, est pars prouidentiæ, vel non. si primum, iam das manus: fateris enim, volitionem esse partem prouidentiæ: vnde clarè sequitur, solam cognitionem non esse totam essentiam prouidentiæ, vt contendo; si verò dicas secundum, ergo cùm, ablatâ eâ volitione, quæ nullo modo est pars prouidentiæ, maneant reliqua; necessariò etiam manebit tota essentia prouidentiæ, & consequenter tota prouidentia: nam tota essentia prouidentiæ, & prouidentia, nec ratione distinguuntur. Solutionem quorumdam per distinctionem *in esse entitatis*, & *in esse denominationis*, ibidem fusè refutaui, & suprà agens de actibus liberis Dei, nonnihil de eâ dixi.

Contrà: Si volitio non est pars, scientia nec sub volitione erit prouidentia.

Refutatio solutionis quorumdam.

Replica Secunda. Scientia visionis erit prouidentia.

Dices Secundò, argumentum concludere, solam scientiam simplicis intelligentiæ non habere rationem prouidentiæ; at nullo modo probare, scientiam visionis, quâ Deus videt iam existentia ea media, non esse prouidentiam. Sed contrà, quia, licet (vt dixi suprà) ea scientia possit conducere ad prouidendum aliis rebus inde secuturis; nullo tamen modo pertinet ad prouidentiam circa productionem & existentiam ipsorum mediorum: cùm autem quæcumque à Deo producuntur, fiant ex prouidentiâ, proculdubio non potest ea prouidentia consistere in scientiâ absolutâ, quandoquidem illam omnino præcedit.

16 *Contrà: Hæc futuris solùm prodest, & est post prouidentiam.*

Scientia visionis sola, non est prouidentia pro vlterioribus futuris.

Deinde vlteriùs probo, nec eam solam posse esse prouidentiam circa vlteriora: nam si solùm Deus videat, *hæc media existunt*, & inde nihil velit, nihil determinet, aut disponat; non maiorem habebit prouidentiam, quàm haberet ille paterfamilias, qui videret vel manantem vino fontem, nihil autem vellet pro suâ familiâ accipere; vel vasa rumpi, vinúmque effundi, nullum autem remedium adhibere vellet; ergo siue ea scientia absoluta de existentiâ mediorum, siue scientia præcedens circa eorum efficaciam ad prouidentiâ concurrant, semper debet necessariò vlteriùs includi volitio aliqua. Ratio à priori est, quia, cùm prouidentia semper dicat ordinem ad existentiam finis, & consecutionem illius per media; hoc autem necessariò pendeat à voluntate, quâ agens se determinat ad producendum vel exequendum, & sola scientia non sit executiua; manifestè infertur, solo actu intellectus non posse constitui prouidentiam.

Ratio à priori, quia prouidentia respicit existentiam finis.

17 *Secunda conclusio. Probabiliter consistit prouidentia in solo actu voluntatis.*

SECVNDA CONCLVSIO. Valdè probabile est, prouidentiam consistere in solo actu voluntatis, quo, visâ conuenientiâ mediorum cum fine, vult agens illa exequi; vnde scientia solùm requiritur, quatenus sine illâ non posset volitio existere: nihil enim volitum, quin præcognitum; non tamen, quia sit pars prouidentiæ. vnde si per impossibile manerent illi actus voluntatis, quibus à Deo rebus prouidetur, sine vllâ cognitione maneret prouidentia. & ita videtur Damascenus sensisse, qui lib. 2. de Fide cap. 29. ait, prouidentiam esse voluntatem Dei, quâ res omnes aptè congruéque gubernantur.

Tertia conclusio. Probabilius in actu voluntatis & intellectus prouidentia consistit.

TERTIA CONCLVSIO. Probabilius est, eam in vtroque actu consistere. Quòd actus voluntatis intret prouidentiam, probatum est; quòd verò etiam actus intellectus, patet, tum ex ipsâ vocis significatione, quæ solum ipsum actum intellectus denotare videtur; ergo saltem concedi debet, illum partialiter includi: tum quia prouidentia videtur includere certitudinem aliquam circa dispositionem rerum; hæc autem certitudo consistit formaliter in ipso actu intellectus; ergo hic saltem partialiter constituit prouidentiam. Et hanc puto fuisse mentem D. Thomæ & Augustini, qui iam actum voluntatis, iam intellectus, ad prouidentiam & prædestinationem (de quâ eadem est, vt dixi, ratio) requirere videntur: & expresè q. 22. D. Thomas docet ad prouidentiam pertinere dispositionem; dispositio autem actus est voluntatis, quia hoc & illud producit tali vel tali modo; & eodem modo in reprobatione, quæ est species aut pars prouidentiæ, ponit q. 23. art. 3. actum voluntatis. Quòd si aliquando solum actum intellectus videtur in prouidentiâ ponere, ideò est, quia ordinariè loquendo, benè quis exequitur & disponit media, quando benè cognoscit. Augustinus verò in prædestinatione clarissimè loquitur: nam lib. de Dono perseuerantiæ cap. 14. præparationem beneficiorum Dei, & præscientiam dixit esse prædestinationem. & hæc sufficiant circa hanc quæstionem de nomine.

Dispositio est actus voluntatis.

18

D. Thomæ sensus exponitur.

SECTIO II.

An prouidentia sit genus, an totum respectu prædestinationis.

QVÆSTIO hæc etiam videtur esse de nomine, nec magni momenti. Inquirimus, an, sicut animal est genus respectu hominis & bruti, ita prouidentia sit genus respectu prædestinationis & reprobationis; an verò prouidentia sit quoddam totum, in se comprehendens tamquam partes prædestinationem & reprobationem, sicut homo comprehendit animam & corpus.

Status quæstionis.

Caietanus, quem Vasquez refert & sequitur cap. 5. disp. 87. opinatur, prædestinationem esse partem: nam cùm in Deo sit idem modus prouidendi omnibus rebus, non erunt in Deo multæ species prouidentiæ, sed vna, quæ coalescat ex multis partibus, quales sunt prædestinatio, reprobatio, &c. sicut in Deo non dicuntur multæ scientiæ, multæ artes, sed vnica, eò quòd eodem modo omnia cognoscat. 19

Nihilominùs tamen puto probabiliorem sententiam D. Thomæ quæst. 6. de Veritate art. 1. Durandi, Capreoli & aliorum, quos refert Vasquez ibi, aientium, prædestinationem esse speciem prouidentiæ. quod sic clarissimè ostenditur. Primò, prouidentia vt sic, potest definiri abstrahendo à prædestinatione & reprobatione, si dicatur, est præscientia & dispositio mediorum in ordine ad finem; vbi abstraho ab eo, quòd

Prædestinatio est species prouidentiæ.

quòd finis ille sit supernaturalis, sit beatitudo aut pœna, aut aliud quodlibet; ergo prouidentia non respicit prædestinationem tamquam partem: si enim respiceret illam, non posset abstrahi ab illâ in definitione: totum enim non potest definiri sine partibus; ergo illas non respicit vt partes, sed tamquam species, sine quibus rectè definitur genus. Confirmatur: etiamsi Deus hominem non eleuasset ad gloriam, habuisset perfectam prouidentiam circa illum, non tamen prædestinatiuam, sed aliam; ergo possunt in Deo esse diuersæ prouidentiæ, quarum quælibet dicatur vera prouidentia Dei circa homines. Sicut ergo prouidentia vt sic, est ratio communis ad prouidentiam de homine & Angelo, ita à fortiori, est genus ad prædestinationem, quæ non solùm est circa determinatam creaturam, sed etiam circa determinatam illius finem: & hinc apparet, non benè Vasquez dixisse, probari non posse vllâ ratione hunc modum loquendi D. Thomæ.

Confirmatur: Deus habet varias prouidentias de homine.

20 Ampliùs autem id ostendo euidenter: nam partes alicuius totius non possunt esse inter se repugnantes, & incompossibiles, vt ex terminis patet; alioquin non possent totum componere: atqui prædestinatio, & reprobatio eorumdem hominum, v.g. inter se ita repugnant, vt nec diuinitus simul esse queant: ergo non sunt partes componentes vnam prouidentiam, sed duæ species oppositæ sub eodem genere, sicut rationale & irrationale, odium & amor, sub animali, & sub actione voluntatis: communiter enim species sub vno genere constituuntur differentiis oppositis.

Euidentiùs idem ostenditur.

Nec sufficit respondere, prædestinationem & reprobationem de facto esse erga diuersas personas, ideóque esse compossibiles inter se. hoc, inquam, non obstat, quia id est per accidens respectu prædestinationis & reprobationis in communi; respectu autem cuiuslibet, potest Deus habere eas duas prouidentias, vnde rectè infertur non esse partes, sed species ex se oppositas, si comparentur respectu eiusdem; disparatas verò, si respectu diuersorum; sicut amor & odium, semper sunt ex conceptu suo specie diuersi actus, oppositi, si respectu eiusdem obiecti; disparati, si respectu diuersorum comparentur.

Responsum quoddam non satisfacit.

Restat, vt respondeamus argumento Caietani, vnde etiam magis nostra sententia confirmabitur. Præcipuum & vnicum fundamentum est ex eo, quòd Deus habeat eumdem modum omnibus prouidendi; quod sufficit, vt dicatur vnica prouidentia. Argumentum hoc nullum est, quia eodem modo quis diceret, non esse in Deo nisi vnicam ratione nostrâ cognitionem, & cognitionem vt sic, non posse abstrahi vt rationem genericam, à cognitione de homine, & cognitione de Angelo. quod falsum omnino est. Idem dixerim de ideis, quas tamen Vasquez multas esse fatetur. Id verò sequi ostendo, quia non minùs est idem modus cognoscendi omnia, in quâ cognitione consistunt ideæ, quàm sit idem modus prouidendi omnibus; ergo si per eumdem modum dicitur vnica prouidentia, etiam cognitiones & ideæ dicuntur vna. quod tamen falsum est; quia, vt dixi, simpliciter dicimus, Deum habere plures cognitiones, vnam de Petro, alteram de Paulo, & dicimus plures esse ideas. Addo, in prouidentiâ adhuc esse disparitatem manifestam: nam licet Deus omnia nosceat eodem modo, v.g in seipso, aut in ipsis creaturis, ideóque illa cognitio vocetur vna; prouidentia tamen non habet eumdem modum prouidendi; ergo non est vna. Probo secundam partem antecedentis: nam prouidere naturaliter, quod Deus exercet respectu rerum inanimatarum; aut quod exercuisset, si hominem non eleuasset ad gloriam, est longè alius modus prouidendi à prouidentiâ supernaturali; ergo ex hoc capite adhuc potest dici duplex ea prouidentia, & consequenter ratio prouidentiæ erit genus ad vtramque, vt contendimus.

Respondetur Caietano.

21

Satisfit P. Vasquez.

Ampliùs id declaratur.

Iam verò ad instantiam de scientiâ respondeo, nos aliquando vno nomine comprehendere, & significare aggregatum quoddam multarum rerum: sic nomine reipublicæ multos ciues, nomine maris multas partes aquæ. est autem diuersitas in his partibus: quædam enim sunt homogeneæ, quarum quælibet retinet nomen totius: tunc autem sine dubio, sub eodem nomine potest abstrahi vna ratio communis generica, aut specifica, ad quamlibet partem: non tamen ita, vt illa ratio generica dicat tantum, quantum ipsum totum, sed aliquid abstrahens a toto & partibus. Hoc modo dixi in Logicâ, nomen *scientiam logicam* significare multos habitus scientificos, quorum etiam quilibet dicitur verè scientia Logicæ: vel, si velis aliud exemplum magis extra controuersiam, vox *aqua* significat totam aquam orbis: quia tamen est totum homogeneum, rectè potest dici, designando hanc vel illam aquam, posse abstrahi ab illis rationem communem specificam aquæ. 22

Ad instantiam de scientiâ Dei respondetur.

Ita similiter dico, in scientiâ & prouidentiâ, posse nos aliquando vnico nomine significare omnes species prouidentiæ, & omnes species scientiæ. respectu autem illius nominis vt totum aggregatum significat, proculdubio hæc aut illa prouidentia vel scientia non est species, sed pars, vt dicit Vasquez & Caietanus: at per hoc non impeditur, vt, quia nomen prouidentia est tale, vt verè saluetur in qualibet parte seorsim sumptâ, verè & propriè ab illis partibus abstrahatur vna ratio communis prouidentiæ. Et eodem modo dico de scientiâ Dei. Neque huic veritati obstat, quòd simpliciter dicatur vna scientia, aut vna prouidentia: nam quando posteà iam determinatur vna pars, qualis est prædestinatio, aut reprobatio, iam dicuntur multæ prouidentiæ partiales: sicut si hoc nomen *animal* significaret absolutè probatum omnia animalia simul sumpta, certum est in eâ significatione non futurum genus: at quia etiam significat quodlibet seorsim, si determinaretur per signa particularia, animal, homo, leo, &c. sine dubio tunc posset ab illis abstrahi ratio communis animalis. Et hic est communis modus accipiendi, iuxta quem formaui argumentum suprà, particulares & oppositas partes prouidentiæ vsurpando, quibus vt talis, genericè est communis ea ratio. Et de facto verè habent hoc ipsum omnes voces, vt aliquando significent totam collectionem: quod tamen non tollit, ex illis posse modo prædicto abstrahi rationem genericam. sic dicitur, Regnum mundi contempsi, vel, Omnia regna mundi. & hæc satis de vocibus.

Possunt vnico nomine significari omnes species prouidentia & scientia:

& à prouidentiâ vel scientiâ, vt à partibus aggregati scientifice abstrahi ratio communis.

23

SECTIO

SECTIO III.

An Dei prouidentia se extendat ad omnia.

Negarunt Ethnici. PROVIDENTIAM Dei non extendere se ad omnia, minima scilicet, opinati sunt nonnulli Philosophi, quos refert Vasquez disput. 87. cap. 1. inter quos præcipuus videtur fuisse Aristoteles; *Catholica fides affirmat.* veritas tamen Catholica docet, nullam esse rem, quantumuis minimam, quæ non cadat sub Dei prouidentiam. Ita Sapient. cap. 8. & 15. idem docetur, & in Euangelio 24 passim Christus docuit minimam auiculam non cadere sine Dei prouidentiâ, & Deum vestire lilia agri, &c.

Dubia nonnulla expediuntur. Circa hæc autem possunt occurrere dubia aliqua. Primum est, an Deus suâ prouidentiâ præfinierit ab æterno singula opera etiam minima. Quidam enim recentiores apud Vasquez opinati sunt, à Deo non fuisse præfinitum numerum muscarum, motum illarum versus hanc aut illam partem, imò nec vlla opera nostra libera. Pro solutione, & vt clarè procedamus,

Nota Primò. Voluit Deus ab æterno, quod in tempore. Obseruo Primò, Deum ab æterno voluisse quidquid in tempore vult, vt suprà ostendi: vnde quidquid posteà in tempore præfinit, præfiniuisse etiam ab æterno.

Nota Secundò. Res in duplici sunt differentiâ quoad hoc. Secundò obseruo, res in duplici esse differentiâ: quædam enim immediatè fiunt à solo Deo, vt productio elementorum, aut animantium in principio; quædam verò fiunt à Deo concurrente simul cum caussis secundis, vt calefactio ignis, productio formæ ignis, &c.

Nota Tertiò. Duplex est Dei præfinitio. Tertiò obseruo, præfinitionem Dei duplicem posse esse: vnam efficacem, quâ Deus efficaciter & determinatè velit aliquam rem in particulari; aliam, quâ Deus eamdem velit inefficaciter, parando suum concursum indifferentem ad talem rem; vtraque autem hæc voluntas est antecedens: nam concomitantem voluntatem quam P. Vasquez ponit, reieci alibi fusè, & fortè statim nonnihil de illâ dicam. His positis,

25 *Conclusio Prima. Quæ Deus se solo facit, ea ab æterno efficaciter præfiniuit.* DICO PRIMÒ. Omnia quæ Deus se solo immediatè facit, fuerunt ab ipso immediatè, & in particulari efficaciter ab æterno præfinita. Vnde, si contrarium huic conclusioni auctores, de quibus suprà, intenderint, omnino sunt reiiciendi. Ratio huius est euidentissima: nam *Ratio, quia se solum ad extra non determinat, nisi efficaciter.* cùm talis res à solo Deo fiat, debet ille in particulari velle illam facere, & quidem efficaciter: nam ipse se non determinat ad operandum se solo ad extra, nisi per voluntatem efficacem; omnis autem volitio, quæ aliquando existit, existit ab æterno; ergo ab æterno præfiniuit in particulari talia opera.

Conclusio Secunda. Etiam ad ea quæ cum concursu caussarum secundarum fiunt, præfinitio requirebatur. DICO SECVNDÒ. Ad omnia in particulari, quæ fiunt siue à solo Deo, siue à caussarum secundarum concursu, debuit ab æterno esse præfinitio Dei, saltem vt significat volitionem inefficacem concurrendi cum caussis secundis, iuxta earum naturam. Hæc probatur ex præcedenti: nam Deus (vt suppono ex Philosophiâ contra Durandum) concurrit immediatè ad omnes vel minimos effectus, & actiones caussarum secundarum; ergo se determinauit ad concurrendum cum illis, ergo debuit velle cum illis concurrere. Sicut enim in præcedenti dixi, Deum se solo ad extra non concurrere, nisi se determinet per voluntatem efficacem; ita se non determinat ad concurrendum cum alio, nisi saltem per voluntatem inefficacem, qualis est ea, quâ in Physicis & alibi dixi, Deum applicare suam omnipotentiam ad concurrendum, ergo.

Dices tamen, Deus applicat suam omnipotentiam, volendo concurrere cum voluntate, vel ad odium, vel ad amorem; posteà verò in actu secundo, ad odium ipsum determinatur à creaturâ, neque est necessaria alia volitio magis determinata, vt suo loco dixi; ergo posset Deus nihil in particulari specificando dicere: *Volo concurrere cum igne ad omnes eius actiones, siue hic, siue ibi fiant.* imò magis adhuc vniuersaliter, & cum minori distinctione: *Volo cum omni caussâ exiturâ concurrere, prout occasio petierit.* & ex vi huius voluntatis, posteà occurrente occasione, ignis ipse Deum determinaret ad hanc combustionem, vel illam, ergo non est necessarium ponere aliquam magis determinatam & specificam voluntatem, quâ Deus distinctè & in particulari præfiniat opera omnia in particulari: ergo non probatur sufficienter prouidentia singularis & distincta omnium rerum. 26 *Obiectio. Sufficit præfinitio in communi, relictâ determinatione creaturæ concurrenti cum Deo.*

Huic obiectioni fortè aliquis responderet, repugnare, omnipotentiam Dei aliquid ad extra producere in particulari, nisi illud in particulari voluerit: quomodo enim se poterit determinare ad actionem particularem, non volendo illam, cùm præsertim Deus immediatè operetur ad extra per suam voluntatem? Solutio tamen hæc facilè reiicitur: licet enim (vt alibi fusiùs ostendi, & insinuaui in primâ conclusione) quando Deus solus concurrit, necessariò debeat in particulari eam operationem velle: nam cùm ipse sit indifferens ad multa, & non determinetur à creaturâ concurrente cum illo (quia, vt supponimus, nulla concurrit) debet se determinare per volitionem particularem illius operationis, alioquin non prodibit operatio; & quidem ea volitio debet esse efficax: si enim ex se non omnino determinet virtutem effectiuam, cùm hæc vt talis, non sit libera, non poterit se vlteriùs determinare; & proptereà in primâ conclusione requisiui volũtatem efficacem Dei, quam in secundâ non requiro, eò quòd quando Deus simul concurrit cum creaturâ, hæc potest illum determinare; vt patet in caussis liberis: & sicut ibi sufficienter applicat suam omnipotentiam, volendo inefficaciter odium vel amorem; ita videtur omnino eamdem sufficienter applicare, si inefficaciter & confusè vellet omnes actus, quos voluntas & aliæ caussæ in occasionibus occurrentibus poterunt efficere, & sic determinabunt Deum, prout eum determinant caussæ liberæ; cum hac licet differentiâ, quòd libera ipsa se determinat, necessaria verò aliunde determinatur, ab applicatione passi, &c. *Solutio aliquorum: repugnat, Deum aliquid producere in particulari, nisi velit illud in particulari.* *Contrà: Hoc solùm valet, cùm Deus solus agit:* 27 *cùm verò creatura adiungitur, potest ei determinatio conuenire.* *Exemplum in caussâ liberâ.*

Respondeo ergo, obiectionem conuincere, quantum est ex vi concursus generalis Dei, quem contra Durandum omnes ponimus, sufficere voluntatem illam generalem ita confusam, vt Deus immediatè concurreret ad omnes effectus caussarum secundarum in particulari: at non proptereà eam volitionem in Deo ponendam esse; sed necessariò debere poni distinctam & particularem eorum effectuum. Ratio est euidens: quia talis modus volendi in Deo confusè, arguit imperfectionem, vel defectum scientiæ de eis effectibus in particulari qui fieri possunt, ratione cuius Deus eos in particulari velle non possit; vel defectum ex parte voluntatis, *Solutio. Voluntas confusa sufficeret ex vi concursus generalis, non ex vi perfectionis diuinæ.* 28 *Modus confusè volendi argueret in Deo imperfectionem:*

tis, quòd ad omnes illos in particulari non possit fieri; id autem non potest in ipsam libertatem refundi, quia talis modus volendi nullam dicit perfectionem, vnde non apparet ratio cur Deo tribuendus sit, etiamsi in aliis effectibus liberis possit se Deus hoc modo determinare, de quo infrà.

Imò etiam attento concursu generali, requiritur voluntas determinans ad indiuidua.

Secundò efficaciùs idem probo: nam cùm, vt aliunde suppono, in qualibet specie rerum sint multa indiuidua possibilia, etiam in his circumstantiis temporis, loci, &c. necessarium est à Deo determinari hoc indiuiduum numero potiùs quàm illud; caussæ enim ipsæ nequeunt se ad hoc determinare; ergo Deus debet in particulari, & in indiuiduo, opera omnia velle, saltem eâ voluntate inefficaci, de quâ in secundâ conclusione: omnipotentia enim & caussæ secundæ sunt indifferentes ad multa indiuidua; illa autem indeterminatio non potest tolli, nisi per voluntatem, quâ in particulari Deus, ad hoc potiùs quàm illud, vult parare suum concursum.

Conclusio Tertia. Non datur circa actus nostros liberos voluntas efficax antecedens.

Tertia Conclusio. Deus circa effectus nostros liberos non habet prouidentiam per voluntatem aliquam efficacem omnino antecedentem & independentem à scientiâ mediâ, quia hæc tolleret libertatem, vt alibi ostendi; an autem possit habere præfinitionem efficacem, quæ supponat scientiam mediam, dixi, & in libris de Animâ, & infrà disp. 35. ex professo discutiam.

Conclusio Quarta. Potest circa actiones caussarum necessarias poni volitio efficax antecedens in Deo:

29 Quarta Conclusio. Circa actiones necessarias omnium caussarum, potest in Deo poni volitio efficax antecedens determinata; qui tamen eam negaret, & solùm poneret inefficacem, non facilè posset impugnari. Prima pars probatur, quia, cùm illi effectus sint necessarij, non repugnat, ex parte illorum ipsos efficaciter præfiniri; item ex parte Dei non est repugnantia in eo quòd illos amet efficaciter: non enim sunt mali moraliter (omnia enim, excepto peccato, possunt à Deo amari efficaciter) ergo potest poni volitio efficax circa tales actiones, suppositâ autem possibilitate talis volitionis, melius est vt ponatur; quia per eam magis videntur in Dei prouidentiam tales effectus refundi, & meliùs assignatur differentia inter tales effectus & peccata, ad quæ Deus concurrit per volitionem indifferentem; ergo ad ceteros effectus bonos, & ratione libertatis non repugnantes cum volitione efficaci, concurret Deus per volitionem efficacem.

etiam probabile est sufficere inefficacem.

Secunda pars conclusionis probatur, quia, cùm volitio inefficax sit sufficiens ad parandum concursum generalem, posset aliquis dicere, non esse necessitatem ponendi efficacem, nec ita facilè ostendi potest ea necessitas.

Conclusio Quinta. Non potest ea volitio esse concomitans.

Vltima Conclusio. Ea volitio non potest esse concomitans, vt eam ponit P. Vasquez: nam cùm ea volitio sit caussa operationis (est enim id, per quod applicat Deus suam omnipotentiam) necessariò debet esse priùs naturâ, quàm sit effectus. Aliam autem concomitantem ponere, & superfluum est, quia sine vllâ necessitate ponitur; & simul impossibile, quia Deus non potest liberè se determinare, quando se determinat creatura, nisi visâ creaturæ determinatione: eo autem ipso creaturæ operatio erit prior naturâ. Aliam huius volitionis impugnationem sect. seq. tangam.

30 Alia concomitans & superflua & impossibilis est.

SECTIO IV.

An prouidentia Dei necessariò requirat scientiam mediam.

Status quæstionis.

Svppono, dari scientiam mediam de effectibus etiam liberis, & inquiro, an ea sit necessaria ad prouidentiam Dei. Moueo autem hanc difficultatem propter aliquos, qui dum nimiùm vtuntur scientia media, dant occasionem, vt illa malè intellecta impugnetur libentiùs à Thomistis.

Ratio dubitandi.

Ratio verò dubitandi est, quia, cùm ex vnâ parte sine illâ non possit assignari certitudo prouidentiæ diuinæ circa effectus liberos, videtur omnino necessaria ad perfectam Dei prouidentiam de illis: hæc enim prouidentia debet esse talis, vt in sui dispositione non fallatur, vt Ecclesia docet in quadam Collectâ: aliunde verò, si ea requireretur, deberet se tenere ex parte actus primi: hoc autem est impossibile, quia cùm supponat effectum futurum saltem sub conditione, non potest esse aliquid prærequisitum ex parte caussæ. Aliunde item, si esset prærequisita, tolleret libertatem, quia haberet connexionem antecedentem cum operatione.

Ex vnâ parte Deus non esset certus;

ex alterâ parte hæc esset antecedens, tollens libertatem.

SVBSECTIO I.

Variæ sententiæ.

Mvlti videntur huic difficultati sub distinctione respondere: aut enim, inquiunt, loquimur de statu conditionato, & in hoc omnino certum est, illam non requiri (nam est omnino posterior illo statu:) aut loquimur de absoluto, & in hoc necessaria est ea scientia, vt Deus habeat perfectissimam prouidentiam de auxiliis quæ confert. Hæc doctrina videtur esse P. Vasquez, qui explicans decretum, quo Deus concurrit cum caussis secundis, & cum voluntate nostrâ liberâ, dicit sæpè, illud esse pendens à scientiâ mediâ, ait enim, Deum, cùm per scientiam mediam viderit hominem responsurum, si vocetur hoc auxilio, tunc illi dare auxilium, & habere volitionem concomitantem efficacem, quæ cùm omnino sit necessaria ad opus in sententiâ Vasquez, etiam erit in statu absoluto ea scientia media, à quâ tale auxilium, seu talis volitio concomitans Dei essentialiter pendet.

31 Responsio Prima ait, in statu absoluto eam requiri.

Ponit in statu absoluto necessariam voluntatem efficacem pendentem à scientiâ mediâ.

Hæc sententia mihi omnino displicet. Ratio verò est contra illam manifesta: nam omnes caussæ, quibus operatio indiget in statu absoluto, debent necessariò apprehendi in statu conditionato sub illâ particulâ seu conditione *si*. Pone v. g. ignem produci non posse nisi à duobus ignibus A & B; repugnat verum esse hanc conditionalem, *Si existat ignis A solus, existet ignis C.* Sed necessariò debet poni vterque ignis in conditionali, & cetera ex parte caussæ necessaria, hoc modo: *Si existant ignes A & B, & applicatio, & concursus generalis, existet ignis C*: ergo, si in absoluto statu requiritur aliqua caussa, illa debet præuideri in conditionato: atqui ea quæ desumuntur ex ipsâ futuritione conditionatâ, qualis est ipsa scientia media, & omnia alia quæ scientiam mediam supponunt, non possunt vllo modo apprehendi, vt caussa in eo conditionato statu, vt aduersarij ipsi fatentur, & ratio manifestè persuadet. Non enim dicit Deus per scientiam mediam, *Si existat auxilium, & scientia media de operatione futurâ, erit operatio.*

Contrà: Caussæ necessariæ in statu absoluto debent prouideri in statu conditionato.

Nota exemplum.

32

Dependentia à futuritione conditionatâ non possunt concipi vt caussa in statu conditionato.

Imò

imò potiùs benè dicitur; *Si existat auxilium, etiamsi non existat scientia media de operatione, erit operatio*; ergo hæc non supponit vt caussam sui ipsam scientiam mediam, ergo neque in statu absoluto indiget operatio, vt existat ea scientia media.

Ratio à priori, nam in vtroque statu non ideo res est quia scitur, sed scitur quia est.

Ratio à priori huius est, quia, sicut in statu absoluto scientia de futuritione absolutâ, nullo modo est caussa eius futuritionis: non enim res ideò existit quia scitur extitura, sed potiùs ideò scitur quia existit; ita similiter in statu conditionato non ideò res existeret, quia sciretur, sed potiùs ideò sciretur, aut scitur quia existeret.

Hæc magis impugnant voluntatem efficacem.

Hinc impugnatur Patris Vasquez doctrina: cùm enim illa volitio efficax, quæ datur intuitu futuritionis conditionatæ præuisæ, non possit apprehendi vt caussa in statu conditionato, non potest ea in statu absoluto requiri vt caussa; omnes enim caussæ, quæ in statu absoluto requiruntur, præuidentur in conditionato. Quòd verò illa volitio efficax non apprehendatur, patet, quia si scientia media, à quâ illa dependet, adhuc non apprehenditur vt caussa, multò minùs apprehendetur ipsa volitio. Nec scientia media dicit, *Si dedero auxilium, & habuero volitionem concomitantem, dependentem à scientiâ mediâ, Petrus operabitur.* hæc enim esset ridicula cognitio: nam cùm volitio concomitans dicat essen-
33 tialiter, aut inferat existentiam absolutam operationis Petri; idem esset ac dicere, *Si existam simul cum illo, ille existet.* hoc autem non ad scientiam mediam, sed ad necessariam pertinet: nam dicere; *Si ego & Petrus existamus, Petrus existet*; est propositio ferè identica.

Deinde contra eam propositionem sic explicatam, vim habet argumentum, quod tetigi sæpè contra Vasquez: posset enim tunc à Deo quæri: *Quomodo ergo, Deus, scies, quando ille sit habiturus suam operationem, vt tu possis habere volitionem nec antecedentem, nec subsequentem, sed naturâ concomitantem?* certè antequam te determines ad hanc habendam, iam debes scire, quòd ille eam sit habiturus; ergo priùs naturâ ille eam habet. Constet ergo hinc, scientiam mediam nec ad absolutum, nec ad conditionatum statum requiri. Ad argumentum ex prouidentiâ Dei paulò pòst respondebo.

Responsio Secunda ait, requiri ex parte Dei ne cæco modo prouideat, non ex parte creaturarum.

Aliter videntur quidam quæstionem decidere. Si scilicet considerentur effectus ipsi, seu operatio nostra libera, non requiri ex parte illius scientiam mediam, nec in statu absoluto, nec in conditionato; at si considerentur ea quæ ex parte Dei requiruntur, sine dubio eam scientiam omnino esse necessariam, ad hoc, vt Deus absolutè det auxilium: alioquin Deus non haberet perfectam prouidentiam, & daret auxilium cæco modo. Nec nouum videri debet aliquid requiri ex parte caussæ, non tamen ex parte effectus. sic creatura, vt producatur, non petit Trinitatem personarum; at Deus ipse producens creaturas petit eam Trinitatem. in aliis attributis idem posset ostendi. Ita P. Suarez libro 1. de Prædestinat. cap. 9. vbi ait, ideò scientiam illam requiri ex parte Dei, quia nihil volitum quin præcognitum; ergo vt Deus amet auxilium, quatenus efficax, debet cognoscere illius efficacitatem per scientiam mediam, etiamsi ipse effectus vt fiat, non pendeat ab eâ scientiâ. Idem docet P. Herize disput. 22. num. 25. licet ob aliam rationem, quam ex P. Lessio & Molinâ desumit; reducitur autem ad eam, quam suprà tetigimus, scilicet ad perfectam prouidentiam requiri notitiam euentuum, qui ex mediis secuturi sunt.

Multa petuntur ex parte caussæ, non ex parte effectus.

43

Efficacia auxilij cùm amatur à Deo, debet præcognosci.

Contrà Primò: Quidquid caussa requirit ad operandum, hoc & requirit effectus.

Sed neque hæc responsio satisfacit: ea enim distinctio ex parte effectus, & ex parte caussæ, omnino est reiicienda: quidquid enim caussa requirit ad operandum, hoc etiam requirit ipse effectus, vt existat: qui sicut non potest esse, nisi caussa operetur, ita nec potest esse sine iis quibus caussa indiget ad operandum. Imò caussam indigere aliquo pro operatione, & ipsam operationem indigere illo, est idem: nam caussa pro se non petit illud, ergo pro operatione petit, ergo operatio petit illud. Confirmo: in omnium sententiâ approximatio ignis ad passum requiritur ad operandum, & verè effectus ab eâ pendet non aliter, nisi quia caussa non potest efficere illum effectum nisi approximata: si enim esset caussa aliqua maioris virtutis, quæ in distanti posset operari, sine dubio effectus esset eâ contentus; at quia causa hæc exigit eam approximationem, etiam effectus eam petit: ergo ea distinctio de exigentiâ ex parte causæ, & ex parte effectus nulla est.

Confirmatur exemplo approximationis.

Obseruo hîc, aliquando esse duas vel tres causas ex se totales respectu eiusdem effectus, & tunc fateor libentissimè, non pendere necessariò effectum ab omnibus illis conditionibus, à quibus quælibet ex ipsis causis pendeat: cùm enim quælibet sufficiat pro effectu, non petit hic conditiones, quibus alia indiget ad operandum, & tunc potest habere locum doctrina aduersariorum. At si vnica tantùm sit causa, & hæc indigeat hac vel illâ conditione ad operandum, etiam effectus ipse indigeat tali conditione necessum est; ergo, cùm actus liber noster ita necessariò pendeat à Deo, vt, nisi Deus dederit auxilium siue intrinsecum, siue extrinsecum, de quo iam non disputo, nullo modo possit existere actus ille, necessarium est, vt si Deus auxilium illud dare nequeat, nisi ex scientiâ mediâ, etiam ipse actus liber pendeat omnino ab eâ scientiâ; hoc autem est falsum, ergo. 35

Si sint plures eiusdem effectus caussæ, effectus tum non pendet à conditionibus singularium.

Si Deus, vt det auxilium, indiget scientiâ mediâ, etiam actus liber, vt fiat per illud auxilium.

Ne autem hîc fortè faciamus quæstionem de nomine, circa vocem *pendeo*, aut *exigo*; saltem hoc debet esse inter omnes certum, in priori naturæ, quo causa intelligitur potens ad operandum, debere intelligi omnia ea, quibus causa indiget ad operandum: non enim potest illa concipi completa, nisi habeat ea, sine quibus operari nequit, quod ex terminis est manifestum: ergo si Deus sine scientiâ mediâ non potest concurrere, illa erit priùs naturâ quàm sit effectus; hoc autem est absurdum, vt probaui contra P. Vasquez ostendens paulò antè, non pendere consensum nostrum ab eâ scientiâ: & prætereà sequeretur, per eam tolli nostram libertatem: nam quæcunque se tenent ex parte causæ, & sunt priora naturâ quàm sit effectus; si aliunde habeant connexionem cum illo necessariam (qualem habet scientia media) sine dubio tollent libertatem; ergo non potest vllo modo concedi, scientiam mediam ex parte Dei prærequiri ad operandum, licet dicas, eam non requiri ex parte effectus.

Vitatur quæstio fundata in vocibus pendeo, exigo.

Quæ sunt necessaria ad operandum, debent intelligi in priori naturæ.

Non potest intelligi scientia media connexa cum effectu.

Confirmo id euidenter in ipsâ scientiâ de creaturis possibilibus, à quâ P. Suarez ac ceteri, cum quibus ago, fatentur non solùm Deum pendere in operando, sed & ipsam creaturam. Vnde dicunt, eam scientiam non posse esse ex se connexam cum hoc actu libero, quia tolleretur per eam libertas: atqui mea conuersio non aliter pendet 36

Scientia simplex, quia definit actum primum, non potest connecti cum actu libero.

pendet ab eâ ſcientiâ ſimplicis intelligentiæ de poſſibilibus, niſi quatenus Dei voluntas non poteſt ſe determinare ad volendum dare auxilium, niſi priùs noſcat quid velit: ſi enim per impoſſibile daretur auxilium à Deo ſine cognitione, certè mea operatio eodem modo exiſteret, ac de facto; ergo, licet dependentia meæ operationis à ſcientiâ mediâ ſolùm deſumatur ex parte ipſius Dei, quatenus non poteſt operari niſi ex perfectâ prouidentiâ, ad quam requiritur ea ſcientia; adhuc neceſſaria erit ſimpliciter, & exiſtet ea ſcientia in priori naturæ ante meam operationem.

P. Herize ait, ſcientiam fore ſolùm logicè priorem. Contrà: Omnia ad agendum prærequiſita, ſunt naturâ priora:

Huic argumento poſſet reſponderi ex Patre Herize, qui videtur ſentire, illam ſcientiam, etſi requiratur in Deo ad prouidentiam, non tamen eſſe priorem naturâ effectu, ſed ſolùm logicè, ideóque non tollere libertatem. Verùm prioritas hæc logica non benè applicatur præſenti difficultati: omnia enim, quæ per ſe requiruntur ad operandum; ſunt priora naturâ, non logicè; quia alioquin, vnde ego colligam inter ea, quæ requiruntur per ſe, quæ ſint priora logicè, quæ naturâ? Eodem modo dicerent Patres Dominicani, prædeterminationem, etſi neceſſariò requiſitam, eſſe ſolùm logicè priorem, & inde inferrent eâ non lædi libertatem. Ratio huius eſt, quia ea prioritas logica ſolùm conſiſtit in eo, quòd in ordine ad ſubſiſtendi conſequentiam non valeat, *Eſt ſcientia, ergo eſt effectus*; benè autem è contrario valet, *Eſt effectus, ergo eſt ea ſcientia*; at in hac prioritate logicâ nihil penitus dicitur de dependentiâ cauſſæ ad operandum ab eâ ſcientiâ: imò eo ipſo quòd addatur dependentia, iam extrahitur à prioritate logicâ, & trahitur ad prioritatem naturæ. Hæc autem ſolutio P. Herize ampliùs reiicietur argumento vniuerſali, quod iam ſubiicio.

nam phyſica dependentia facit prioritatem naturæ.

SVBSECTIO II.

Quid ſentiendum.

37 *A priori oſtenditur, ſcientiâ mediam non eſſe neceſſariam.*

A Priori ergo oſtendo, eam ſcientiam non prærequiri ex parte Dei, & conſequenter non eſſe ſimpliciter neceſſariam ad prouidentiam; quia ea non apprehenditur (iuxta dicta contra priorem ſententiam (in ſtatu conditionato: atqui omnia quæ prærequiruntur ex parte cauſſæ, debent apprehendi ſub illâ conditione *Si*, vt oſtendi paulò antè: ergo ea ſcientia non requiritur ex parte Dei ad dandum auxilium. Conſequentia eſt euidens, maior & minor ſatis probatæ ſunt ſuprà. Confirmo: ſi Deus ad dandum abſolutè auxilium, neceſſariò requirit ſcientiam mediam, ergo quando dicit, *Si dedero abſolutè auxilium*, debet ibi intelligi hoc, *Si dedero cum ſcientiâ mediâ auxilium, reſpondebit Petrus*; hoc autem non poſſe per eam ſcientiam dici, fatentur & ipſi contra quos ago: eſſet enim idem ac dicere, Si dedero ſciens futurum effectum, erit effectus; quod & ſuprà inſinuaui, ad ſcientiam neceſſariam pertinere, & eſt per ſe ridicula cognitio: ergo, cùm Deus per eam ſcientiam etiam cognoſcat prouidentiam ſuam perfectam, ideóque dicat, *Si cum meâ infinitâ prouidentiâ voluero dare auxilium Petro, ille reſpondebit*, in eâ autem prouidentiâ non includatur ſcientia media; euidenter fit, eam non eſſe ſimpliciter neceſſariam, etiam ex parte Dei, vt det auxilium, & concurrat nobiſcum.

Non prouidetur in ſtatu conditionato;

aliàs ſcientia media ſe prouidens fieret neceſſaria & ridicula.

Deus per ſcientiam mediam cognoſcit prouidentiam perfectam.

Ad rationem verò P. Suarij ſuprà tactam reſpondeo, vt Deus det auxilium efficax, nullo modo requiri amorem ipſius efficaciæ, de quo fuſiùs infrà; fateor ergo, ſine ſcientiâ mediâ efficaciam vt futuram non poſſe amari; inde tamen non ſequitur, quòd non poſſit dare auxilium ſine eâ ſcientiâ, quia poteſt dare ſine eo amore, ſicut dat auxilium permiſſiuum ſine amore peccati ex eo ſecuturi, ſaltem per accidens. Ad rationem verò Molinæ & aliorum iam eſt ſufficienter reſponſum, ſcilicet ad Dei prouidentiam de effectu libero, non neceſſariò pertinere eam ſcientiam. quod adhuc paulò pòſt magis declaro. Vt enim ratio naturalis dictat, & D. Thomas qu. 14. art. 13. expreſsè fatetur, in cauſsâ liberâ vt tali, ſecundùm ea quæ ſe tenent ex parte actus primi, non poteſt cognoſci effectus infallibiliter futurus; ita etiam prouidentia Dei, quæ ſe tenet ex parte actus primi, non poteſt exigere certitudinem infallibilē de effectu libero futuro; ſolùm ergo requirit ea prouidentia diuina, vt cognoſcat quando dat auxilium, quid poſſit ex illo ſequi; quid autem ſecuturum ſit, non petit cognoſcere: id enim noſcit altera pars prouidentiæ, quæ poſteà ſubſequitur; & diſponit non circa exiſtentiam mediorum: ſed eâ exiſtentiâ aut carentiâ præuiſâ decernit, quid vlteriùs fieri debeat. Hinc clarè colligitur, quomodo ea ſcientia non tollat libertatem, cùm nec quidem ex parte Dei ſit priùs naturâ, quàm operatio, nec ſit conditio neceſſariò requiſita ad operandum.

Ad rationem P. Suarij: non eſt opus vt Deus amet efficax auxilium, cùm illud dat.

38

Prouidentia Dei, quæ ſe tenet ex parte actus primi, non exigit infallibilitatem.

39 *Ad inſtantiam ex trinitate perſonarum.*

Reſtat nunc reſpondere inſtantiæ aduerſariorum deſumptæ ex trinitate perſonarum, quæ non requiritur ex parte creaturæ, vt producatur; ſic verò ex parte Dei, vt illam producat. quod etiam de aliis attributis dici poſset. Reſpondeo ergo, eo modo, quo creatura non pendet à trinitate perſonarum, nec etiam omnipotentiam pendēre ad productionem creaturæ ab eâdem trinitate. Independentia creaturæ per hoc explicatur: vel quòd actio non procedit à relationibus, ſed ſolùm ab omnipotentiâ: vel quòd ſi omnipotentia per impoſſibile eſset ſola, creaturæ poſsent adhuc exiſtere. quis autem non videat, vtroque modo omnipotentiam etiam eſse independentem in eâ operatione à trinitate perſonarum: nam & ſola creaturas producit, & ſi ſola exiſteret, etiam tunc operaretur, vt ibi ſupponitur. quòd ſi exiſtente per impoſſibile ſolâ omnipotentiâ, non poſſet tunc producere creaturas, euidens eſſet, non ſolùm omnipotentiam pendēre à trinitate per ſe, ſed creaturas etiam ipſas; quia ab eo quis pendet, ſine quo per ſe exiſtere non poteſt formaliter & immediatè.

Vt creatura, ſic omnipotentia eſt independens à trinitate in agendo.

Fortaſſe alius eidem inſtantiæ ſic reſponderet, vt aliud ſit cauſsam pendēre per ſe ad operandum à conditione aliquâ; aliud verò pendēre ab ea conditione, non ratione operationis, ſed aliunde: ignis enim non exiſteret, niſi eſset corruptibilis: nam corruptibilitas eſt illi eſsentialis. At non propterea ea corruptibilitas vt talis formaliter requiritur ad operandum, etiam ex parte ignis: habet enim ſe quaſi per accidens; vnde etſi per impoſſibile abeſset, eodem modo operaretur, & licet operaturus non eſset, adhuc eſset corruptibilis: at ea quæ per ſe requiruntur ad operandum, debent talia eſse, vt, illis ablatis, etiamſi cetera maneant, operatio non poſſit eſse. Sic, quia approximatio requiritur ex parte cauſſæ & per ſe, fit, vt ſolâ ablatâ approximatione, impediatur effectus, etiamſi cetera maneant ex

Aliud reſponſum.

Conditiones aliquâ materialiter exiguntur, non formaliter ad operandum.

40 *Exemplum. Corruptibilitas exigitur ab igne, non tamen ad operandum:*

 parte

parte caussæ. Hoc ergo supposito, diceret quis, in Deo non aliter requiri scientiam Dei ad prouidentiam, nisi quatenus, si Deus eam scientiam non haberet, non esset infinitus. Vnde ea scientia datur in Deo, siue ille velit, siue non, & independenter ab eo quòd sit futurus de facto prouidus. Vnde si per impossibile eâ careret, eodem modo posset dare auxilium, ac iam dat.

Ita scientia ex conceptu infinitatis, non prouidentia.

Reiicitur hæc solutio.

Hæc tamen declaratio facilè reiicitur: nam actio, quâ conseruatur ignis agens, est per se necessaria ad eius calefactionem, ideóque præcedit in priori naturæ, antequam ignis calefaciat; & tamen ea actio est talis, vt, si per impossibile maneret ignis sine eâ, posset calefacere eodem modo quo nunc. item ea actio datur, siuè ignis calefaciat, siue non; ergo non benè est assignata distinctio inter ea, quæ per se requirútur ad effectum, & ea quæ solùm materialiter.

Conditiones materialiter requisita, etiam per se requiruntur ad operandum.

41 Meliùs ergo responderi potest Secundò, aliquando caussam pendère ab aliquâ re, non à priori, sed à posteriori, ita vt si illa non secutura esset, caussa non existeret. sic essentia pendet à passionibus, sol à luce, &c. aliquando verò pendère à priori, sicut effectus ab actione & caussâ. Quo posito, dico, effectum pendentem ab aliquâ causâ, pendère ab iis, à quibus pendet caussa à priori, non verò ab his, à quibus caussa pendet à posteriori. Sic calefactio procedens ab igne, pendet etiam ab actione à quâ conseruatur ignis; at non pendet à luce productâ ab igne, & à qua ipse ignis pendet à posteriori. Quod multò magis verum est, quando ea dependentia à posteriori adhuc est sub disiunctione ab hac vel illâ conditione: in sententiâ v. g. negante puram omissionem, homo habens libertatem in actu primo, essentialiter pendet à posteriori, ab amore vel odio, quia vnum ex illis necessariò efficere debet; non tamen propterea amor, qui fit ab eo homine, fit ab ipso amore aut ab odio, vt à caussâ aut conditione. & in omnium sententiâ, quælibet res pendet à posteriori, à quacumque formâ, aut à carentiâ illius; in hoc sensu, vt impossibile sit ad essentiam hominis non consequi albedinem, aut carentiam illius; nigredinem, aut carentiam illius: non tamen propterea amor ille, qui ab eo homine procedit, pendet vt à complemento in actu primo, ad efficiendum amorem ab albedine, aut à carentiâ illius, vt per se notum est.

Responsio Secunda melior. Caussa pendère potest à priori, vel à posteriori. Effectus pendens à caussâ, pendet solùm ab iis, à quibus caussa à priori pendet.

Exemplum in voluntate imponente ad puram omissionem.

Hinc ad scientiam mediam respondeo Primò; Deum non pendère ab hac determinatâ scientiâ, non solùm quoad dandum auxilium, sed nec quoad essendum: si enim creatura non esset operatura hoc, sed oppositum, non fuisset in Deo hæc scientia, sed opposita; & tunc potuisset etiam idem Deus, & eadem prouidentia manere; ergo nec operatio, nec Deus ipse pendet ab hac determinatâ scientiâ. Quòd autem necessariò scientia aliqua media, vel de conuersione Petri vel de carentiâ eius conuersionis, debeat sequi in Deo; prouenit ex vi infinitâ cognoscitiuâ illius, non ex ratione prouidentiæ. Quod euidenter ostendo, in ipsâ scientiâ absolutâ de operatione futurâ: nam in omnium sententiâ, scientia illa non pertinet ad prouidentiam diuinam de ipsâ operatione, cùm planè sit posterior quàm operatio; & tamen si hæc scientia absoluta non sequeretur in Deo, Deus non esset; ergo non valet ea consequentia, *Si in Deo non sequeretur scientia media, non esset Deus; ergo prouidentia diuina pendet ab eâ scientiâ.*

Deus ab hac scientiâ determinatâ neque quoad esse pendet:

42 *ab aliquâ pendet ratione perfectionis in cognoscendo infinita.*

In formâ autem responderi posset hoc modo: *Si in Deo non sequeretur scientia media, Deus non esset*; concedo antecedens, *Ergo non esset prouidentia de nostris bonis operibus*; concedo hanc consequentiam. *Ergo prouidentia de nostris bonis operibus pendet ab hac scientiâ*; distinguo hoc consequens. *Pendet vt ab aliquo se consecuto*, permitto consequentiam. *Pendet vt ab aliquo antecedente, aut intrinsecè componente prouidentiam*: nego consequentiam. Vnde vno verbo dico, in conceptu prouidentiæ diuinæ, quæ est caussa rerum, & vt est caussa, per se non includi eam scientiam mediam.

In formâ respondetur, Prouidentia non esset sine scientiâ: pendet à scientiâ vt ab aliquo consecuto, non vt ab antecedente.

Semper hucusque dixi, prouidentiam, quæ per se requiritur ad operationes nostras, ac se tenet per modum caussæ, non includere scientiam mediam: sed hanc ex infinitate intellectus diuini in ipso sequi: non enim nego, eo ipso quòd illa scientia sit in Deo, fieri posse, vt ratione illius Deus habere queat vnam aliam prouidentiam, non tamen requisitam ad opus, sed quâ Deus suauiùs gubernare possit creaturas: sciens enim non solùm quid possint illæ efficere per hæc vel illa media, sed etiam quid de facto effecturæ sint; potest non solùm dare illa auxilia, vocationes, &c. sed ea dare faciendo hominibus singulare beneficium, & vnum præ alio eligendo; hunc prædestinando per merita, alterum verò non; hunc præseruando certissimè, illum certissimè labi in peccatum permittendo. 43

Nota, specialem prouidentiam Dei, & minimè requisitam ad opus, posse cõstitui scientiâ mediâ.

Obserua autem diligenter pro dicendis in materiâ de prædestinatione, vbi ostendam, quomodo non prædestinatus possit saluari; obserua, inquam, prædestinationem, vt immediatè antè ostendi, non esse prouidentiam requisitam simpliciter ad obtinendum finem; ideò etiam, qui illâ carent, saluari possunt, dummodo habeant auxilia sufficientia. quod non potest benè defendi, si prouidentia per se requisita ad operationes absolutas, supponeret scientiam mediam, & prouidentia requisita in ordine ad salutem, esset prædestinatio, prout hæc includit certitudinem, quæ ex scientiâ mediâ desumitur.

Obseruatio vtilis.

Prædestinatio non est prouidentia, requisita simpliciter ad finem consequendum.

SECTIO V.

An prouidentia Dei semper obtineat finem, ad quem ordinat media; & quomodo comparetur cum prædestinatione.

Ex dictis à nobis in materiâ de voluntate, vbi ostendimus, Deum posse habere volitiones inefficaces, quæ non sortiantur effectum, nullâ hîc circa primum punctum restare videtur difficultas: constat enim, Deum suâ prouidentiâ dare media multa peccatoribus & reprobis, eo animo vt conuertantur; imò ipsos prædestinatos in multis occasionibus sæpè contingit, resistere Dei vocationibus; ergo prouidentia diuina non semper obtinet finem, quem intendit per media quæ producit. Quod non est reducendum in defectum virtutis ex parte Dei, aut scientiæ, aut prudentiæ; sed quia relinquit caussas liberas in suâ libertate, vt ipsæ respondeant, vel non, prout volunt; & licet Deus optet ex se responsum, non vult tamen ad hoc cogere. An autem tunc Deus per illa media consequatur vnum alium finem, quem simul cum primo intenderit, 44

Difficultas Prima.

Non semper obtinet prouidentia finem, ad quem ordinat media.

intenderit, alia est difficultas. In sententiâ negante permissionem peccati esse posse effectum prædestinationis, dicendum est nullum finem per illa media à Deo intendi, nisi communem, ostendendi scilicet, se creaturæ satisfacere dando illi concursum generalem aut auxilium sufficiēs, quem finem semper assequitur. In nostrâ verò sententiâ de permissione peccati, dicendum est, posse Deum habere multos fines pendentes etiam à peccato, quos tunc obtineat. quales autem de facto habeat, & an semper aliquos, & qui illi, ipse solus dicere potest, qui solus nouit sua consilia & decreta.

Potest Deus alios obtinere fines, etiam à peccato dependentes.

45 *Difficultas Secunda.*

Quoad secundam difficultatem, quomodo, scilicet comparetur prouidentia cum prædestinatione; respondeo ex his quæ suprà dicta sunt, facilè intelligi quomodo & conueniant, & differant inter se. Ostendi enim, prouidentiam esse genus, præstinationem verò esse differentiam; quomodo autem genus differat à suâ specie, res est valdè nota; in speciali autem quomodo prouidentia à prædestinatione, breuissimè perstringam. Primò, prouidentia non requirit ex parte obiecti seu subiecti, vt sit creatura rationalis; sic verò prædestinatio. Secundò, prædestinatio habet pro fine beatitudinem seu visionem Dei; prouidentia verò abstrahit ab hoc fine, potéstque esse ad quēcumque alium. Hinc Tertiò differunt, quòd prædestinatio respicit media supernaturalia: talia enim necessaria sunt ad finem supernaturalem; prouidentia verò abstrahit à medio supernaturali & naturali. Quartò differunt, quòd prædestinatio semper obtinet suum finem; prouidentia verò vt sic non id petit, imò sæpè non obtinet, vt probatum est suprà.

Differentia prouidentiæ à prædestinatione:

Primò, ex parte subiecti;

Secundò, finis;

Tertiò, mediorum:

Quartò, efficacia.

Vltra has differentias P. Suarez lib. 1. cap. 8. aliam assignat, quòd scilicet prouidentia supponat ordine rationis futuram rem, cui prouidet; prædestinatio verò non. Hæc tamen differentia non placet. Primò, quia nos ostendimus, prædestinationem esse speciem prouidentiæ; species autem licet addere possit aliquid generi, semper tamen debet habere omnia prædicata positiua, quæ includit genus; ergo si prouidentia exigit priùs naturâ suum subiectum cui prouidet, etiam illud exiget prædestinatio; cúmque idem P. Suarius videatur docere, prædestinationem includere totam prouidentiam, necessariò deberet includere suppositionem sui subiecti; non autem petere contradictorium ei, quod prouidentia petit.

Alia Suarij differentia.

Prouidentia supponit rem futuram, non prædestinatio.

46 *Contrà: Prædestinatio, cùm sit species, debet habere omnia prædicata generis.*

Secundò displicet ea differentia: nam sine dubio prouidentia diuina de homine ad finem naturalem, casu quo non esset ordinatus ad gloriam, posset incipere à voluntate illum creandi; non minùs quàm quando illum destinat ad cælum: cur enim vt illum ordinet ad finem naturalem, debet illum supponere creatum, vt autem ad cælum, non? Contrarium fortè quis diceret, quia natura prior est, quàm gratia.

Contrà Secundò.

Tertiò displicet: nam licet de facto detur in Deo electio efficax hominis ad gloriam ante voluntatem illum creandi, & ea electio sit initium prædestinationis; at ipsemet P. Suarius, vt probabiliter defendat, eam voluntatem non tollere libertatem, necessariò debet fateri, eam non esse requisitam simpliciter, sed sine illâ posse dari homini auxilia congrua, illúmque saluari; nec ideò tunc non esset prædestinatio, etsi voluntas dandi gloriam non esset nisi post præuisa merita; ergo prædestinatio ex genere suo non petit eam efficacem intentionem saluandi ante decretum de creando homine. Quòd si dicat Suarez, prædestinationem incipere à voluntate inefficaci, quæ debet esse ante hominem creatum (semper enim voluntas finis est ante voluntatem ponendi media) si, inquam, hoc dicat, Primò reiicietur: nam gratis omnino docet, repugnare, Deum creare velle hominem non propter gloriam, sed propter alios fines, & præuiso eo iam existente, velle illi dare gloriam. Secundò, quia hoc ipsum probat, nec per prouidentiam naturalem posse hominem creari, nisi amato à Deo priùs fine, ad quem illum ordinat, siue ille finis sit naturalis, siue supernaturalis; vnde vlteriùs sequitur, quod dicebam suprà, etiam prouidentiam in communi eodem modo petere, vt sit ante sui subiecti existentiam: est ergo quoad hoc eadem ratio de vtraque.

Contrà Tertiò.

47 *Replica prò Suario.*

reiicitur similiter ex dictis.

Semper priùs amatur finis, antequam res fiat propter illum.

Fortè hac occasione petes, Quid ergo de vtraque absolutè dicendum quoad punctum hoc? Respondeo, licet Deus semper producat hominem ob aliquem finem, non tamen necessariò illum finem esse distinctum ab ipso homine: potest enim eum producere ob honestatem, quæ in eâ productione reperitur; tunc autem prouidentia incipit à voluntate illum creandi, continuatur autem voluntate illum conseruandi, neque ibi est prior existentia quàm prouidentia, nec est prior amor alicuius finis, quàm volitio subiecti.

Non est necesse, vt finis ob quem homo producitur, sit ab ipso distinctus.

Secundò dico, etsi illum ordinet ad aliquem finem, eóque casu possit Deus amare priùs illum finem vel efficaciter vel inefficaciter (de quo iam non curo) quàm amet hominem, & ab eâ volitione finis dici possit incipere prouidentia (quod ad quæstionem de nomine pertinebit;) posse tamen per primam volitionem liberam dicere, *Volo efficaciter hominem creare propter talem finem naturalem, aut propter talem supernaturalem*; ideóque non esse necessum, vt in prouidentiâ seu prædestinatione ante volitionem creandi subiectum, sit amatus aliquis finis efficaciter aut inefficaciter. Dixi ad quæstionem de nomine spectare, an prouidentia incipiat à volitione finis, an à volitione mediorum. Nam P. Suarius dicit, prouidentiam ideò supponere suum subiectum, quia omnis prouidentia est de mediis; pro quâ doctrinâ refert Nemesium. Verùm ibi fit, vt dixi, quæstio de nomine; in eâ tamen eodem modo debet discurri de prædestinatione. vnde ex hoc capite non infertur disparitas quam intendit. Absolutè autem dico, & finem & media cadere sub prouidentiam. sed de hoc satis.

Assertio Secunda.

48

Non necessariò ante volitionē creandi subiectum finis aliquis amatur.

Absolutè & finis & media sub prouidentiam cadunt.

DISPVTATIO TRIGESIMATERTIA.

DE PRÆDESTINATIONE SECVNDVM SE.

1 *Prædestinationi propria hic tractanda.*

NON est animus ad præsentem materiam trahere, quæ sunt propria aliorum, vt nonnulli faciunt, omnes ferè difficultates de gratiâ hîc explicantes: quales sunt, in quo Pelagianorum & Semipelagianorum errores siti fuerint; an possit viribus naturæ fieri bonum aliquod opus morale; quomodo item intelligendum sit illud commune axioma, ***Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam***, & similes aliæ quæstiones; quas, si Deus dederit, suo loco tractabo, ne bis de illis disputare cogar. Hîc quæ propria sunt prædestinationis, expediam.

Prædestinatio iam per scientiã mediam facilè intelligitur.

Aduerto autem Primò, quod & suprà notaui, etiamsi olim materia hæc visa fuerit valdè difficilis (nam infallibilitas diuinæ prædestinationis cum libertate nostrâ componi vix poterat) iam tamen rem esse facillimam: scientia enim media, quam primus P. Ludouicus de Molina illustrauit, ita nodum hunc soluit, vt nihil ampliùs desiderari possit. quod ex dicendis constabit manifestè.

Aduerto Secundò, prædestinationem non sumi in toto rigore Latinæ significationis, in quâ significat anticipatam destinationem: quod locum habet, siue destinatio sit in ordine ad pœnam, siue ad gloriam, siue ad aliquem alium

2 *Prædestinatio definitur.*

finem; ergo solùm in præsenti sumitur, prout est destinatio ad bonum supernaturale, & non vtcumque, sed ad gloriam, seu visionem beatam, vt infallibiliter obtinendam, ideò solùm cadit supra personam rationalem, tamquam supra subiectum, seu materiam circa quam. an verò cadat supra naturam, an supra personam, de nomine est, & parui momẽti vtrumque dici potest.

Non includitur nomine prædestinationis executio externa mediorum.

Non includitur autem nomine prædestinationis ipsa externa executio mediorum, & finis, sed præcisè actus diuini, qui circa hæc versantur, & à quibus ea procedunt. vnde prædestinatio est actus immanens Dei, & ab æterno, iuxta illud Pauli ad Ephesios 1. *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem.* Quando autem Augustinus vocat prædestinationem præparationem beneficiorum Dei; non loquitur de præparatione externâ, sed de volitione præparatiuâ. Eam verò esse Deo li-

Prædestinatio Deo est libera.

beram, patet tum à posteriori, quia multos non prædestinat, potuit & nullum; tum à priori, quia gratia ex se excludit necessitatem in donante; tum ob vniuersalem rationem de dominio libero Dei in creaturas. de quo fusè à nobis suprà contra P. Granadum.

SECTIO I.

Enumerantur actus ad prædestinationem necessarij.

Requiritur Primò ex parte intellectus diuini, scientia simplicis intelligentiæ;

PRIMÒ, ex parte intellectus diuini, requiritur scientia simplicis intelligentiæ, de possibilitate tam creaturæ hominis vel Angeli prædestinandi, quàm gloriæ dandæ & mediorum, quibus ea gloria potest obtineri: si enim hæc non cognoscantur possibilia, non possunt amari à Deo; nihil enim volitum, quin præcognitum.

Secundò ponitur scientia media, quâ cognoscit Deus Petrum v. g. si in occasione mortis ei datur tale auxilium, infallibiliter consensurum, & consequenter in gratiâ decessurum: loquor hîc de prædestinatione per merita libera: nam ad prædestinandos infantes independenter ab illorum voluntate, nulla ponitur scientia media. Aduerto tamen, hanc scientiam simpliciter non esse necessariam ad saluandos homines, etiam per merita, vt dixi disp. præced. de Prouidentia: si enim Deus daret auxilium indifferens, licet tunc non sciret quid homo esset facturus, sed posteà id videret per scientiam absolutam; posset, præuiso eius statu in gratiâ, mortem statim ei immittere, vt sic in gratiâ decederet, & saluaretur; ergo illa scientia media non requiritur necessariò ad salutem: solùm ergo requiritur, vt Deus antecedenter possit hominem destinare ad salutem per aliquod determinatum auxilium, cum certitudine & infallibilitate, quòd eam sit per tale auxilium obtenturus. Requiritur item, vt Deus conferens tale auxilium, sciat se speciale beneficium ei præstare, cui illud dat, quodque non præstet alteri, cui illud negat: si enim, dum Deus ea auxilia donat, non sciret quod ex illis futurum esset efficax, quod inefficax; certè nec etiam sciret, cui maius donum conferret. 3

Secundò, scientia media.

non est hæc simpliciter necessaria ad homines saluandos.

Per hanc Deus fit certus de fine, & scit cui specialiùs faueat.

Potest tamen contra hanc vltimam partem obiici, etiam sine scientiâ mediâ posse dari prædestinationem, & specialem gratiam Dei: si enim ex amore speciali circa salutem alicuius, illi Deus daret continenter auxilia, quousque responderet, etiamsi non sciret, quod in particulari habiturum esset effectum; adhuc homo ille saluaretur ex speciali Dei gratiâ, & consequenter esset prædestinatus. Imò D. Thomas qu. 6. art. 3. hoc modo videtur explicare certitudinem prædestinationis, & eam conciliare cum nostrâ libertate. 4

Dices, sine scientiâ mediâ dat Deus continua auxilia.

Vt à D. Thomâ exordiar, obseruo Primò, hinc facilè constare, quàm ille longè absit à prædeterminationibus physicis: si enim has agnouisset, non recurrisset ad multiplicationem tot auxiliorum, quibus collectiuè sumptis vix possit homo moraliter resistere, vt inde certitudinem prædestinationis ostenderet: nam ex vnicâ prædeterminatione summam haberet certitudinem, & maiorem quàm ex omnibus eis auxiliis. Addo, vtrùm hic excluserit, aut non agnouerit scientiam mediam, difficile esse; potest tamen dici, eius solutionem, etiam suppositâ scientiâ mediâ, locum habere, quatenus & eâ scientiâ suppositâ, posset aliquando contingere, vt videretur homo multis vocationibus disiunctiuè resistens: vnde necessum esset ad collectionem illarum recurrere. Ita explicant nonnulli recentiores D. Thomam. Quòd si obiicias, Vel per scientiam mediam vidit Deus, Petrum v. g. omnibus vocationibus in particulari resistentem, vel consentientem alicui in particulari. si primum; ergo etiamsi omnes illæ in particulari darentur, omnibus resisteret, & consequenter nec per collectionem saluaretur: si verò vidit alicui particulari respondentem, 5 non

Nota, hinc probari, D. Thomam non agnouisse prædeterminationes:

mens eiusdem declaratur.

Replica contra explicationem.

non est necessum alias vocationes dare, sed illam solam dare; ergo D. Thomæ doctrina non habet locum, semel admissâ scientiâ mediâ. Respondeo, posse quidem videri per scientiam mediam vni in particulari respondentem, necessum tamen adhuc esse ad eam collectionem recurrere, quia fortè si non fuisset vocatus toties anteà, non cessisset vocationi illi in particulari; vnde positâ etiam scientiâ mediâ, aliquando necessarium est recurrere ad collectionem vocationum multarum. Stat ergo solutio Diui Thomæ cum scientiâ, ex hoc capite.

Diluitur: nam nisi quis toties vocaretur, fors nec semel responderet.

Secundò, ad D. Thomam dico, eum non videri applicuisse ad præsentem difficultatem scientiam mediam, etiamsi alibi eam tradat, quia inuenit aliam solutionem, quâ sine scientiâ mediâ posset saltem moralis certitudo prædestinationis haberi; ad eum modum, quo est moraliter certum, hominem, etiamsi quodlibet peccatum veniale in particulari vitare possit, non tamen omnem collectionem vitaturum.

Non applicuit huic difficultati scientiam mediam D. Thomas.

Obiectioni autem Respondeo, posse quidem explicari specialem amorem Dei erga aliquem, in eo quòd paratus sit Deus toties eum vocare, quousque videat illum respondentem; erga alterum verò non sit paratus, nisi ad vnam vocationem præcisè dandam. Addo tamen hunc fore ferè cæcum modum procedendi: nam posset contingere, vt ille cui vult vnam dare tantùm sine vllo speciali affectu, corresponderet ei vni, & saluaretur præter intentionem & scientiam Dei. Possèt prætereà, physicè saltem, alter cui multas vult dare, omnibus resistere, & consequenter, cùm illum Deus voluisset specialiter saluare, non potuisset posteà id exequi, ac frustraretur voluntas Dei. Quæ omnia vitantur, si Deus præsciat, an homo responsurus sit huic auxilio, nec ne: si enim vidit non responsurum, non prædestinauit illum; si autem vidit responsurum, non dabit tale auxilium, nisi ei quem specialiter vult saluare.

Fauor ille cæcus esset, & falleretur.
6

Tertiò ex parte voluntatis diuinæ requiritur affectus saltem simplex de dandâ gloriâ, quo moueatur ad habendam voluntatem efficacem creandi eum hominem, si iam non supponatur creatus, & ad volendum efficaciter ei dare media, seu *auxilia saltem sufficientia ad salutem.*

Tertiò, ad prædestinationem ex parte voluntatis diuinæ requiritur affectus de dandâ gloriâ:

Hæc volitio dandi auxilia ex eâ intentione orta quarto loco requiritur: debet autem necessariò esse efficax, quia cùm à solo Deo auxilia proueniant, Deus autem ad extra, si operatur solus, semper se per voluntatem efficacem determinet, vt dixi suprà, debebit etiam voluntatem efficacem habere de dandis iis auxiliis. Dixi, *auxilia saltem sufficientia*: nam voluntas dandi auxilia, quæ sint per scientiam mediam præuisa efficacia, non requiritur simpliciter, sicut de ipsâ scientiâ mediâ paulò antè dictum est: si enim dantur sufficientia, etiamsi tunc Deus nesciat, an sint futura efficacia, an verò purè sufficientia, sufficit vt homo saluetur, si ea ipse reddat efficacia.

Quartò, volitio efficax dandi auxilia, saltem sufficientia:

7 Quintò requiritur præuisio absoluta gratiæ finalis in homine. Dico *gratia finalis*, vt tam comprehendam infantes, qui sine propriis meritis decedunt in gratiâ, quàm adultos qui meritis se ad eam gratiam disponunt: ex hac enim præuisione finalis gratiæ, oritur in Deo voluntas efficax dandi gloriam, vel in præmium & coronam, si præuidit etiam merita; vel per modum hereditatis, si gratiam sine meritis. Et hæc volitio est sextus actus prædestinationem ingrediens. Hæ voluntates & actus intellectus interuenire debent, vt homo de facto consequatur gloriam, quæ est prædestinationis finis. Posteà autem sequitur in Deo scientia de gloriâ iam possessâ ab homine. Hæc tamen cognitio quia est post absolutam totam prædestinationem, ad illam pertinere nullo modo potest, nisi summùm vt effectus illius.

Quintò, præuisio absoluta gratiæ finalis:

Sextò, voluntas efficax dandi gloriam.

Ad hæc omnia consequitur scientia de gloriâ possessâ.

Aduerto, circa actus ipsos intellectus, qui prædestinationem intrant, nihil occurrere dicendum ampliùs, præter ea quæ disputationibus de scientiâ dicta sunt; circa actus verò voluntatis diuinæ totam huius materiæ difficultatem versari, vt ex dicendis constabit.

Nota Primò. Hic solùm de volitionibus agetur.

Aduerto Secundò, si (vt dicemus disp. seqn.) possit dari electio efficax ad gloriã, tunc prædestinationem non ab his actibus voluntatis, sed ab ipsâ electione efficaci incepturam, & fortè illâ solâ complendam: nam per solam eam volitionem homo est infallibiliter destinatus ad gloriam; at hoc pertinet ad quæstionem de nomine, de significatione scilicet vocis *prædestinatio.*

Nota Secundò. Si datur electio efficax, ab hac incipiet prædestinatio.

SECTIO II.

In quo actu formaliter consistat prædestinatio.

Ostendi, qui actus in prædestinatione reperiantur; quis autem illorum dicendus sit prædestinatio, quæstio est de nomine. In qua variæ sunt auctorum sententiæ, quæ apud Vasquez videri possunt disp. 87. non enim iudico operæ pretium, in eis referendis immorari. 8

Quæstio de nomine.

Dico ergo Primò, etiamsi D. Augustinus aliquando videatur insinuasse, prædestinationem in solâ præscientiâ consistere; ita in lib. de Dono perseuerantiæ cap. 17. & 18. probabilius tamen esse, non solo actu intellectus, sed voluntatis etiam prædestinationem constitui. Docuit hoc expressè idem Augustinus, qui eodem lib. cap. 14. præparationem beneficiorum dicit ad prædestinationem pertinere. Est etiam sententia D. Thomæ hìc qu. 23. art. 3. vbi ait, reprobationem esse partem prouidentiæ, sicut est prædestinatio; & ad prouidentiam etiam spectare, permittere; permissio autem sine dubio est actus voluntatis. Et quia contrariorum eadem est ratio; eo ipso ostendit, quòd *impedire, permittere & dare*, pertineant ad prouidentiam, prædestinationem & reprobationem; ergò sentit prædestinationem includere actum voluntatis.

Assertio Prima. Intellectus & voluntatis actu constituitur prædestinatio.

Iam verò ratione facilè probatur, quia scientia simplicis intelligentiæ, & scientia media, quæ ad prædestinationem requiruntur, iuxta dicta suprà, etiam reperiuntur circa reprobos vt purè possibiles; circa illos autem non datur prædestinatio: ergo hæc non consistit in solâ illâ scientiâ possibilitatis. Confirmo Primò clarè: Dei maximum beneficium est prædestinatio, sed sola scientia non est beneficium, vt per se patet; ergo illa sola non est prædestinatio, debet ergo includere voluntatem dandi media. Secundò, ex dictis suprà de prouidentiâ: ostendi enim, eam etiam includere actum voluntatis, imò posse valdè probabiliter dici, quòd illum solùm includat formaliter, præsupponat verò cognitionem, quâ dirigatur: sicut omnis volitio præsupponit cognitionem. Ostendi item prouidentiam esse genus ad prædestinationem;

Ratio assertionis.

9

Confirmatur Primò. Sola scientia non est beneficium.

Confirmatur Secundò. Prouidentia includit volitionem.

ergo prædestinatio debet etiam includere actum voluntatis: nam species semper includit quidquid genus dicit, & aliquid amplius.

Assertio Secunda. Prædestinatio ex parte intellectus est in scientiis, necessariâ & mediâ:

DICO SECVNDÒ, prædestinationem ex parte intellectus consistere in cognitione de possibilitate salutis, & mediorum ad illam, quæ habetur per scientiam simplicis intelligentiæ, & in cognitione infallibilitatis eorumdem mediorum liberorum, quod fit per scientiam mediam. Iam dixi suprà, ad qualem prædestinationem simpliciter requiratur scientia media, ad qualem non. Ex parte verò voluntatis in volitione totius seriei mediorum infallibilium cum gratiâ finali, & voluntate antecedenti de gloriâ; siue id fiat per electionem antecedentem efficacem (de quâ disp. sequ.) siue per voluntatem per se requisitam de dandis auxiliis necessariis ad salutem, siue per vnam, siue per multas, ratione nostrâ, volitiones, à quibus nunc abstraho.

ex parte voluntatis est in volitione mediorum cum gratiâ finali & gloriâ.

10 *Malè nonnulli prædestinationem in solâ voluntate de gloriâ statuunt: item, qui ad solâ gratiam eam restringunt.*

Hinc colligo, malè illos loqui, qui prædestinationem in solâ voluntate de gloriâ constituunt: aduersantur enim & Augustino, qui præparationem beneficiorum (vt dixi) in prædestinatione includit, & Paulo Ephes. 1. vbi prædestinationem in adoptionem filiorum, seu in gratiam agnoscit. Sicut è contrario & malè illi loquuntur, qui ad solam gratiam eam restringunt, cùm Tridentinum sess. 6. cap. 12. & canone 17. vocet prædestinationem ad vitam; vtrumque ergo debet includi.

Intellectio physicè, volitio moraliter est nobilior.

Obserua, etiamsi physicè loquendo, actus intellectus nobiliores sint, quam voluntatis; moraliter tamen respectu nostri primarium locum obtinere actus voluntatis, quia per illos formaliter discernitur prædestinatus à reprobo, & illi sunt formalis ratio benefaciendi, & liberi. vnde pro illis tenemur gratias Deo reddere, non pro scientiâ. & ideò frequenter à Theologis & Patribus prædestinatio vsurpatur pro solo actu voluntatis. Et quando agemus de caussâ prædestinationis, accipiemus illam cum omnibus Theologis, etiam pro solo eo actu.

Cur prædestinatio sæpè pro solo actu voluntatis vsurpetur.

SECTIO III.

Explicatur voluntas Dei antecedens de salute omnium hominum.

Status quæstionis.

DE voluntate signi & beneplaciti egi qu. 19. explicans varios Dei affectus. Circa voluntatem antecedentem & consequentem noua occurrit quæstio, de quâ fusissimè nonnulli.

Conclusio. Voluntatis antecedentis descriptio:

11 Ego breuissimè me expedio, & DICO, voluntatem antecedentem in Deo illam esse, quam habet Deus à semetipso independenter ab eo quòd nos illum bonis nostris aut malis operibus moueamus ad illam: consequentem verò illam, quæ dependenter à nostris operibus absolutè præuisis habetur. Hæc explicatio ex ipsis vocibus, *antecedens* & *subsequens*, clarè constat: nam antecessio vel subsecutio sunt termini respectiui in ordine ad aliud; nihil autem melius potest assignari, quàm ipsa opera nostra. Vnde, tam voluntas præmiandi post merita præuisa, quàm puniendi post demerita, est voluntas consequens, id est, post nostra opera. è contrario verò, voluntas seu dandi primum auxilium, siue illud negandi, est voluntas antecedens, quia est ante omne opus nostrum. Hæc est mens Damasceni, à quo præsens diuisio desumpta est: nam libro contra Manichæos circa finem hæc ait:

item, voluntatis consequentis.

D. Damascenus dat hanc distinctionem.

Primaria voluntas est (aduerte, à Damasceno primariam pro antecedenti vsurpari; secundariam verò pro consequenti) *id, quod quispiam ex se ipso vult; secundaria verò id, quod earum rerum, quæ contingunt, caussâ vult.*

P. Molina cum nonnullis, reiicitur.

Hinc reiicies P. Molinam, qui qu. 19. art. 6. disp. 1. quem aliqui sequuntur, solùm putat voluntatem antecedentem esse illam quæ versatur circa bonum hominis, gloriam v. g. & merita; consequentem verò quæ versatur circa malum; reiicies, inquam, quia vox *antecedens* & *consequens*, nihil speciale dicunt de præmio, aut de pœnâ, & æquè potest subsequi voluntas præmiandi quàm puniendi; & è contrario, tam benè potest antecedere voluntas permittendi primum malum, quam donandi primum bonum; ergo non loquuntur propriè hi auctores.

12 *Obiectio ex D. Damasceno.*

Dices, Damascenus eodem loco videtur vocare voluntatem antecedentem præcisè eam, quæ ab ipso Deo manat: consequentem verò, quæ à nostris vitiis: ergo voluntatem consequentem solùm eam dicit, quæ versatur circa nostra mala.

Contrà: S. Damascenus vult Deum potiùs benefacere quàm punire.

Respondeo, ideò Damascenum eo exemplo vsum, quia frequentiùs Deus à se benefacit, quàm mala infligat: per hoc tamen non negauit, voluntatem benefaciendi aliquando posse esse ob merita nostra, ideóque consequentem: & è contrario voluntatem aliquam non dandi nobis auxilium, aut inferendi physicum malum, posse mala nostra præcedere, & consequenter esse antecedentem.

Reiicitur explicatio aliorum;

Secundò reiicies explicationem aliorum aientium, voluntatem antecedentem esse, quæ terminatur ad substantiam rei nudè sumptam, abstrahendo à circumstantiis; consequentem verò, quæ terminatur ad circumstantias, siue ad rem prout illis vestitam. Fundamentum illorum est, quia substantia rei antecedit circumstantias, & hæ subsequuntur. Hanc, inquam, reiicies vt violentam & contrariam communi modo loquendi Theologorum: nullus enim dixit, voluntatem primam Dei de creando Angelo cum gratiâ, etiam in hac temporis & loci circunstantiâ, fuisse voluntatem consequentem. quid enim consequitur? imò cùm sit prima omnium, non videtur posse esse magis antecedens; nec fundamentum oppositum vrget: nam etiamsi circumstantiæ subsequantur substantiam rei, parum hoc est in ordine ad voluntatem, quia sæpissimè æquè primò, & per eamdem volitionem circumstantiæ amantur, nec ipsa substantia; ergo voluntas non habet antecessionem ex hoc capite, sed ea antecessio erit in obiecto ipsius. Secundò (quidquid de hoc sit) hîc agimus de volitionibus in ordine ad gratiam, gloriam vel pœnam; hæc autem omnia sunt circumstantiæ, nihil de substantiâ, ergo Theologicè in ordine ad hanc diuisionem, non attenditur ea differentia circumstantiarum & substantiæ; non ergo meliùs ea diuisio explicatur, quàm vt paulò antè à nobis est declarata.

auctoritate communi.

13 *Voluntas amare post sequentia æquè primò.*

Verâ voluntatum harum Deus nobis amet gloriam, explicatur.

Explicuimus, quid sit voluntas antecedens, quid subsequens: restat nunc videre, quâ ex his Deus nobis amet gloriam: & quidem si de prædestinatione sermo sit, arbitror à nemine negari, Deum vel efficacem vel inefficacem de nostrâ salute voluntatem antecedentem habuisse, è quâ procedunt auxilia efficacia quæ nobis concedit. Si verò de reprobis sermo sit, omnes illi, qui negant, Deum posse habere voluntatem

vllam,

illam, quæ non sortiatur effectum, consequenter negant Deo eam voluntatem de salute reproborum, contra quos egi disp. 25. à num. 31. probans, in Deo dari tales voluntates; in speciali autem, quia materia erat connexa, ostendi dari voluntatem saluandi omnes homines, probauique in eam Patres Theologósve ferè omnes consentire. Vnde quod in hoc puncto speciale hîc addam, non occurrit. Obiectiones tamen aliquas, quæ nō tam sunt contra voluntatem inefficacem in communi, quàm specialiter contra hanc de salute omnium, quia spectant propriè ad materiam præsentem, huc reieci soluendas.

Datur in Deo voluntas saluandi omnes homines.

14 Primò ergo obiiciuntur ea omnia, quibus nonnulli probant, Deum ante præuisa peccata voluisse efficaciter aliquem damnare: hoc enim posito non potest facilè intelligi, quòd simul à se ipso gloriam illis voluerit: quî enim fieri potest, vt si nullâ datâ occasione ex parte Iudæ, Deus efficaciter voluit illum damnare, & consequenter non illi dare gloriam; nihilominùs tamen à se etiam ipso illi gloriam seriò exoptauerit: ergo non habuit voluntatem inefficacem de salute illius, & sic de ceteris reprobis. Disput. 38. de reprobatione ostendam, Deum de facto nullum efficaciter destinasse ante præuisa peccata ad pœnam inferni, & satisfaciam testimoniis quæ id videntur probare. Vnde obiectio hæc prima caret difficultate.

Obiectio Prima, quòd voluerit Deus ante præuisa demerita aliquem damnare efficaciter.

Diluetur infrà.

Obiicitur Secundò, Multi moriuntur, qui gloriam non adipiscuntur, nec per illos stat, sed præcisè per Deum, ne eam assequantur: v. g. infantes, qui in materno vtero, vel inter Gentiles, qui ante vsum rationis moriuntur, aut à naturâ amentes sunt, & baptismi recipiendi copiâ carent; ergo his non voluit Deus, quantum est ex se, gloriam. Patet consequentia, quia repugnat intelligere, quòd Deus, quantum est ex se, illis velit gloriam; per ipsum tamen Deum præcisè stet, quo minùs eam assequantur.

Obiectio Secunda. Multi moriuntur, qui gloriam non adipiscuntur sine culpâ.

Pro solutione obiectionis oportet explicare, qualiter Deus eam gloriam omnibus amet. Dico ergo, Deum inefficaciter, quantum est ex se, omnibus hominibus voluisse gloriam, & media minimùm sufficientia ad illam, ita vt, nisi per ipsos, vel per concursum caussarum naturalium impediatur, ea auxilia eis infallibiliter conferat. Hinc verò fit, vt sæpè per caussas naturales, quibus Deus violentiam inferre non vult, impediatur potentia proxima habendi talia auxilia, & de facto multi illis careant, non defectu Dei, sed caussarum naturalium concursu.

Contrà: Deus ex se vult omnes saluos inefficaciter.

15 *Per naturales caussas potentia proxima auxilia acquirendi impeditur.*

Sed hinc obiicies Tertiò, Etiam Deus habet voluntatem puniendi omnes homines, casu quo in peccato decedant; quæ voluntas etiam est antecedens; ergo nihil speciale ponitur in Deo circa gloriam. Respondeo, dupliciter posse aliquem velle obiectum sub conditione. Primò ita, vt ex se habeat complacentiam in eo obiecto, &, quantum est ex se, optet illud fieri, & optet etiam conditionem ad illud adhiberi. Secundo modo ita potest illud obiectum sub conditione amari, vt tamen non optet illud fieri; sed potiùs in eo displiceat, & inde etiam desideret, ne ipsa conditio ponatur; determinatus tamen est ponere illud obiectum, si aliter non possit esse, & ponatur, præter voluntatem tamen ipsius, ea conditio. Exemplum, quo sæpè vsus sum, sit mercator nauim conscendens cum mercibus: sicut enim ille tunc habet voluntatem conditionatam distrahendi merces in portu, si saluus illuc cum eis appulerit, habet & voluntatem easdem proiiciendi in mare, si aliter vitam tutari nequeat; est tamen inter has duas voluntates magnum discrimen: nam erga venditionem mercium omnino afficitur, in eâ complacens, & illam optans, & consequenter etiam optat conditionem ad illam, id est, felicem nauigationem, in portum destinatum excensum: at è contrario circa proiectionem mercium in mare nullo modo afficitur, quantum est ex se, neque illam optat, sed summè displicet; vnde etiam displicet in tempestate, quæ est conditio ad eam proiectionem; decernit tamen proiicere, si aliter seipsum saluare nequeat. 16

Obiectio Tertia. Deus etiam sic vniuersè vult reos punire.

Contrà: Dupliciter potest quis velle aliquid sub conditione.

Nota exemplum mercatoris.

Ad hunc modum distinguendæ sunt in Deo voluntates duæ hæ antecedentes, de salute hominum, & de pœnâ æternâ eorumdem: nam circa salutem nostram, quantum est ex se, afficitur, eámque optat, ideò procurat media seu conditionem illam à quâ salus dependet, ideò dicitur quantum est ex se, amare nostram salutem. Punitionem tamen æternam non optat, quantum est ex se, imò potiùs in illa displicet, vnde non procurat media ad illam, scilicet peccata; sed potiùs procurat, ne ea sint, & ne cogatur punire; est tamen determinatus, vt si homo in impœnitentiâ finali decedens se quasi coëgerit, velit illum punire. Hoc modo facilè explicatur; quo pacto specialiter Deus nostram amet salutem præ damnatione æternâ.

Deus, quantum est ex se, optat & curat salutem omnium: damnationem nollet, nec procurat eam.

Hinc colliges, male docuisse P. Vasquez cum Gregorio in 1. dist. 46. qu. 1. Deum aliquibus infantibus noluisse gloriam ex se; ideóque illis auxilia sufficientiâ denegasse. Pro quâ sententiâ alios citat auctores: locum verò Pauli suprà relatum explicat de solis adultis: censet enim id expressisse Paulum per verba quæ addidit, *Et ad agnitionem veritatis peruenire*. quæ nisi de adultis intelligi non possunt; colligi, inquam, id malè docuisse, quia (vt ostendi) potuit Deus habere voluntatem inefficacem saluandi infantes, etiamsi illis propter aduersum caussarum secundarum concursum, de facto non parauerit auxilia. Quod autem hîc obiicit, nimium in primis probat, scilicet nec quidem circa infantes qui saluantur, nec circa eos quibus potest applicari remedium, licet de facto non applicetur, habuisse Deum voluntatem illos saluandi. quod est contra ipsum Vasquez, & apertè falsum: quia Deus saluat efficaciter quamplurimos, respectu quorum non potest in Deo negari hæc voluntas antecedens. Quòd verò id sequatur ex ratione P. Vasquez, patet, quia etiam hi infantes non possunt ad agnitionem veritatis venire: hoc enim est proprium adultorum, & quidem mentis compotum; non ergo illos Paulus iuxta eum discursum comprehendit. 17

Obiectio P. Vasquez nimium probat.

Respondeo ergo, illa verba non limitare terminum vniuersalem, *Omnes homines*; quia illa agnitio veritatis non intelligitur de actuali, sed de habituali, quæ etiam in infantibus reperitur. Ideò Augustinus lib. 4. contra Iulianum dixit, *paruulos, qui saluantur, venire in regnum Dei, vbi certa est veritatis agnitio.* Affert deinde Vasquez aliqua Augustini loca pro suâ sententiâ; quæ non probant, nisi de facto aliquibus infantibus non fuisse applicata remedia, aliis verò sic, non præcedentibus eorum meritis vel demeritis; inde tamen, vt suprà dixi, non impugnatur voluntas ea inefficax & communis. Rationem etiam pro se affert, quam initio posuimus, quia, si absque vllâ negli- 18

Mens Diui Pauli explanatur.

Aliquibus tantùm infantibus de facto non sunt data remedia.

Ratio P. Vasquez.

negligentiâ parentum, illis non posset vi naturali subueniri, vbi Deus prouidit remedia sufficientia? neque enim potest dici, ea præparata fuisse in caussis naturalibus, quæ ex se sufficientes erant, vt paruuli in lucem ederentur, & reciperent baptismа, etiamsi aliis contrariis caussis impeditæ fuerint. Hoc, inquam, dici non potest. tum, quia eo ipso quòd Deus permiserit impediri natiuitatem eorum infantium, sufficit, vt dicatur non concessisse remedia paruulis; tum quia videtur etiam positiuè voluisse illum concursum caussarum, & ne illi infantes nascerentur: si enim sine illo nec duo passeres in terram cadunt, multò minùs sine illo moritur infans in vtero materno.

Deus noluit paruulos nasci, ergo noluit eos saluare.

Neque hæc ratio etiam vrget: ostendi enim, etiamsi Deus voluerit hunc ordinem caussarum, eò quòd videretur conformis ipsarum exigentiæ; potuisse tamen, quantum est ex se, optasse infantibus salutem, & doluisse, vt sic dicam, propriè verò displicuisse illi, quòd caussæ hæ impedierint ea auxilia. Quod in adultis ipse Vasquez etiam tenetur fateri: sæpè enim concursus caussarum fuit talis, vt impediret illi homini omnem cogitationem de bono, quo posset se aliquo modo ad salutem disponere; aut remouere prohibens; non tamen propterea Deus eum à regno excluserat.

Contrà: Nam adhuc Deus potuit optare salutem.

Pottò infantes omnes ad gloriam simplici affectu fuisse destinatos, videtur esse certum. Probatúrque Primò, quia, vt ait Augustinus, & cum eo communiter expositores eius loci: *Numquid paruuli homines non sunt, vt pertineant ad id, quod dictum est, Vult omnes homines saluos fieri?* Secundò, quia ea verba attulit Paulus, vt orarent pro omnibus hominibus: atqui etiam est orandum pro infantibus qui sunt in vtero, neque pium & securum est eos excludere ab oratione Ecclesiæ: ergo etiam de illorum salute habet Deus voluntatem. Tum Tertiò, quia sine vrgenti ratione non sunt propositiones vniuersales limitandæ; hîc autem nullam esse iam ostensum est. Hac de re nobis redibit sermo disp. 38. de reprobatione sect. 4. vbi, an omnibus infantibus Deus media sufficientia de facto præparauerit, fusiùs agetur. Hîc solùm statuo voluntatem de salute eorum, quidquid sit de actuali mediorum præparatione. 19

Infantes fuerunt simplici affectu ad gloriam deputati.

Etiam pro paruulis orandum est.

DISPVTATIO TRIGESIMAQVARTA.

AN SIT POSSIBILIS ELECTIO EFFICAX AD gloriam ante præuisa vllo modo merita.

1 *Status quæstionis.*

QVÆSTIO de electione efficaci ad gloriam, tres continet partes. Prima est, an sit possibilis, independenter à scientiâ mediâ; Secunda, an suppositâ eâ scientiâ; Tertia denique, an de facto detur. pro qualibet autem propriam instituemus disputationem.

SECTIO I.

Necessaria quædam obseruatio.

Electio & dilectio explicatur.

ANTEQVAM difficultatem aggrediamur, oportet explicare duos terminos communissimos in hac materiâ, *electio* & *dilectio*; passim enim in Scripturâ prædestinati dicuntur electi: *Ego vos elegi*; item dilecti. Quæritur ergo quî hæ voces differant. Obseruo autem hîc non vsurpari electionem prout in Physicis accipitur, pro volitione mediorum: D. Thomas hac quæst. 23. art. 4. docet primò in Deo esse dilectionem; secundò verò electionem. quod videtur durum: si enim primo actu Deus gloriam mihi daret præ Petro, nónne illa volitio esset dilectio & electio: P. Suarez lib. 1. cap. 51. num. 7. ait vnicum actum esse electionis & dilectionis, solumqúe differre penes diuersa connotata, quia dilectio dicitur quatenus nobis amat bonum; electio verò quatenus nos separat ab aliis. Hanc sententiam tenuit re ipsâ P. Hetize disp. 22. num. 44. explicat autem S. Thomam, vt ideò dilectio dicatur prior, quia velle nobis bonum, est independens ab eo quòd aliis non idem velit; ex hoc autem quòd nobis vult, & non aliis, ea dilectio fit electio; dilectio verò solùm subsistendi consequentia erit prior electione.

Obseruatio.

P. Suarez ait esse vnum actum in re, ratione duplicem ad diuersa connotata.

P. Herize explicat D. Thomam.

2 *Dilectio solùm voluntatem dandi gloriam includit.*

Faciliùs videtur posse explicari D. Thomas hoc modo, vt dilectio solùm includat voluntatem dandi mihi v. g. gloriam; electio verò, quatenus electio, dicat carentiam voluntatis dandi gloriam ceteris, vt scilicet in suo conceptu formali componatur, & ex voluntate positiuâ dandi mihi, & ex omissione voluntatis dandi alteri: quia verò in signo, in quo prædestinatis vult specialiter dare gloriam, nondum se determinat circa alios, sed hoc facit in instanti sequenti naturæ; ideò illa dilectio, quatenus talis, præcedere debet ratione electionem, id est, alteram quasi compartem, quâ electio constituitur. Neque absurdum est, electionem in ratione talis duo dicere, vnum positiuum, & alterum negatiuum. Dico *negatiuum*, non quia puram omissionem ponam in Deo, sed quia est negatio dandi ea beneficia, siue volita sit ea negatio actu positiuo, siue purâ omissione.

Electio addit quid negatiuum, omissionem voluntatis dandi aliis gloriam.

Clarior explicatio D. Thomæ.

Dices Primò, Illa prima volitio dixit, *Volo his solis dare*, ergo iam exclusit ceteros. Nego antecedens: solùm enim dicit, *Volo his*, de ceteris nihil decreuit,

Dilectio secundùm se non excludit positiuè alios.

Dices Secundò, eo ipso quòd positiuè eos tunc non elegit, iam discreuit hos ab illis. Nego antecedens: quod euidenter ostendo sententiâ ponente vnum hominem alio posteriùs prædestinatum; non enim ideò primus fuit electus, & discretus propriè ab altero, etiamsi hic tardiùs fuerit dilectus, ad electionem. ergo præ alio non solùm requiritur, vt alter, præ quo dicor eligi, tunc præcisiuè non eligatur; sed oportet, vt positiuè non eligatur per volitionem non dandi ei auxilia congrua; hoc autem fit in secundo instanti; ergo electio secundùm vltimum complementum, non solâ subsistendi consequentiâ, sed quasi naturâ est posterior propter actum distinctum posteriorem, quem includit. quæ magis patebunt infrà, declarato ordine actuum circa prædestinatos & reprobos. 3

Vt quis præ alio eligatur, debet alter positiuè non eligi.

Rursus obseruandum est circa easdem voces, si dilectio sumatur pro actu amoris, ex complacentiâ in bonitate supernaturali personæ, tunc

Obseruatio circa dictas voces.

cam

eam electionem non esse dilectionem: quia si ea electio est ante omnia merita & gratiam, nihil potest inueniri quod terminet eum amorem, seu dilectionem; si verò dilectio accipiatur pro voluntate conferendi beneficium supernaturale, tunc absque dubio ea electio est dilectio. Hinc intelliges, quæ differentia sit inter peccatorem prædestinatum, & iustum præscitum quoad amorem Dei: quòd iustum præscitum magis amat amore amicitiæ, minora tamen ei vult facere bona, ideóque minùs eum in secundo sensu diligit; at peccatorem prædestinatum magis diligit, quatenus plura ei vult bona, minùs tamen actu in eo complacet.

Differentia inter peccatorem prædestinatum & iustum præscitum.

SECTIO II.

Status quæstionis.

4 AGENS de voluntate Dei, ostendi Deum duas posse habere volitiones circa aliquod obiectum; vnam inefficacem, quæ non sit necessariò productiua obiecti, sed cohærere possit cum eius carentiâ; aliam, quæ sit efficax, id est talis naturæ, vt ei resisti non possit; sed omnino debeat suum obiectum producere à parte rei, aut destruere, si sit volitio destruendi. Primam illam inefficacem dari ante præuisa merita respectu gloriæ, ibidem & præced. disp. abundè ostendi. Tota ergo difficultas est circa secundam, id est efficacem.

Non est quæstio de voluntate inefficaci, sed de efficaci.

Aduerto autem Primò, efficacem posse esse duplicem; vnam, quæ nullam supponat scientiam mediam de consensu nostro futuro, talem ponűt communiter Thomistæ & Scotistæ omnes, & de eâ nos agimus in hac disput. alteram, quæ necessariò supponat scientiam mediam de consensu nostro futuro, id est eam quâ Deus nouit, quòd si dederit mihi v. g. in horâ mortis auxilium A, ego respondebo, & conuertar. Quærimus ergo, vtrùm ante hanc scientiam mediam, & à fortiori antequam præuideat me in gratiâ decedere, possit mihi efficaciter velle gloriam, vt coronam.

Efficax vel pendet à scientiâ mediâ, vel non pendet.

Status quæstionis de voluntate non pendente à scientiâ mediâ.

5 Aduerto Secundò, volitioné efficacem Dei, quæ, si sit de gloriâ ante præuisa merita, dicitur electio, dici præfinitionem, si sit de opere ipsomet libero: potest enim dubitari, non solùm an Deus post eam scientiam mediam possit efficaciter velle gloriam; sed an etiam efficaciter possit velle ipsummet conuersionem sine præiudicio libertatis illius. Est autem quoad punctum præsens eadem ferè ratio de vtraque volitione. Ideóque promiscuè eam iam præfinitionem, iam electionem efficacem nomino. quæ autem sit differentia inferiùs, dum argumenta expendentur, constabit.

Hæc voluntas, si sit de gloriâ, dicitur electio; si de merito, dicitur præfinitio.

Aduerto Tertiò, electionem hanc ante præuisa merita, posse comparari cum adultis, qui per merita eam posteà sunt adepturi; vel cum infantibus, qui sine vllis meritis eam obtinebunt. Si de infantibus agatur, difficultas nulla est, quod ad ipsos attinet, quia in illis libertas nulla est lædenda; nec attendendum est ad rationem præmij aut coronæ, respectu ipsorum. Dixi, *quod ad ipsos attinet, nullam esse difficultatem*: nam quo ad eos, qui talem infantem olim debuerunt circumcidere, & nunc baptizare, aut circa illos qui eum martyrio affecerunt, manet eadem difficultas, an scilicet illa electio infantis ante præuisum baptismum, &c. necessitatem imposuerit baptizanti, vel circumcidenti, vel tyranno ob fidem eum occidenti; aut saltem intulerit ea volitio disiunctiuè necessitatem vni ex illis. Vnde quæstio hæc decidi debet ex his, quæ de electione adultorum ad gloriam, non nisi per merita obtinendam, seu ad gloriam vt coronam, pauló antè dixi. Et in tali electione consistit tota præsens difficultas.

Electio ante præuisa merita tam cum adultis quàm cum infantibus comparari potest.

Aduerto Quartò, me disp. 8. de Animâ à num. 45. fusè satis egisse de possibilitate electionis & præfinitionis, tam supponentis scientiam mediam, quàm non supponentis: est enim quæstio mixti fori: nam ob conceptum libertatis, pertinet ad eam disputationem vbi de libertate egi, ob gloriam autem & merita pertinet huc ad materiam de prædestinatione: ideò hîc perstringam breuissimè, quæ ibi tetigi; quæ desiderantur, distinctiùs nunc percurram. 6

Electio hæc ad Physicam & ad Theologiã spectat.

SECTIO III.

Thomistica & Scotistica electio proponitur.

THOMISTÆ & Scotistæ omnes apud Patrem Vasquez disp. 89. cap. 1. ponunt electionem efficacem ante præuisa merita, dicúntque, eam omnino esse necessariam, vt homines habeant auxilia sufficientia ad salutem, & consequenter vt saluari possint; esse etiam independentem à scientiâ mediâ, & quidem in hoc consequenter, quia & ipsi magnâ ex parte eam scientiam mediam non admittunt; & eo ipso quòd dicant necessariam esse eam volitionem efficacem, debent eam ponere ante scientiam mediam. Probaui enim suprà cõtra quosdam in hac re minùs consequenter loquentes, magnámque prædeterminantibus in præconceptâ opinione hærendi occasionem tribuentes; probaui, inquam, scientiam mediam non esse simpliciter necessariam, vt Deus hominibus det auxilia, & vt hi possint saluari. Vnde euidenter concluditur, volitionem omnem, quæ necessariò requiritur, esse antecedentem, & independentem ab eâ scientiâ mediâ.

Thomistæ & Scotistæ affirmant necessitatem efficacis electionis ante præuisa merita.

Scientia media non est simpliciter necessaria.

Adducitur pro hac sententiâ D. Thomas quæst. 23. art. 4. De mente D. Thomæ agam infrà contra Patrem Vasquez disp. 34. Nunc solùm dico, eum, etiamsi ponat electionem ante præuisa merita, non tamen efficacem independentem à scientiâ mediâ, de quâ præcisè hîc agimus; ibidem autem examinabimus alia loca Scripturæ ac Patrum, quæ Thomistis fauere videntur: ea enim omnia explicari possunt per electionem dependentem à scientiâ conditionatâ: nec enim de independenti ab eâ scientiâ quidquam probant. Referri etiam solet Durandus pro hac sententiâ in 1. dist. 41. quæst. 1. & 2. verùm ibi non videtur loqui de efficaci, multò minùs de hac Thomisticâ. 7

Mens D. Thomæ explanatur.

In huius opinionis confirmationem sic arguitur communiter Primò: Qui amat aliqua media propter finem, priùs necessariò debet amare finem: amor enim finis obligat, vt amẽtur media; ideò dici solet, primum esse in intentione, quod est vltimum in executione; ergo antequam Deus amet prædestinatis media ad salutem, id est, bona opera & auxilia, amat illis gloriam. Quòd si respondeas, hunc gloriæ amorem non esse efficacem, sed inefficacem; contrà insurgunt, quia electio mediorum debet esse proportionata intentioni finis: neque enim

Argumentum eorum primum.

Qui amat media ob finem, priùs amat finem.

Solutio, amorem finis esse inefficacem.

Contrà: Non potest electio mediorum esse fortior, quàm sit intentio finis.

enim potest esse electio mediorum fortior, quàm sit intentio finis, cùm ab hac procedat; ergo si electio mediorum sit efficax, etiam intentio finis efficax erit: atqui Deus efficaciter vult prædestinatis media, id est, auxilia: ergo eisdem efficaciter voluerat salutem, & bona opera, ad quæ ea auxilia sunt media.

8

Solutio Prima. Non semper priùs amatur finis, quàm media. Secunda. Potest ex intentione inefficaci oriri electio efficax mediorum. Tertia. De fine qui per media libera obtinetur, voluntas efficax non est in Deo.

Respondeo Primò, non semper debere amari priùs finem, quàm media: cognitâ enim bonitate finis, & vtilitate mediorum ad illum, potest voluntas, si velit, eodem actu vtrumque amare simul, finem propter se, & media propter finem; neque illud axioma allatum semper est vniuersaliter verum. Secundò falsum est, & contra ipsos Thomistas, quod in replicâ dicitur, scilicet ex intentione inefficaci, non posse oriri electionem efficacem mediorum: etenim reprobis solùm inefficaciter intendit Deus gloriam, & tamen efficaciter illis dat media saltem sufficientia. Tertiò tandem respondeo, licet quando media sunt necessitantia, debeant prodire ex voluntate efficaci finis, quod falsum est (vt paulò antè dixi;) quando tamen finis est obtinendus per media contingentia & libera, quæque alius ab ipso intendendere, & dare media, debet quasi reddere efficacia, non posse necessariò prærequiri in Deo voluntatem efficacem de fine; tolleretur enim per illam libertas. Dico *prærequiri*: nam sine indigentiâ potest reperiri absque detrimento libertatis, de quo infrà.

Replica: nam Deus efficacia media efficaciter vult prædestinatis.

Replicabis, Deus prædestinatis non solùm efficaciter vult media, sed etiam media efficacia; ergo illa volitio debet supponere intentionem efficacem finis. Patet consequentia Primò, quia qui medium efficax ab inefficaci seligit, arguitur sine dubio habere intentionem efficacem finis, alioquin cur non inefficacibus & sufficientibus mediis fuisset contentus?

9

Vrgetur: nam vt media, sic electiones specie differunt. Confirmatur. Dans efficax auxilium, debet amare efficaciam eius.

Secundò, quia electio medij efficacis differt specie ab inefficaci; ergo illæ electiones non possunt non oriri à diuersis actionibus, seu diuersis intentionibus; ergo electio sufficientium ab inefficaci prouenit, ab efficaci verò electio efficacium. Confirmatur: nam Deus dans auxilium efficax, debet omnino amare eam efficacitatem (non enim illam dat casu) iam autem eo ipso intendit efficaciter finem, ergo. Maior vlteriùs probatur, quia Deus conferens beneficium, semper illud dat ex complacentiâ singulari in illo; ergo dans auxilium congruum amat congruitatem. quòd verò amor ille congruitatis sit volitio efficax, ostendam infrà fusiùs contra Herize & alios; ergo.

P. Suarius vtitur eodem argumento.

Hoc argumento non solùm vtuntur Thomistæ, sed & Suarius (qui tamen electionem hanc post scientiam mediam constituit, & consequenter debet dicere, illam non esse necessariam) aliquando illud pro se tangit, ac consequenter videtur in necessitatem huius volitionis deflectere: & licet aliqua fortè inferiùs dicturi simus contra illum in hoc puncto, oportet tamen ex integro semel hîc satisfacere, ne in id ipsum bis relabi cogamur.

Responsum P. Vasquez. Finis alius est obtinendus ab intendente, alius ab aliis.

Vasquez disp. 89. cap. 13. duos distinguit fines: vnum, quem sibi aliquis præfigit vt à se obtinendum, alterum quem ab aliis. In primo omnino concedit, illum qui media efficacia præ sufficientibus solis eligit, habere volitionem efficacem finis; in secundo verò negat volitionem efficacis medij necessariò supponere volitionem efficacem finis. sic licet parens ex intentione vt filius euadat doctus, ei det omnia media necessaria, non censetur propterea intentionem habuisse efficacem eius doctrinæ; eo quòd filium esse doctum, non pendet ex solâ ipsius voluntate; cùm ergo gloria, quam Deus nobis intendit, non pendeat ab ipso solo, non necessariò volitio mediorum efficacium in Deo, exigit volitionem efficacem finis. 10

Ita Deus, volens efficaciter media, vult efficaciter finem nō obtinendum ab alio, sed obtinendum à se.

Contrà Primò, refellendo exemplum positum.

Hanc solutionem benè reiicit P. Herize disp. 33. n. 90. Primò, quia malo vtitur exemplo: nam ingenium, & diligentia, quæ omnino requiruntur vt aliquis euadat doctus, non dantur à parente illi iuueni: quid ergo mirum si parens non intendat efficaciter finem, quia non dat illi sufficientia ad illum? Secundò, quia, licet gloria sit assequenda per nostram libertatem, id tamen tam est in Dei voluntate, vt non minùs eam consequi possit, quàm si à solo ipso penderet. ideò benè notauit Sapiens Prouerb. cap. 21. *Cor Regis in manu Domini; quocumque voluerit, inclinabit illud.* Quod de Rege dicitur, de omnibus dictum est. si autem in ordine ad operationes liberas, hominis cor est in Dei potestate, ergo & gloria etiam vt corona erit; quia id solùm fortè poterat impediri ratione operis liberi, per quos nos præcisè meremur gloriam, & ob quod hæc dicitur esse in nostrâ manu: ergo æquiualenter eodem modo habet Deus illum finem in suâ manu ac quemcumque alium: ergo electio mediorum efficacium supponet electionem efficacem hominis ad gloriam, iuxta Vasquez solutionem. Igitur argumento respondendum est, electione inefficaci posse agens liberum ad electionem medij efficacis determinari. Quando verò quæritur, cur ergo non fuit contentum agens mediis sufficientibus? respondendum est, quia potuit pro suo libitu eligere efficacia, & noluit se contentare sufficientibus. Nec secunda probatio vrget in nostrâ sententiâ, aienre congruitatem auxilij essentialem non esse medio ipsi, vnde auxilium efficax à sufficienti non solùm nō differt specie, sed nec quidem numero. Vnde nec differunt volitio efficacis medij & inefficacis: eadem enim, quæ nunc est efficacis, potuit esse inefficacis, & è contrario. Addo, etiamsi specie distinguerentur electiones, non tamen semper debere oriri à diuersis intentionibus: nam sæpè vnus idémque actus voluntatis, habet vim inclinandi ad alios multos: iudicium enim quo proponitur bonum & malum, potest inclinare ad odium vel amorem, & apprehensio ad negandum vel affirmandum. ita dicimus, intentionem inefficacem, licet non cogat, nisi fortè ad sufficientia media, posse tamen inclinare ad efficacia eligenda.

Contrà Secundò: Gloria finis noster est quidem assequēda per nos, est tamen in Dei potestate.

Nostra merita sunt in Dei potestate, ergo & corona danda propter merita.

Solutio replicæ. Potest agens liberum electione inefficaci ad electionem medij efficacis determinari.

11

Non differt medium efficax ab inefficaci.

Possunt ab vnâ intentione specie diuersæ oriri electiones.

Potest Deus dare speciale donum in communi motiuo.

Ad confirmationem dico, Deum posse conferre speciale bonum, non tamen ex affectu speciali personæ cui confert, vel specialitatis doni, sed propter motiua communia omni auxilio gratiæ, siue efficaci, siue inefficaci.

Alia solutio: non admittitur.

Secundò responderet quis, licet sit necessum non continuò inferri, ante collationem beneficij, seu auxilij, gloriam fuisse efficaciter volitam: summùm enim probatur, eam virtualiter amatam per ipsammet voluntatem de mediis. Sed hæc solutio sustineri nequit: nam ea virtualis volitio, est æquiualenter electio ad gloriam, & in eâ sunt omnes difficultates, quæ sunt in electione efficaci, vt disp. sequenti tangam: standum ergo primæ solutioni. 12

Secundò

Probant Secundò. Omnia quæ existunt, efficaciter à Deo amantur.

Secundò arguunt, quia nihil potest à parte rei existere, nisi efficaciter à Deo ametur: ergo gloria, quæ existet in prædestinatis, debuit efficaciter à Deo amari. Respondeo, antecedẽs esse falsum: nam effectus liberi, vt existant, non pendent à voluntate efficaci Dei de ipsis, sed solùm à concursu indifferenti, nec de peccato Deus habet voluntatem efficacem vt existat. Deinde transeat antecedens, vnde probas hanc voluntatem efficacem de gloriâ debere esse ante præuisa merita? nónne sufficiet post præuisa, quando ea debet dare? Summùm ex illo antecedenti probatur, ipsa bona opera efficaciter præfiniri. Sed neque hoc requiri ex primâ solutione constat.

Infringitur in actibus liberis:

& sufficiet voluntas efficax post merita.

Probant Tertiò.

Tertiò arguunt, Hæc electio efficax non repugnat, ergo dabitur. Falsum antecedens, vt constabit, & mala consequentia: non enim omnia, quæ possunt fieri, de facto fiunt.

SECTIO IV.

Ostenditur repugnare eam electionem.

Conclusio.

CONTRARIA ergo sententia, scilicet, hanc voluntatem antecedentem non dari in Deo, imò neque posse saluâ nostrâ libertate, communis est inter auctores Societatis & multos alios: de eâ egi in Physicis, dum voluntatem generalem, quâ Deus concurrit cum creaturis, explicui: ostendi enim ibi, non posse esse prærequisitam ad operandum, imò nec dari de facto voluntatem aliquam efficacem naturâ suâ independentem à futuritione, & vsu libertatis nostræ, præuiso per scientiam mediam. Nunc autem specialiter idem probo de hac electione efficaci. Primò, quia ea adimeret prædestinato libertatem, vt condemnaretur: nam omnis suppositio antecedens, quæ non est vllo modo in nostrâ potestate, & quâ positâ non possumus non operari, tollit libertatem ad oppositum. cuius ratio manifesta est: nam si non fuit in meâ manu ponere eam suppositionem, non potui ego esse liber in eius positione; aliunde verò positâ iam non possum non operari, ergo ex nullo capite relinquitur mihi libertas: definitur enim potentia libera ea, *quæ positis omnibus prærequisitis ad operandum, possit operari, vel non operari.* Vnde & Augustinus l. 3. de Libero arbitrio cap. 18. dixit: *Quæcumque ista est caussa voluntatis, si non potest ei resisti, sine peccato ei ceditur*; talis autem est ea voluntas efficax, quæ in primis omnino antecedit voluntatem meam, & est prorsus ab eâ independens (vt aduersarij supponunt:) aliunde autem eâ positâ etiam diuinitus repugnat, hominem non saluari, ergo homo non habet libertatem vllam vt saluetur, vel damnetur, sed necessitatus est ad salutem. quod est absurdum.

Non potest hæc electio antecedens saluâ libertate admitti.

13 *Ratio, quia adimeret prædestinato libertatem.*

Potentia libera definitio.

Responsum Thomistarum ex sensu diuiso.

Nec potest responderi, hominem in sensu diuiso illius voluntatis, id est, casu quo illa non fuisset in Deo, potuisse damnari. quæ est familiaris multorum responsio. Hoc, inquam, non potest dici, quia perinde est ac dicere; Beatum clarè videntem Deum posse damnari iam, & ad hoc esse liberum, eò quòd in sensu diuiso visionis, id est, si careret visione, posset damnari. quod vel ipsi Thomistæ meritò negant. Aut si quis diceret, hominem à natiuitate cæcum debere seriò puniri, quia non videt, & esse liberum ad videndum, eò quòd, licet in sensu composito cum cæcitate non possit videre, potest tamen in sensu diuiso, id est, si careret cæcitate: quod euidentissimè absonum est.

Contrà: Etiam Beatus in sensu diuiso potest damnari.

14

Respondebis Secundò, hanc suppositionem non esse antecedentem respectu voluntatis diuinæ, licet sit antecedens respectu nostræ. Sed contrà, quia hinc probas, Deum habuisse liberè eam volitionem; quid autem inde ad creaturam? nunquid, quia suppositio vnionis hypostaticæ in animâ Christi Domini fuerit consequens respectu Dei, & liberè ab illo volita, ideo relinquet etiam humanitatem liberam ad peccandum? vel, si Deus liberè Petro denegaret auxilium generale, esséťne Petrus liber, quia Deus fuisset liber? aut si Deus liberè mihi visum eriperet, esséťne posteà in meâ potestate videre? certè, sicut hic non agimus de libertate Dei, sed de nostrâ; ita nec iuuat, eam suppositionem non esse antè libertatem Dei, si tamen est ante nostram.

Dicunt: Hæc volitio non est antecedens quoad Deum.

Contrà: Sic Deus, non creatura, liber est.

Respondebis Tertiò, ex eâ voluntate efficaci oriri media libera, ideóque per eam non tolli libertatem. Contrà, quia nulla alia media efficacia tu admittis, quàm prædeterminantia ad vnum, & consequenter tollentia libertatem; si autem velis ponere media, solùm efficacia ex suppositione scientiæ mediæ, iam recedis à tuâ sententiâ, & ad nostram accedis, de qua infrà; & tunc ea volitio efficax non erit necessariò requisita: quia (vt dixi suprà) nihil, quod supponit essentialiter scientiam mediam, potest esse necessarium ad operandum, quia nec ipsa scientia necessaria est.

Dicunt Tertiò, inde oriri libera media.

Contrà: Quia solùm admittunt prædeterminantia ad vnum.

15

Tandem respondebis, nos posse gloriam promereri per hæc vel illa bona opera diuersa; item posse nobis dari diuinitus gloriã, etiamsi in peccato moriamur: ergo ex intentione efficaci Dei de dandâ gloriâ, non sumus necessitati ad habenda merita hæc in particulari, imò nec vlla; quia sine vllis gloriam habere possumus.

Dicunt Quartò: Ad particularia media liberi sumus.

Sed contra Primò, quia, licet verum sit, absolutè & simpliciter loquendo de potentiâ absolutâ, Deum posse gloriam illi dare qui in peccato moritur, non tamen id est verum in hoc statu rerum: supponitur enim Deus aliunde habens voluntatem efficacem non saluandi eum qui in mortali decedit, sicut nec damnandi eum, qui in gratiâ moritur. Ergo supposito hoc decreto, qui electus est ad gloriam, non potest in horâ mortis peccare, si erat in gratiâ, & si fuerat in peccato, non potest non conteri; ergo electus non potest damnari, & contrà non electus ad gloriam efficaciter non potest in horâ mortis conteri, vel perseuerare in gratiâ: quæ duo erronea sunt.

Contrà: In hoc rerum statu Deus non saluat mortuum in peccato.

Confirmatur hæc impugnatio, & tota doctrina data: nam licet diuinitus possibile sit, eum, qui est in inferno, inde educi, & qui in cælo, beatitudine spoliari; tamen supposito, quòd Deus in hoc ordine rerum decreuit efficaciter, nullum ex inferno liberare, & nullum beatitudine priuare, de fide est, damnatum iam non esse liberum vt saluetur, nec beatum vt condemnetur; & tamen tota hæc impossibilitas oritur ex solo decreto Dei, ergo similiter etiam his, qui in hac vitâ adhuc sunt. quia tamen Deus omnino antecedenter, & independenter à libertate, decreuit efficaciter illos saluare, & alios etiam efficaciter damnare, erit impossibilis electis damnatio, reprobis salus, non minùs quàm si iam existerent in termino: nam voluntas Dei circa illos tam efficax est, & tam non potest ei resisti, quàm voluntati non educendi

Confirmatur impugnatio.

16 *Iam de fide est, damnatum non posse saluari ex solo Dei decreto.*

ex

ex inferno; & præterea tam non est in manu hominum, Deum habuisse hanc voluntatem, quàm non est in eorumdem potestate altera voluntas, de non liberando ex inferno, vel priuando beatitudine. & solutiones omnes, quæ nostro argumento applicantur, de sensu composito, &c. eodem modo, si aliquid valerent, possent applicari voluntati de iam damnatis, & beatis. Quod de libertate ad hæc vel illa media dicitur in solutione, admitto: eo enim præcisè, quòd Deus efficaciter aliquem ad gloriam destinauerit, non obligatur ad hæc merita in particulari; non tamen propterea solutio sustineri potest, etiam quoad hanc partem. Primò, quia saltem tollitur libertas vt damnentur, seu vt saluentur simpliciter. quod est absurdum. Secundò, quia, si necessaria est electio efficax gloriæ, etiam erit necessaria volitio efficax ipsorum meritorum in particulari vt existant; & saltem per hanc tolletur libertas in particulari. Tertiò, quia, vt ostendi suprà disp. 27. à num. 50. ea libertas ad hæc vel illa opera bona æqualia non sufficit simpliciter ad rationem meriti.

Ita ex solo Dei decreto reprobus non poterit saluari.

17

Reiicitur hæc electio Secundò: nam reprobi non haberent omnia prærequisita.

Secundò reiicitur efficax hæc electio, quia, si illa est necessaria ad salutem, vt supponitur; ergo reprobi, respectu quorum Deus eam non habet, non habent omnia necessariò prærequisita, vt saluentur, ergo non poterunt saluari. Huic argumento possunt adhiberi solutiones, quæ præcedenti; eodem tamen modo impugnari debebunt.

Responsio nonnullorum.

Præterea responderi fortè poterit, etiam vt homo amet, esse necessarium amorem: & tamen illum, qui non habet amorem, potuisse amare: ergo licet ad salutem sit necessaria illa voluntas, adhuc, qui illâ carent, poterunt saluari. Sed contrà, quia instantia non est ad rem: amor enim non est pars caussæ ad seipsum, sed ipse effectus liber, vnde ante ipsum est tota caussa, & consequenter tota potentia libera in actu primo. At voluntas efficax Dei non requiritur ad salutem, tanquam ipse effectus liber, sed tanquam pars caussæ & potentiæ ad obtinendam salutem: vnde vbi illa deest, non solùm deerit salus, sed & potentia ad salutem, & consequenter etiam libertas, vt contendimus. Respondebis vlteriùs, impossibilitatem resistendi diuinæ voluntati non esse physicam, sed moralem, ideóque non tolli per eam voluntatem libertatem, quia relinquit nobis physicè liberum contrarium obiectum.

Non probatur.

Solutio alia.

Hæc solutio in primis recedit a Thomisticâ doctrinâ, quæ ita vult Deum prædeterminare suâ voluntate & qualitate physicâ, vt nec metaphysicè possit contrarium fieri. Sed quidquid sit de mente Thomistarum, illud certum est, non esse in creaturâ non solùm moralem, sed nec physicam, imò nec metaphysicam virtutem, vt possit diuinam voluntatem efficacem frustrari. In quo omnes Theologi conueniunt, & ratio naturalis id videtur ostendere: esset enim magna Dei imperfectio, si quod ipse efficaciter vult, posset à creaturâ vllo modo impediri. Deinde addo, peccatorem etiam habere moralem potentiam cum auxiliis gratiæ, vt possit in horâ mortis conuerti, & saluari: impotentiam enim moralem solùm admittit Tridentinum in ordine ad vitanda venialia, & quidem collectiuè omnia; ergo voluntas Dei efficax etiam moraliter potest ab eo frustrari: ergo per distinctionem impossibilitatis moralis, vel physicæ, nihil dicitur ad rem. 18

A Thomistis recedit.

Nulla in creaturâ virtus est ad diuinam voluntatem efficacem frustrandam.

Habet peccator moralem potentiam cum auxiliis in horâ mortis se conuertendi.

Tandem ratio à priori, quâ impugnatur hoc decretum efficax, ea est, quia, cùm ad operandum liberè, imò & necessariò, requirat ex parte Dei voluntatem efficacem de illo effectu, qui producendus est; implicet autem in terminis, eo ipso quòd Deus velit efficaciter salutem, vt simul etiam velit carentiam illius (hæc enim sunt contradictoria virtualiter) aut quando vult efficaciter carentiam, vt velit efficaciter gloriam; inde fit, vt, stante efficaci voluntate de operatione, non sit concursus generalis requisitus ad carentiam, & contrà stante voluntate efficaci de carentiâ, non sit concursus sufficiens in actu primo ad gloriam obtinendam; & consequenter vt absolutè non possit dánari, qui est prædestinatus, nec saluari qui est reprobus; non solùm in sensu composito prædestinationis, quia vt sic certum est, illum non posse damnari: sicut in sensu composito amoris liberi non potest esse carentia eius, quod non tollit libertatem, nec facit impotentiam simpliciter: verùm nec in sensu absoluto, ad modum, quo cæcus non potest, nec est liber ad videndum. quæ necessitas est simpliciter impediens culpam aut meritum, siue vocetur necessitas sensus compositi, siue diuisi, siue absoluti, ne fiat quæstio de nomine.

Ratio à priori huic electioni contraria.

19

Stante voluntate efficaci de gloriâ, non est vel generalis concursus ad carentiam.

DISPVTATIO TRIGESIMAQVINTA.

DE ELECTIONE EFFICACI ANTE ABSOLVTAM scientiam futurorum, post præuisionem tamen conditionatam.

Qui negent electionem efficacem, pendentem à solâ scientiâ mediâ.

CELEBRIS est in hoc sensu difficultas hæc inter auctores Societatis; de eâ egi in libris de Animâ: breuitati consulens non repetam quæ ibi dixi, sed breuissimè ea perstringam. Addam aliqua.

SECTIO I.

Sententiæ negantis primum argumentum.

PATER Vasquez passim, præcipuè hîc disputat. 89. per totam, omnino reputat, talem electionem repugnare. ei subscribunt aliqui recentiores in manuscriptis; Pater item Herize videtur eius sententiam sequi, re tamen ipsâ (vt inferiùs ostendam) contrariam defendit disputat. 23. cap. 1. & 2. apud quos inuenies alios, qui pro eâdem citari solent. E duobus capitibus petitur repugnantia huius electionis, & è libertate, & è ratione meriti. quæ debemus singillatim examinare.

Vnde repugnantia electionis petatur.

SVBSE

SVBSECTIO I.

Proponitur argumentum.

1 *Argumentum à libertate, qua sic destrueretur.*

PRIMÒ ergo efficax ad gloriam electio impetitur à libertate, quam omnino videtur destruere. Ea electio est suppositio antecedens, quâ positâ non potest non sequi gloria; ergo non manet in homine libertas ad amittendam gloriam. Confirmat fusè P. Herize hoc argumentum exemplo physicæ prædeterminationis, quæ in sententiâ omnium è Societate ideò præcisè tollit libertatem, quòd eius positio non sit in nostrâ potestate; eâ autem posita non possit non sequi effectus. Portò electionem illam non esse in hominis potestate, inde probat, quia merita conditionata nullam habent vim mouendi Deum. quod tam certum ait esse, vt sine periculo collabendi cum Massiliensibus id negari non possit; ergo quòd electio pendeat à statu conditionato, seu a libertate conditionata, non facit illam esse in mea potestate. Patet hæc consequentia: nam si aliquo modo poterat esse, maximè quatenus mea operatio futura, valore suo conditionatè mouisset Deum, vt me eligeret: si enim nullam haberet vim mouendi Deum, quomodo erit in mea potestate ea electio? ergo cùm nullam in eo statu vim habeant mouendi, non apparet, quomodo ea electio sit libera homini. Quod confirmatur vltimò, quia etiam in reprobo Deus videt merita conditionata, cùm tamen non fuerit in potestate reprobi habere eam electionem.

Confirmatur à P. Herize exemplo prædeterminationis.

Electio hæc non est in hominis potestate, vt prædeterminatio.

Merita conditionata non mouent Deum ad electionē.

2 *Electio magis est connexa cum suo effectu, quam prædeterminatio, quæ eo diuinitus potest frustrari.*

Quòd verò posita electione non possit non esse gloria, est certo certius; & quidem magis adhuc repugnat cum voluntate efficaci Dei de gloria, coniungi carentiam gloriæ, quàm cum physica prædeterminatione carentiam operationis: quia voluntas Dei nec diuinitus frustrari potest, at physica prædeterminatio saltem diuinitus esse poterit sine operatione; magis ergo ex hoc capite libertati nocebit ea electio Dei, quàm physica prædeterminatio.

Disparitas Prima. Electio non mutat modum intrinsecum operandi.

Si verò Primò respondeas, electionem hanc non immutare intrinsecum modum operandi, ideóque non tollere libertatem, prædeterminationem verò intrinsecè & physicè mutare, ideóque & tollere libertatem; insurgit dupliciter. Primò, quia, vt tollatur libertas, non requiritur aliquid intrinsecum repugnans actui, vt patet in humanitate Christi Domini, quæ redditur impeccabilis à Verbo, etiamsi vnio nihil ponat intrinsecum in voluntate. Secundò insurgit, quia ea electio efficax repugnat cum voluntate generali concurrendi ad carentiam gloriæ; ergo tollit ex hoc capite libertatem, quatenus tollit concursum indifferētem ad libertatem necessarium. Hanc secundam replicam fusè prosecuti priùs fuerant alij recentiores. Tertiò denique insurgit, quia, ne Dei volitio efficax frustretur si actus non sit, tenetur Deus voluntatem intrinsecè immutare, maximè in sententia aiente, non dari puram omissionem; debebit ergo motione intrinseca ac determinante ad actum mouere voluntatem, & consequenter libertatem destruere.

Reiicitur Primò. Etiam per extrinsecum perit libertas.

Reiicitur Secundò. Electio illa tollit concursum in contrarium.

Reiicitur Tertiò. Tenetur Deus voluntatem intrinsecè mutare, ne electio frustretur.

3 *Disparitas Secunda. Electio sequitur statum conditionatum.*

Si verò respondeas Secundò, ideò eam electionem non esse suppositionem antecedentem, quia supponit statum conditionatum; arguit Primò: nam saltem est suppositio antecedens respectu status absoluti, ergo respectu huius tollet libertatem: nam etiam prædeterminatio physica supponit statum conditionatum, id est, quòd, si data fuerit prædeterminatio, erit opus; & tamen tollit libertatem, ergo. Præscientiam autem conditionatam ideò ait non esse antecedentem respectu status absoluti, quia potest esse scientia media, & non inferre absolutam operationem; at electio non potest esse, nisi illam inferat operationem, ergo antecedit. Præterquam quod liberum arbitrium præuisum est conditionatè habere actus sine electione efficaci: vnde ne mutetur status absolutus, non debet poni vlla electio efficax; alioquin etiamsi poneretur prædeterminatio physica in statu absoluto, non tolleretur libertas, dummodò præuisus fuisset ille actus conditionaliter libere futurus. quod tamen est falsum.

Contrà Primò: Est suppositio antecedens respectu status absoluti. Secundò. Si poneretur prædeterminatio in statu absoluto, tolleretur libertatem.

Si denique Tertiò respondeas, ideò per electionem non tolli libertatem, quia, licet efficaciter velit gloriam, non tamen independenter à meritis, sed per determinata auxilia, sub quibus Deus præuiderat liberum arbitrium operaturum liberè; insurgit, quia per hunc modum dicendi, vel deseritur propria sententia, & non ponitur electio efficax: non enim est electio omnino absoluta, quando medium aliquod determinatè amatur: vel si ponitur absoluta & efficax, ne reddatur frustrabilis ea volitio, debet esse ita independens, vt, si per hæc media non obtineatur finis, debeat necessariò alio modo obtineri.

Disparitas Tertia. Electio fit dependenter à meritis. Contrà: Sic non esset absoluta & efficax.

4 *Aliàs, ne frustraretur, deberet esse independens.*

Si huic vltimæ replicæ respondeas, Deum suum decretum ideò non exponere periculo ne frustretur, eò quòd per scientiam mediam nouerat, voluntatem infallibiliter operaturam; dupliciter insurgit Primò, quia Deus non nouerat per scientiam mediam illum liberè operaturum cum eâ electione, sed sine hac; ergo cùm ea ponatur in statu absoluto, omnino læditur libertas. Secundò, quia positâ vocatione, vel adhuc est in potestate voluntatis operari, vel non est. Si est, ergo potest frustrare voluntatem antecedentem Dei efficacem; si non est, ergo per eam vocationem, & electionem tollitur omnino libertas: faciunt enim quamdam quasi physicam prædeterminationem. Vnde concludit hoc caput, petendo à Lectore suo, vt expendat ad quale absurdum deducatur P. Suarius & alij, qui eam electionem admittunt.

Dices, Scientia media non finit frustrari decretum. Contrà: Ea scientia videt liberum effectum sine eo decreto. Secundò. Posi à eâ voluntate & vocatione, adsunt principia prædeterminantia.

Posui substantialiter & breuiter, quod ille in hoc puncto valdè fusè, quia inter omnes, qui electionem efficacem impugnant, nullus ita argumentum vrsit, & dum ei nos efficaciter satisfacimus, amplius quod agamus in puncto libertatis, non videmur habere.

SVBSECTIO II.

Ei argumento respondetur.

5 *Argumentum in duobus punctis contra Auctorem retorquetur. Primò, in complacentiâ antecedenti in prædestinatos.*

ANTE tamen aduerto, ipsum P. Herize eodem argumento bis peti; & quatenus docet, in Deo dari complacentiam antecedentem erga prædestinatos, quam ostendam, re ipsa esse efficacem, & incidere in omnes difficultates, quæ contra electionem absolutam obiici possunt; & quatenus sentit, Beatissimam Virginem Apostolósque fuisse in gratiâ confirmatos, & necessitatos ad eam non amittendam; liberos tamen ad hæc, vel illa merita. in quo ego sic formo illius argumentum: In primis illa volitio est de dandâ gloriâ, non absolutè, sed per merita. ita expresse docet disp. 24. num. 32. & seqq. ergo

Secundò, voluntate quâ Deus B. Virginem & Apostolos in gratia confirmauit. Primò: illa voluntas est pendens à meritis, & inefficax. Secundò: B. Virgo & Apostoli poterant omnibus auxiliis resistere, & eam frustrari.

illa volitio non est efficax & absoluta. Patet hæc consequentia ex illius impugnatione tertiæ responsionis paulò antè positâ, vbi ait, eo ipso quòd electio determinate in vnum medium feratur, non esse absolutam, sed conditionatam. Secundò, eodem modo Deus se exponit periculo frustrationis: nam adhuc positâ illâ volitione, manet liber Apostolus ad resistendum non solùm vni vocationi, sed etiam omnibus simul sumptis, eò quòd hæ non sint prædeterminatiuæ. Vnde ipse Herize meritò refutat eos, qui dicunt infallibilitatem prædestinationis desumi ex multiplicitate auxiliorum: nam benè docet, omnibus etiam collectiuè, licet non moraliter, saltem physicè, & multò magis metaphysicè, resistere posse; at scientia & volitio efficax Dei non solùm moraliter, sed nec physicè, nec metaphysicè frustrari possunt: ergo vel Apostoli non habent libertatem resistendi omnibus: quod est falsum; vel præfinitio efficax non tollit libertatem. Tertiò, vel Deus determinatè voluit ea media, vel indeterminatè: si indeterminatè, iam ipse iugularur, qui omnes volitiones indeterminatas Deo iudicat indignas; si determinatè, ergo tollit libertatem ad ea merita, quia est volitio antecedens, ac efficax, & determinata illorum meritorum, ergo.

6

Tertiò: Voluntas illa nec determinatè, nec indeterminatè potest velle merita.

Quartò: Scientiâ mediâ vidit merita, non confirmationem illam in gratia.

Quartò, quia Deus per scientiam mediam vidit Apostolos habituros merita, tunc autem non vidit ipsam confirmationem in gratiâ: hæc enim confirmatio est posterior quàm illa scientia, vtpote ex quâ desumitur; ergo cùm ea confirmatio ponitur, mutatur status absolutus, quia apponitur illi ea electio. Ita ipse in impugnatione secundæ responsionis arguebat contra electionem efficacem. Hoc pacto possent fieri aliæ replicæ contra eam sententiam. sed hoc sufficiat tetigisse, vt ostendatur consequentia doctrinæ.

Solutio ad argumentum principale. Electio non est suppositio simpliciter antecedens. Merita conditionata non habent sufficientem existentiam vt moueant; habent tamen vt respectu eorum non dicatur prior electio. Fuit in potestate hominis, ne daretur hæc electio, non verò vt daretur.

Argumento ergo respondeo, negando maiorem, scilicet, electionem efficacem esse suppositionem simpliciter antecedentem, ideò & nego, eâ tolli libertatem. Replica ibi facta parũ vrget: aliud enim est, merita conditionata non habere sufficientem existentiam, vt moueant Deum ad dandum præmium, vel ad habendam eam electionem, prout fortè Semipelagiani dixerunt, quod libenter ei concedo. Aliud, ea non sufficere, vt id, quod pendet ab eâ libertate, & ex eâ sumit infallibilitatem, non dicatur simpliciter antecedere nostram libertatem. hoc secundùm nego. Vnde etiam nego, non fuisse in potestate hominis, ne daretur hæc electio: licet enim efficere non potuerit vt ea existeret; potuit tamen efficere, ne esset: si enim non fuisset operaturus liberè, non habuisset Deus eam electionem; sicut non est in meâ manu, vt prædestiner absolutè; at possum impedire, ne prædestiner, si eis auxiliis & aliis, prout potui, non respondissem.

7

Instantia in scientiâ mediâ & volitione efficaci.

Vnde prædestinatio non est simpliciter antecedens, & hoc tenetur ipse omnésque auctores Societatis ad vnum fateri: nam hoc complexum, scilicet, scientia media de futuritione conuersionis & volitio efficax dandi auxilium illud, habet necessariam connexionem cum operatione; omnes tamen dicimus, non esse suppositionem antecedentem, quia scientia media supponit ipsam futuritionem conditionatam.

Disparitas quam dat P. Herize. Scientia media cum voluntate dandi auxilium efficax est ex suppositione, electio ex sua natura.

Video Herize de hac instantiâ, ad aliud tamen propositum, dicere, se non mirari, si eâ fuerint decepti tyrones Theologi, quia habet aliquam speciem; licet reuerà magna sit diuersitas; eò quòd congrua vocatio ideò habet infallibilem connexionem cum operatione, quia voluntas arbitrio suo est illi cooperatura, & ideò Deus scit eam cooperaturam, quia ipsa reuerà cooperatura est; at absoluta electio naturâ suâ efficax est, & independenter a consensu nostro, ideóque est suppositio simpliciter antecedens.

Contrà: Efficacia electionis aequè desumitur à scientia media.

Sed in primis non capio, qui sint tyrones Theologi: an P. Suarius, Arrubal, & alij, qui hac instantiâ vsi sunt, licèt alij eam magis, alij minùs premant? qui verò sint senes Theologi, qui eam reiiciunt. Sed hoc omisso, venio ad rem. Si enim scientiam mediam habere connexionem, ex eo quod ipsa voluntas operatura erat, positâ eâ conditione, sufficit, vt scientia media non sit suppositio antecedens, eo ipso nec electio erit suppositio antecedens: nam etiam electio essentialiter supponit scientiam mediam, & non habet aliam infallibilitatem, nisi quatenus infert auxilia, sub quibus videbatur futura operatio. Malè autem semper videtur supponere aduersarius, per electionem hanc intendi gloriam independenter à meritis. nos enim loquimur nunc de illâ volitione, quæ per determinata media, id est per merita, eligit hominem ad gloriam; quid autem dicendum esset, si Deus independenter à meritis elegisset hominem ad gloriam, & posteà deliberasset, an per merita, an sine illis, subsect. 6. ostendam. 8

Sermo hic est de voluntate quæ eligit hominem ad gloriam per merita consequendam.

Disparitas Tertia, inter prædeterminationem & electionem data, soluitur.

Hinc infero, tertiam responsionem non benè refutari, quia, vt ostendam infrà, voluntas potest esse efficax, licet solùm determinet vnum medium, quod in electione Beatissimæ Virginis & Apostolorum fateri tenetur arguens, vt ostendi paulò antè.

Vt voluntas Dei non sit frustrabilis, non requiritur vt obiectum absolutè necessariò existat.

Infero Secundò, illam replicam tertiam cõtra primam solutionem, & vnicam contra tertiam, nullam esse: nam, vt voluntas Dei non sit frustrabilis, non requiritur vt obiectum absolutè necessariò existat, & non potuerit aliter contingere simpliciter: sufficit enim, si ea volitio nitatur futuritioni ipsius rei, quod inde euidenter patet: nam scientia Dei est tam infallibilis quàm eius volitio; & tamen non propterea scientia requirit obiectum existere necessariò, sed eo ipso quòd ea cognitio non possit esse nisi obiectum ita sit, est summè infallibilis; ergo cùm hæc electio supponat essentialiter scientiam mediam, & futuritionem conditionatam, licet absolutè & in sensu diuiso res aliter possit esse, & consequenter liberè sit; quia tamen omne quod est, dum est, necessariò existit, & hæc volitio supponat eam futuritionem, habet infallibilitatem metaphysicam, nec tamen præiudicat libertati magis, quàm ipsa scientia, cui innititur. 9

Nota, quomodo hæc electio sit infallibilis.

Positâ vocatione & electione potest homo absolutè non operari.

Quando ergo quæritur, an, positâ vocatione, & electione, sit in potestate voluntatis non operari, eodem modo respondendum est, ac si rogaretur, an, positâ scientiâ absolutâ, sit in potestate nostrâ non operari. Cui respondent omnes, ex suppositione non esse; absolutè verò esse, neque hinc sequi vllam prædeterminationem physicam, quia illa est suppositio purè consequens.

Potest Deus efficaciter velle opus, inefficaciter autem carentiam illius.

Infero Tertiò, malè dici in replicâ secundâ contra primam solutionem, Deum non posse, eâ electione positâ, parare concursum ad oppositum, malè, inquam: nam etsi parat, non ideò parat vt frustretur ea electio, nec efficaciter vult contradictoria: non vult contradictoria, quia efficaciter solùm vult opus, inefficaciter autem

eius

eius carentiam. quod sine dubio non repugnat: malè enim quidam alij recentiores dicunt, voluntatem efficacem eam esse, quâ Deus ita vult opus bonum, vt nullo modo velit eius carẽtiam:
10 hoc enim gratis ipsi confingunt, vt ex præsenti materiâ ostendo: nam Deus vult inefficaciter omnes homines saluari, & tamen cum hac voluntate cohæret, præuisâ impœnitentiâ finali, voluntas efficax de non saluando Iudâ. Si autem voluntas efficax excluderet, seu repugnaret cum inefficaci de contrario, non posset, neque post præuisam impœnitentiam finalem, esse voluntas efficax de damnatione; quia iam supponitur in Deo voluntas inefficax de salute, & non de damnatione: sicut non possunt cohærere duæ efficaces, vna de saluando, altera de non saluando eodem homine, Petro v.g. licet vna sit ante, altera post demerita: repugnantia enim quam habent inter se, semper retinetur. Idẽ est de salute Petri, de quâ Deus nunc habet duas voluntates, vnam efficacem saluandi post præuisa merita, & aliam inefficacem de damnando illo, si in peccato mortuus fuisset. quæ in se nullo modo repugnant.

Potest Deus efficaciter velle salutem, inefficaciter damnationem.

Quòd verò nec Deus paret auxilium, vt frustretur eius voluntas, vt obiiciebatur suprà patet, quia, cùm per scientiam mediam cognouerit, illum hominem hîc & nunc, quantumuis habeat concursum paratum vt non conuertatur, infallibiliter tamen conuertendum; non dat Deus auxilium vt frustretur eius voluntas, sed vt possit fieri oppositum, ex suppositione quòd non esset
11 futura hæc operatio: non enim dat vt vtrumque fiat, aut vt fieri vtrumque simul possit. Hoc enim repugnat: perinde ac Deus sciens ab æterno, Petrum peccaturum, dum illum in tempore coërcere conatur auxiliis & inspirationibus, non conatur vt eius scientia reddatur falsa, casu quo Petrus non peccet: solùm enim contendit, vt Petrus non peccet, non quidem ex suppositione, quòd peccaturus sit (quia hoc implicat contradictionem, Deus autem non hortatur aut mandat contradictoria) sed præcisè, vt in sensu diuiso non peccet; ita similiter auxilium indifferens datum post prædefinitionem, non est, vt in sensu composito cum prædefinitione, & consequenter cum futuritione conditionatâ conuersionis, non fiat ipsa conuersio: hoc enim repugnat, quia non potest simul esse & non esse conuersio; ergo illud auxilium est, vt in sensu diuiso à scientiâ mediâ, & prædefinitione Petrus non conuertatur; imò, vt Petrus efficiat, ne fuerint ab æterno & scientia media de operationis futuritione, & præfinitio illius, & electio ad gloriam per illam operationem; in sensu autem composito non potest non conuerti. quæ impossibilitas ex sensu composito consequenti (vt dixi suprà) non tollit libertatem.

Non dat Deus auxilia, vt frustret suam voluntatem.

Exemplo id declaratur.

Nota, quomodo Deus det auxilia in sensu diuiso.

12 Infero Quartò, non benè afferri exempla de prædeterminatione physicâ: hæc enim ideò est antecedens, quia à se independenter ab omni scientiâ, & infert effectum, & habet suam efficaciam; nec vrget ea replica, quòd scilicet, etiamsi daretur prædeterminatio post scientiam mediam, noceret libertati: est enim disparitas manifesta: nam quòd hîc & nunc ea detur ex suppositione futuritionis conditionatæ, est omnino per accidens, nec ab eâ futuritione pendet illius efficacitas, nec ratione illius infert effectum; nostra autem electio essentialiter pendet ab eâ futuritione libera, & ratione illius infert effectum; quid ergo mirum, si hæc non tollat libertatem, sic verò illa? Quod verò dicebatur, prædeterminationem pendère ab hac futuritione conditionatâ, *Si detur prædeterminatio, erit effectus*, planè est extra rem, quia hæc futuritio est necessaria: sequitur enim necessariò in omni statu, etiam conditionato, ex prædeterminatione operatio. Vt quid ergo futuritio conditionata necessaria obtruditur, ad probandam libertatem futuritionis absolutæ? & vt quid ea comparatur cum futuritione conditionatâ liberâ? Quòd si loquantur de statu conditionato libero sine prædeterminatione, & tunc in statu absoluto ponant prædeterminationem, adhuc habet locum responsio paulò antè data, quòd scilicet ea suppositio sit per accidens, respectu prædeterminationis physicæ. Præterquam quòd in eo casu mutatur postea status absolutus: mutantur enim conditiones, sub quibus præuisa erat conuersio liberè exercenda: nam præuisa fuit sine prædeterminatione sub auxilio indifferenti, posteà autem ponitur prædeterminatio, quæ necessitat & cogit ad vnum antecedenter. Quid ergo mirum, statum absolutum è libero in necessarium mutari, in casu verò 13
electionis efficacis ad gloriam, aut præfinitionis boni operis, de quibus nunc agimus, nihil horum contingit. Nam in primis non habet aliam connexionem cum effectu in se (vt dicemus infrà) nisi quatenus innititur scientiæ mediæ; & determinat ad danda auxilia, sub quibus præuisus est effectus futurus infallibiliter, liberè tamen. Prætereà, hoc non immutat caussas præuisas in statu conditionali: nam solas, & omnes illas ponit in statu absoluto, quas viderat in conditionato. quid ergo mirum, si relinquat tam liberum statum absolutum, quàm reperit conditionatum?

Inter prædeterminationem physicam & electionem discrimen.

Electio essentialiter pendet à liberâ futuritione.

Malè futuritio conditionata, ad probandam libertatem futuritionis absolutæ adfertur.

Cauenda in his mutatio statum.

Vnde colligitur, non benè dictum ab aduersariis, etiam per electionem efficacem mutari statum conditionatum: ostendi enim caussas omnes actus liberi intactas manere, nec vllam nouam addi. Quòd verò ipsa electio ponatur, parum est, quia illa non est proxima, nec aliud præstat nisi Deum cogere ad danda auxilia congrua, & sic solùm mediatè influit; & sicut, licet in statu absoluto præcedat scientia media, quæ non videbatur in conditionato: quia tamen hæc non requiritur, nec influit immediatè, non mutat propriè statum, sicut mutaret prædeterminatio, sic nec immutat illum statum ea electio, de quâ nos agimus.

Per electionem efficacem non mutatur status conditionatus.

Electionis munus est, cogere Deum ad danda auxilia congrua.

SVBSECTIO III.

Replica contra dicta.

REPLICABIS Primò, Prædefinitio efficax, quantumuis esset caussa mediata, si esset necessariò prærequisita, tolleret libertatem, vt ostendi disp. præced. à num. 14. & in Physicâ disp. 50. à num. 70. ergo caussa remota potest tollere libertatem; ergo eò quòd prædefinitio non sit caussa immediata, non relinquit liberam voluntatem. Respondeo, concedendo totum intentum; negando tamen, à me solùm probari, non lædi libertatem per præfinitionem aut electionem, eò quòd illa sit caussa mediata: ex duobus enim capitibus id probaui, & quia est caussa mediata, & quia non necessariò requisita ad operationem. Adde, si placet, tertiam, & quia non aliter infert effectum, quàm dependenter à futuritione conditionatâ liberâ. At Thomistica electio vel volitio efficax, quam suprà reieci, eo ipso quòd necessaria sit, debet omnem antecede- 14

Replica Prima:

Potest caussa mediata tollere libertatem.

Solutio.

Electio est caussa mediata, nec requisita, nec ex se, sed ex futuritione sumens efficaciam.

Thomistica electio examinatur:

re scientiam mediam,& consequenter nō potest esse illatiua auxiliorum efficacium, & liberorum seu efficacium præcisè ex scientiæ mediæ suppositione; debet ergo inferre auxilia naturâ suâ efficacia,& tollentia libertatem,qualia sunt physica prædeterminatio. vnde etiam illa electio Thomistica,quantumuis necessaria,non tolleret libertatem immediatè ratione sui, sed ratione prædeterminationis illatæ: si enim per impossibile illâ stante Deus posteà daret auxilium indifferens, non tolleretur nostra libertas; Deus tamen fuisset expositus periculo vt eius voluntas efficax non obtineret intentum,eò quòd non sciebat certò, imò dubitabat, an auxilium datum esset futurum efficax,& poterat contingere, vt non esset nisi sufficiens.

aut debet inferre auxilia naturâ suâ efficacia:

si inferret indifferentia, exponeret Deum periculo intentum suum non obtinendi.

15 Cùm ergo in nostrâ sententiâ hoc periculum tollatur per certitudinem scientiæ mediæ, non est vnde illa voluntas efficax cogat Deum ad inferenda auxilia prædeterminantia,& tollentia libertatem; poterit ergo dare libera & efficacia, qualia Societas ponit.

Electio Societatis auctorum declaratur.

Replicabis Secundò: Præceptum Dei de subeundâ morte in hoc instanti, v. g. impositum Christo,non est immediatè operatiuum,nec necessarium ad operationem;& tamen cogit Christum Dominum ad subeundam mortem;ergo licet præfinitio non sit immediatè operatiua, nec necessaria ad effectum,poterit tamen necessitare voluntatem. Respondeo Primò,negando antecedens quoad primam partem:nam cognitio illius præcepti,licet efficienter non concurrat ad volitionem, concurrit tamen illuminatiuè seu directiuè immediatè,eo modo quo cæteræ cognitiones concurrunt ad prosecutionem sui obiecti. Respondeo Secundò,adhuc esse magnum discrimen,quia præceptum de morte efficit carentiam mortis esse peccatum:Christus autem Dominus ob vnionem ad Verbum erat incapax peccati, & consequenter incapax non moriendi.è quo fit,vt Deus non possit illi dare concursum ad non moriendum, quia non potest dare cōcursum ad rem repugnantem physicè subiecto; at ex eo quòd Deus ex amore pœnitentiæ Petri necessitetur ad danda Petro auxilia efficacia pro pœnitētiâ,non fit Petrus incapax carētiæ pœnitentiæ;ergo benè poterit illi Deus dare concursum indifferentem ad pœnitentam,& ad carentiam illius;& consequenter relinquere illæsam illius libertatem.

Replica Secunda. Præceptum Christi de subeundâ morte est caussa mediata,& non necessaria.

Reiicitur Primò, cognitionem præcepti esse caussam immediatam.

Reiicitur Secundò. Stante præcepto, Christus est physicè incapax contrarij,stante electione, homo est contrarij capax.

16 Tertiò respondeo, repugnantiam illam vnionis hypostaticæ cum peccato esse antecedētem, nec inniti futuritioni alicui consequenti operationē ipsam;ideò esse suppositionem tollētem libertatem;quod nec scientia media, nec præfinitio illi innitens vllo modo habent,vt dictum est.

Refutatur Tertiò. Repugnantia orta ex vnione hypostaticâ nulli futuritioni innititur.

Hinc intelliges, cur caussa mediata non necessaria non præcedat in priori naturæ simpliciter & absolutè ad effectū,sic verò caussa immediata, etiam non necessaria. Quam difficultatem nonnulli recentiores tetigerunt,nullam tamē disparitatem reddentes;sed solùm, tamquam rem per se notam supponentes,aiunt esse per se notum,in priori naturæ ad operandum solùm debere concipi caussas immediatas omnes, ex mediatis autem solùm eas quæ necessariæ sunt.Hæc illi supponunt,vt dixi,tamquam per se nota;habent tamen maximam difficultatem:sicut enim effectus non indiget caussis remotis non necessariis, ita neque indiget proximis non necessariis; ergo quoad hoc idem erit de remotis & de proximis.

Caussa mediata non necessaria non præcedit in priori naturæ simpliciter effectum,sic verò immediata; etiam non necessaria.

Reddenda est ergo huius rei ratio, eò quòd caussa mediata possit habere connexionem cum effectu ex suppositione futuritionis cōditionatæ ipsius effectus,quatenus,vt dixi,est illatiua caussæ proximæ, quæ præuisa est habitura effectum; omnis autem caussa habens connexionem ex suppositione conditionatâ, non est absolutè & simpliciter antecedens pro priori naturæ, quia ipsemet effectus non potest seipsum pro priori naturæ antecedere;at caussa proxima non potest habere connexionem ex eo quòd inferat aliam caussam dependenter à scientiâ mediâ:hoc enim iam esset influere solùm remotè; ergo si habet connexionem,debet illam habere ex naturâ suâ, & independenter ab omni futuritione: inter caussam enim immediatam & effectum nihil mediat, à quo ea connexio desumatur: ergo ex naturâ caussæ antecedentis effectum ratione connexionis naturalis illum infert,& eo ipso debet tollere libertatem, sicut diximus suprà de prædeterminatione datâ post scientiam mediam. 17

Ratio huius.

Ratio denique à priori, cur ea suppositio electionis non tollat libertatem,ea est, quia nō habet aliam connexionem cum operatione,nisi dependentem ab ipsâ futuritione cōditionatâ præuisâ per scientiam mediam; cumque operatio ipsa conditionata eadem sit quæ absoluta (vt fusiùs explicui agens de scientiâ mediâ) & quia, quando absolutè ponitur vocatio, & ego v. g. constituor in eis occasionibus, quibus Deus me viderat operaturum si darentur,est in meâ potestate efficere ne Deus habuerit eam scientiam mediam; ideò eodem modo dico, iam esse in meâ potestate efficere ne Deus me elegerit. si enim resistam huic auxilio,eo ipso efficio ne fuerit in Deo ea scientia media,& consequenter efficio ne fuerit ea volitio, quæ, vt sæpè repetij, essentialiter pendet à scientiâ mediâ.

Ratio à priori,cur suppositio electionis non obsit libertati.

Secundò ampliùs ostendo,quo pacto non tollat libertatem ea electio, quia solùm hoc habet, vt cogat Deum ad danda auxilia efficacia, quæ tamen poterat non dare, aut non dare coactus. Quòd autem Deus sit necessitatus ad danda auxilia efficacia,si hæc libera sint (vt supponimus) non potest magis obesse libertati,quàm si omninò ea liberè dedisset. Pone,Deum operari ex necessitate naturæ,sicut aliqui Philosophi dixerūt; numquid ideò libertas auferretur nobis, si daret nobis auxilia indifferentia? Certè per se notum est, necessitatem alterius in operando mihi non posse præiudicare,nisi quādo ille mihi applicaret caussam me necessitantem. Vnde etiamsi quis necessitatus esset ad danda mihi omnia requisita ad scribendum, non propterea ego cogerer scribere. quis hoc non videt?ergo licet Deus ex præfinitione se ipsum obligauerit mihi dare auxilia libera, efficacia tamen tantùm ex suppositione scientiæ;non magis meæ nocebit libertati,quàm si sine vllâ obligatione ea dedisset. 18

Ampliùs id declaratur.

Necessitas in Deo dandi auxilia efficacia non efficit libertati.

SECTIO II.

Argumentum à ratione meriti.

MERITVM, vt aliunde suppono, illud est, quod bonitate suâ allicit alium ad conferendum præmium: inde fit, illud debere præuideri existens, vt queat exercere suam caussalitatem. quo differt à fine, qui non existit, dum caussat, sed præcisè cognitus vt possibilis incitat voluntatem ad agendum de dandâ sibi existentiâ: finis ergo mouet vt sit: meritum verò, quia est, mouet vt sit præmium. Ad hæc reducuntur

Definitio meriti.

Finis mouet vt sit; meritum verò, quia

ff. v. fit producuntur omnia, quæ fusè à nonnullis ideò hîc traduntur, vt argumentum præsens maiores habeat vires.

19 *Argumentum à ratione meriti.* *Non datur ob merita, quod supponitur datum ante existentia merita.* *Confirmatur.*

Formatur ergo sic ex dictis: Antequam bona opera existant, absolutè Deus decreuit homini dare gloriam; ergo hæc non potest dari posteà ob merita. Patet consequentia, quia meritum (vt diximus) non mouet nisi vt existens; ergo si ante existentiam illius iam est donata gloria, tardè valdè adueniet meritum. Dixi, *antequam merita existant absolutè*: nam status conditionatus eorum, etiamsi præcedat, non tamé est sufficiens ad mouendum Deum per modum meriti, de quo alibi fusiùs. Nec dici potest, meritum tunc saltem hoc obtinere, vt nouo titulo detur id quod iam priùs supponebatur concedendum. Hoc, inquam, dici non potest. Primò, quia præmium non potest propriè supponi existens in subiecto ante meritum: tunc enim nulla gratia fieret illi homini: quòd enim illa res detur illi nouo titulo, parum infert in crumenam illius, si eam anteà iam possidebat vnico titulo, alioquin (vt suo loco fusiùs contrà Bañes prosequar) eodem numero præmio posset Deus ad æqualitatem præmiare omnia possibilia merita solùm nouos addendo titulos, quod contrarium est dictamini rationis. Secundò ea solutio reiicitur (& hæc sit confirmatio totius argumenti) quia, cùm Deus per primam voluntatem decreuerit homini gloriam gratis dare, non habet posteà locum alia, quæ dicat, *Volo dare propter merita*: nam dare gratis, & dare ob merita, sunt repugnantia, vnde Deus non potest id nec per duas voluntates amare; ergo electio illa efficax ad gloriam omnino repugnat rationi meriti.

Nec vlla gratia esset, si idem quod gratuitò iam datum est, detur titulo meriti.

Deus primò gratis dedit, non potest deinde dare ob merita.

20 *Argumentum ex malâ intelligentiâ huius voluntatis.* *Aliud, volitionem in se esse gratuitam; aliud, ex parte obiecti.*

Hoc argumentum leue est, proceditque ex malâ intelligentiâ volitionis huius efficacis. Pro quo aduerto, aliud esse, volitionem aliquam in se esse liberalem seu gratuitam; aliud verò, eam esse liberalem ex parte obiecti. quod exemplo manifestè declarabitur. Quando enim ego, v.g. sciens id alteri futurum gratum, volo illi vendere equum, hæc volitio in se est gratiosa & liberalis: nam vt velim vendere, nullus me cogit, nec datur mihi pecunia vt velim vendere; nihilominùs tamen ex parte obiecti ea volitio non est gratuita & liberalis: non enim est de donando equo, sed de vendendo: vnde licet gratis habeam illam volitionem, non tamen per illam volo equum dare gratis, sed pro iusto pretio, imò etsi pro maiori, quàm valeat equus, vendere illum velim, nihilominùs illa voluntas semper est in se gratuita. & hoc ipsum est in omnibus aliis contractibus: voluntas enim contrahendi in se formaliter est liberalis, ex parte tamen obiecti onerosa. Hoc ipsum formalissimè contingit in Deo per hanc electionem seu gloriæ præfinitionem, quam ponimus, mutatis terminis, equi in gloriam, pecuniæ in merita. Vult ergo Deus à se & gratuitò mihi vendere gloriam. Dico, *vult gratuitò à se*, quia non solùm Deus non tenetur mihi donare gloriam, sed nec eam vendere; est autem ex parte obiecti ea voluntas onerosa, quia non vult dare gloriam gratis, sed propter merita: sicut qui vult vendere equum, non vult illum dare gratis, sed propter iustam pecuniam.

Voluntas vendendi gratiosa, non arguit venditionem gratiosam.

Voluntas dandi gloriam in se est liberalis, ex parte obiecti onerosa.

21 *hinc sequitur nonnisi per merita dari gloriam.*

Hinc patet, ex vi istius voluntatis non videri gloriam in nobis, nisi quatenus videmur habituri merita, quibus eam emamus, & consequenter constat locum relinqui nostris meritis, vt ipsa primò acquirant gloriam; sicut non obstante volitione vendendi in se liberali, relinquitur locus, vt per iustum pretium acquiratur equus, in quem nullum acquisierat ius emptor, nisi datâ pecuniâ. Est autem differentia inter homines & Deum quoad hoc punctum, & quidem duplex; vna quòd Deus ipse vult nobis dare pretium, quo empturi sumus gloriam, dando nobis auxilia gratis ad opera bona, quibus emimus eam gloriam: in humanis autem venditor non dat pretium, sed accipit ab emptore. Hæc autem differentia est ab omnibus admittenda, siue ponant præfinitionem efficacem, siue non. Altera differentia est, quòd homo potest quidem habere voluntatem aliquam vendendi, antequam videat emptorem; efficacem autem & omnino absolutam non potest, quia non illi certò constat de emptore; sed solum vult, quantum est ex se, si occurrat emptor: at Deus, quia per scientiam mediam, antequam absolutè præuideat pretium offerri, scit si ipse velit, infallibiliter futurum emptorem & offerentem iustum pretium, potest ante præuisum absolutè pretium, habere voluntatem vendendi simpliciter efficacem, quam huc vsque posuimus. Quæ ita videntur clara ex ipsis terminis, vt ampliùs in probatione eorum hærere superfluum sit.

Deus aliter ac alem exhibet gloriam, quam homo merces. Primò: Deus ipse vult dare pretium. Secundò: Deus antequam absolutè videat pretium, potest efficaciter habere voluntatem vendendi.

Hinc ad argumentum in formâ respondeo, concedendo meritum mouere debere præmiantem, vt velit dare præmium; item non debere independenter à meritis supponi præmium in potestate merentis; nego tamen positâ hac electione duo hæc non saluari. Nam (vt ostendi suprà) si Deus non vult dare gloriam nisi per merita, ergo independenter à meritis non videtur gloria cõcessa: neque officit, eam volitionem esse ante merita: nam licet non sit formaliter post merita, est tamen virtualiter, seu ex parte obiecti, quatenus non nisi per merita dare vult gloriã illam. vnde per eam vult existere merita, quibus mouebitur ad dandam homini gloriam, vt exemplo suprà posito de homine volente vendere, declaratur apertè: non enim magis necessariò præcedere debet meritum voluntatem dandi præmium, quàm præcedit pretium voluntatem dandi rem venditam, vt per se videtur notum: ergo, sicut non est contra veram rationem solutionis, quòd voluntas vendendi sit ante præuisam absolutè solutionem; ita nec erit contra rationem meriti voluntas hæc, de quâ agimus. 22

Responsum ad argumentum.

Confirmatio aduersariorum supponit falsum: non enim vmquam diximus, per voluntatem hanc velle Deum dare gloriam sine meritis, quin potiùs contrarium expressis verbis Suarez & alij docuere. Vnde apparet, nullam in eâ voluntate esse contrarietatem cum alterâ, quæ vult gloriam propter merita; vtraque enim idem obiectum amat gloriam propter merita, sed vna est ante merita, altera post. in quo sine dubio non est maior repugnantia, quàm quòd meus parens sit ante me, non verò ante meum auum, sed post illum.

Confirmatio aduersariorum eneruatur. 23

Fieri tamen posset replica quædam contra hoc ex P. Herize contendente, eo ipso quòd electio gloriæ determinatè terminetur ad vnum mediũ, hoc est ad merita, non esse efficacem: vnde vel deserenda est propria sententia de electione efficaci: vel concedendum, eam repugnare merito, vt argumentum suprà positum contendebat.

Replica ex P. Herize.

Hæc replica, quâ parte putat electioné, vt efficax sit, abstrahere à mediis omnibus, reiicietur ex

reiicietur infrà, ex proposito sect.8. quo penitus illa corruit. An autem casu quo abstraheret à meritis, posset admittere voluntatem executiuam dandi eam gloriam propter merita, disputo sectione sequenti.

SECTIO III.

Digressio de voluntate dandi gloriam, abstrahendo à meritis.

SVPPONO ordines intentionis & executionis distinctos, de quibus fusè sect.7. & quæro, occasione præcedentis doctrinæ, an non solùm

24 *Status quæstionis.* volendo ipsa merita possit Deus antecedenter intendere gloriam, sed etiam præscindendo à meritis, hoc est, nec ea excludendo, nec includendo. Dico *abstrahendo:* nam si ea positiuè excluderentur, proculdubio repugnaret alia volitio dandi illam propter merita: vna enim diceret, *Volo dare propter merita*; & alia, *Nolo dare propter*, aut *Volo dare, sed non propter*: duæ autem hæ volitiones manifestè repugnant: est ergo sensus de voluntate abstrahente seu præscindente à meritis.

SVBSECTIO I.

Proponitur sententia Patris Suarez.

P.Suarez affirmat. PATER Suarius affirmat, id posse fieri perinde, ac quis videns hominem egestate oppressum deliberare potest apud se, illum iuuare; posteà autem decernere an omnino gratiosè, an soluendo simul illi pecuniam quam ei aliàs debebat. Item, Deus potest primariâ intentione pluuiam decernere, postea verò determinare caussas, per quas eam est executioni mandaturus, an scilicet propter orationes fidelium, an propter caussas naturales.

Negat P.Herize. Contrarium defendit P. Herize eo cap.12. quia volitio efficax Dei, cùm annectat sibi rei existentiam, non potest versari circa statum præcisiuum, in quo gloria v. g. non potest existere; decernere item rationem communem & genericam, non autem specificam, vix in nobis reperiri potest; multò minùs in Deo: arguit enim id in ipso confusionem. Deinde Tertiò rogat, ad quam virtutem pertineat ea volitio præcisiua dandi gloriam, siue quod motiuum habeat: nec enim pertinet ad iustitiam, nec ad misericordiam, nec ad liberalitatem, &c. ergo reiicienda est, vt ad nullam virtutem pertinens.

25 *Responsio ad rationes Herizæ ex mente Suarij.* Facili negotio se ab his omnibus expediret P.Suarius. Primò enim ipse non affirmat, Deum intendere aliquam rationem gloriæ præcisam, aut abstractam, vt videtur obiectio supponere, sed (quod sæpè dixi) gloriam determinatam, hanc etiam numero si vis; ideò autem dici volitionem abstrahere, quia tunc non decernit, quæ caussa sit eam gloriam effectura, perinde ac quando iussit sibi offerri par turturum, aut duos pullos columbarum, nihil determinauit. *Voluntas illa intendit gloriam determinatam, præscindendo à mediis.* Quod verò quæritur, ad quam virtutem pertineat illa volitio; respondeo ego è contrario rogando, ad quam virtutem pertineat voluntas condendi mundum, cœlos, Angelos, &c.

Dices fortè, Deum ea omnia produxisse ex amore sui, vt suam gloriam manifestaret; item, vt se communicaret creaturis. Benè hoc ipsum dicet Suarez in nostro casu, quia Deus videt, ex eo quòd Petrus, v.g. obtineat Dei visionem, siue id habeat propter merita, siue sine illis (vt habent infantes) maximam sequi ipsius Dei gloriam, & bonum Petri. Potuisse ob hæc merita illi efficaciter velle dare gloriam, etiamsi tunc dixerit, *An autem per merita, an sine illis, posteà decernam*; quomodo autem vocanda sit ea virtus, iam non quæro; quia est difficultas communis nō propria huius loci, & parum est de nomine virtutis, dum constet, actum ipsum nullā dicere repugnantiam.

Replica Secunda. Replicabis adhuc, Ante volitionem illam determinatam mediorum nouit Deus, ex quibus caussis in particulari futura esset gloria; ergo debuit in eâ præuiâ intentione caussas illas in particulari amplecti. *Iam Deus nouit caussas particulares futuras.* Respondeo negando antecedens: nam (vt benè alibi P. Herize) decreta libera non cognoscuntur vt futura à Deo, ergo & res futuræ pendentes à volitione Dei non noscuntur ante decretum de illis; quomodo ergo potuit in eo priori, in quo supponimus non esse determinatas à Deo caussas gloriæ, id est merita, quomodo, inquam, potuit Deus cognoscere, ex quibus caussis futura esset illa gloria? Secundò, casu quo tunc noscerentur caussæ, adhuc consequentia esset mala; quia etiam deberet tunc Deus noscere eas caussas esse ideò futuras, quia futura erat posteriùs ratione determinatio suæ voluntatis de eis ponendis; non tamē propterea debuit se Deus in eo priori determinare: ob iusta enim motiua potuit determinationem differre vsque ad secundum signum rationis. 26 *Solutio Prima. Caussæ futuræ non possunt intelligi sine decretis futuris. Secūda. nosci futuras, quia futura erat determinatio voluntatis de eis ponendis.*

Responsio P.Herizæ ad exemplum Patris Suarij. Videamus iam quid respondeat P.Herize ad exemplum Patris Suarez de homine volente subuenire egeno, posteà verò decernente, an soluendo debitum, an alio modo. Ait ergo, si posteà soluendo debitum illi subueniat, actum illum futurum materialiter solùm iustitiæ, formaliter verò misericordiæ: vnde iustum faciet, non tamen iustè, nisi vtramque honestatem voluntas amplectatur, vel vno, vel pluribus actibus, iuxta varia Theologorum placita. *Non satisfacit Suario.* Verùm hæc responsio nullatenus eneruat vires exempli à Suario allati, quæ in eo consistebant, quòd posset quis priùs absolutè decernere subuenire illi egeno; posteà autem deliberare, an soluendo debitum, siue id ad hanc, siue ad illam virtutem pertineat. 27 id enim ad aliam pertinet quæstionem: aliud enim est quærere, an Deus, non obstante efficaci electione ad gloriam præscindendo à meritis, dare possit gloriam propter merita; aliud, vtrùm ea electio pertineat ad virtutem solam misericordiæ, & materialiter ad iustitiam, an ad aliquam aliam, an verò formaliter ad iustitiam?

Ampliùs id declaratur. Secundò, cùm in responsione ponat eam limitationem, *Nisi vtramque honestatem voluntas amplectatur*, eo ipso dat locum, vt dicat P.Suarius, Deum vtramque eam honestatem formaliter amplexum, & sic formaliter etiam habuisse actum iustitiæ remuneratiuæ.

SVBSECTIO II.

Quid de eâ doctrinâ Suarij, quantum ad non peccandum.

Duplex difficultas insinuatur. IN hac quæstione arbitror duas contineri difficultates: vnam, quam suprà insinuaui, an pugnet cum meritis ea volitio: alteram, an cum libertate nostrâ. imò fortè primâ quæstio pendet ab hac: si enim relinquit libertati locum,

relinquet

relinquet & meritis. Dixi ferè pendere. Video enim posse dici, aliud esse manere locum valori meritorum ratione sui, id est, quòd sit actus liber, honestus, &c. aliud, quòd per accidens tales actus non possint mereri gloriam, non defectu sui, sed quia gloria aliunde quasi iam debebatur homini. Sicut in multorum sententiâ primus actus contritionis in secundo signo rationis non meretur primam gloriam; non quia in se capax non sit, sed quia iam supponitur debita homini. quidquid tamen de hoc sit, vtraque est connexa, idcóque simul decidenda est.

28 *Conclusio Prima. Repugnat talis volitio libertati. Fundamentum assertionis.*

Dico ergo PRIMÒ, quod ad libertatem attinet; crediderim illam per talem volitionem omnino lædi, in quo non acquiesco P. Suario. Fundamentum est, quia illa volitio non minùs est incompossibilis cum carentiâ operationis, quàm prædeterminatio physica; imò fortè plùs, eò quòd prædeterminatio physica saltem diuinitus esse potest cum carentiâ actus; at ea volitio efficax Dei, nec quidem diuinitus frustrari potest: deinde, est omnino & simpliciter antecedens libertatem nostram: ita enim supponitur in quæstione, ergo ea tollit libertatem. Vide, quæ suprà dixi, agens contra volitionem efficacem Thomisticam.

Responsio nonnullorum.

Respondebis, Volitio Dei non potest tollere libertatem, nisi quatenus cogit Deum, ne det concursum indifferentem ad oppositum: si enim Deus talem concursum parat, cùm aliunde ea volitio nihil intrinsecum immutet in homine, non apparet, quo pacto nocere valeat libertati. Quòd verò non cogat Deum ad negandum concursum indifferentem, patet: nam cùm posteà per scientiam mediam Deus videat, *etiamsi dedero Petro auxilium, seu concursum indifferentem, adhuc tamen operabitur*; cùm, inquam, hoc videat, nulli se exponit periculo frustrandæ voluntatis, etiamsi talem concursum paret, vt suprà respondebamus argumentis Patris Herize contra electionem efficacem innitentem scientiæ mediæ; ergo neque hæc altera tollet libertatem.

29 *Confirmatio eiusdem,*

Confirmo ex dictis à me sæpè in hac materiâ præfinitionis, scilicet, intentionem Dei non tollere libertatem, nisi ratione alterius voluntatis secutæ negantis auxilium indifferens. Hæc autem non sequitur, quando habentur media efficacia, contingentia tamen; ergo tunc non tolletur libertas.

Non admittitur.

Hæc responsio sic proposita videtur facere probabilem P. Suarij doctrinam; nihilominùs tamen nullo modo sufficere potest. Et quidem

Etiam prædeterminatio & visio Dei non tolleret libertatem.

Primò, si ea quidquam valeret, sequeretur, etiam prædeterminationem & visionem beatam, etiamsi nec diuinitus esse possit sine actu amoris Dei, aut sine eo, ad quem est prædeterminatio, non tollere libertatem. quod falsum est, & contra ipsum P. Suarium. Probo autem manifestè sequelam: nam hæc omnia non magis repugnant cum carentiâ actus illius, quàm volitio illa Dei, vt suprà dixi. Deinde, sicut eo ipso quòd Deus agnoscat media efficacia, libera tamen, non tenetur, vt obiectio contendit, ex vi eius voluntatis negare concursum indifferentem ad illam carentiam, quia etiamsi illum det, non est periculum vt frustretur volitio Dei; certè

30 eodem modo dicam, stante prædeterminatione & visione beatâ, posse Deum dare concursum ad oppositum, & consequenter prædeterminatum, & beatum posse peccare: quia, etsi detur talis concursus, non est periculum vt cum prædeterminatione coniungatur oppositum, quia iam videtur per scientiam mediam certò & infallibiliter non coniungendum peccatum.

Parum iuuat, voluntatem esse extrinsecam.

Nec potest responderi, diuersitatem esse magnam in eo quòd prædeterminatio & visio beata est intrinseca homini, extrinseca verò præfinitio; hoc, inquam, responderi non potest: nam si tam repugnat carentia actus cum eâ præfinitione extrinsecâ, seu homo tam non potest cum eâ coniungere carentiam, quàm cùm prædeterminatione; quid, quæso, facit, quòd vna sit intrinseca, altera non? da, me esse prædeterminatum, alterum præfinitum; vtrumque verò ignorare, & vtrumque habere concursum indifferentem; cur, quæso, minùs ego, quàm hic conari potero in oppositum? certè ego ex ratione intrinsecâ aut extrinsecâ nec apparentem video disparitatem, ergo non potest stare libertas cum eâ volitione antecedenti scientiam mediam, non minùs quàm prædeterminatione.

Ad rationem in responsione suprà datâ, solutio.

Igitur ad rationem suprà in responsione insinuatam, dico, Deum in eo casu, non posse parare concursum, vt oppositum fiat, non minùs quàm non potest illum dare Beato vt peccet: quia cùm detur aliquid antecedens & repugnans cum operationis carentiâ, siue illud intrinsecum sit; siue non, repugnétque à Deo parari concursum ad opposita & repugnantia; non potest tunc sine dubio ille concursus parari: ea enim definitur potentia libera, quæ cum omnibus præuiis ad operationem potest coniungere operationem, aut carentiam illius.

Repugnat, Deum in eo casu parare concursum efficacem ad opposita. 31

Vnde, quod dicebatur, in eo casu nullum esse periculum, ne coniungatur carentia operationis cum præfinitione, etsi verum sit, non satisfacit: nam libertas requirit, non tam vt coniungatur aut vt non coniungatur operationis carentia de facto cum principio, aut cum his quæ præcedunt, quàm vt possit coniungi; ibi autem coniungi non potest; ergo non erit libertas in actu primo.

Satisfit confirmationi.

Hinc ad confirmationem desumptam ex naturâ electionis antecedentis aut præfinitionis, quam sæpè diximus è capite libertatis non repugnare; respondetur facilè, discrimen esse magnum: nam præfinitio naturâ suâ essentialiter supponit scientiam mediam, dependenter à quâ suam habet infallibilitatem, vnde non est suppositio simpliciter antecedens, sed consequens; sicut est ipsa scientia; at volitio, de quâ hîc agitur, est omnino antecedens & independens à scientiâ.

Discrimen inter electionem, præfinitionem & volitionem illam.

Vnde Primò fit, repugnantiam, quæ ex naturâ electionis desumitur, esse consequentem, quæ non obest libertati; eam verò, quæ ex hac volitione, esse antecedentem, & tollere libertatem.

Electio adfert necessitatem consequentem;

Secundò infertur, Deum positâ electione illâ, quam nos admittimus, posse dare concursum ad oppositum, sicut positâ scientiâ de peccato futuro, potest dare concursum ad non peccandum, & hortari hominem ne peccet, &c. quia tunc non dat auxilium, nec hortatur, vt reddatur falsa Dei scientia, & illa volitio cassa. hoc enim esset dare auxilium ad hoc, vt homo simul peccaret, & non peccaret (quod penitus repugnat:) nam illa volitio non potest reddi cassa, nisi vtrumque simul fiat: vt enim sit cassa, debet ipsa existere; iam autem eo ipso supponitur futura peccati carentia: nam si hæc futura non fuisset, non potuisset ea præfinitio existere. Aliunde autem requiritur, si debet reddi cassa, vt existat peccatum: ergo ea volitio cassa

stat cum concursu ad oppositum. 32

cassari non potest, nisi homo duo contradictoria simul ponat: & sicut ad hoc non habet potentiam, ita nec ad cassandam Dei volitionem, ergo in posito casu Deus parat homini auxilium, non vt scientiam Dei reddat falsam, vel, vt dixi, vt casset volitionem Dei, sed potiùs vt efficiat ne fuerit in Deo ea scientia, & ea volitio: ad hoc enim homo habet potestatem, si non operetur de facto, vt potest, sicut qui cadit, me intuente, non habet concursum indifferentem, vt decipiat meum visum: deberet enim ad hoc cadere, & non cadere; cadere, quia ego videre non possum eum cadentem, nisi cadat (suppono visum pendère essentialiter ab obiecti existentia;) non cadere, vt visus diceret, hominem cadere, quando non caderet; habet ergo concursum non vt me fallat, vel vt meam complacentiam (pono exemplum in volitione, vt eo meliùs intelligatur instantia) de lepido casu reddat cassam; hæc enim si existit, iam supponit illum

Quomodo is concursus à Deo paretur.

33 cecidisse; sed vt impediat, ne in me sit ea visio & complacentia, ad quod habet vires: eo enim ipso quòd non cadat, facit ne ego videam, aut ne rideam; quod autem in nobis fit in eodem instanti, fit in Deo ab æterno, id est, non minùs est hodie in meâ potestate efficere ne Deus ab æterno me viderit operantem, quàm est efficere ne Petrus hodie eam ipsam videat operationem. quod eodem modo in eâ volitione efficaci, quam nos in Deo dicimus possibilem, locum habet, eo ipso quòd illa sit posterior operatione; non autem in volitione, quam P. Suarius ponit, quia illa est antecedens operationem; ideò si Deus eâ positâ dat auxilium indifferens ad operationem, dat illud ad eam cassandam. quod repugnat: nam cùm ea in sui existentiâ non supponat operationem futuram, sed independenter ab ea extiterit (hic enim est quæstionis casus) necessariò fit vt concursus ad carentiam operationis datus non sit concursus ad efficiendum, ne fuerit ea volitio, sed ad coniungendam carentiam operationis cum eâ volitione, quod formalissimè est ad eam cassandam; hoc autem repugnat; ergo non potest Deus illi homini dare concursum indifferentem ad carentiam, quia daret ad impossibile; potest autem in nostro casu, vt explicatum est satis clarè paulò antè. Constet ergo per eam volitionem omnino lædi libertatem.

In hominis potestate est efficere, ne Deus ab æterno eum viderit operantem.

Hoc locum habet in volitione efficaci quam ponit author: secùs in eâ quam Pater Suarez.

34 Obiicies, à me in libris de Animâ, dum præfinitiones docui, contrariam opinionem fuisse defensam. Dixi enim, si post præfinitionem efficacem operis, sequeretur in Deo scientia media, & volitio solùm dandi auxilia libera & efficacia, non auferendam libertatem nostram; cuius oppositum videor iam hic docere. Respondeo, me eo loci solùm docuisse non ablatum iri libertatem, si in Deo solùm sequeretur voluntas dandi auxilia indifferentia: vtrùm autem ea sola sequi debeat ex eâ intentione, ibi non tractaui: agebam enim præcisè, an caussa remota, qualis est ea volitio, tolleret ratione sui libertatem, vel ratione negationis concursus, qui ex eâ volitione remotâ sequi deberet.

Obiectio.

Concordat author hanc doctrinam illi quam tradidit in Philosophiâ.

SVBSECTIO III.

Quid de libertate ad merita.

SECVNDÒ DICO circa præsentem quæstionem: Illa volitio efficax, non quia tollit libertatem simpliciter ad non peccandum, tollit libertatem ad habenda merita: nam merita sæpè contingunt sine libertate ad peccandum, vel quia est opus supererogationis, quod potuit omitti sine peccato vllo; vel quia, licet sit præceptum aliquod tunc obligans, potest quis illud implere per actum naturalem non meritorium. quod sufficit vt illi voluntati de eo homine non damnando satisfiat, tunc autem manet homo liber simpliciter ad ea merita: nam etiamsi homo ea omitteret, non sequeretur, voluntatem Dei cassandam, sed præcisè tunc teneri Deum ei homini gratiam sine meritis donare, vt per eam obtineret gloriam, aut fortè dare gloriam illi, etiamsi nullam haberet gratiam. quod diuinitus non repugnat.

Conclusio Secunda.

Hæc volitio, non quia tollit libertatem ad non peccandum, tollit eamdem ad merita habenda.

Quomodo tum ea voluntas non posset frustrari.

Sed hinc replicabis, Ergo nec tolletur illi homini libertas ad peccandum. Patet, quia, etiamsi peccaret, non ideò cassaretur voluntas Dei, sed vt summùm teneretur illi dimittere peccatum gratis, nullâ expectatâ dispositione ex parte illius, vel per condonationem extrinsecam in sententiâ, quæ eam docet esse possibilem, vel per infusionem gratiæ habitualis in sententiâ negante posse sine hac peccatum dimitti. Respondeo, si Deus ex vi prioris voluntatis dandi gloriam, voluisset se exponere ad eam miraculosam condonationem peccati, casu quo aliter non potuisset obtinere intentum, sine dubio ex vi illius volitionis, non tolleretur libertas ad peccandum, vt obiectio sufficienter probat: at nos loquimur in præsenti de volitione non ita generali, & tam multùm se extendente, sed de illâ, quæ non faciendo alia miracula vellet hominem gloriâ donare, vel infundendo ei gratis gratiam, vel eam dando propter merita. Hæc autem volitio, quia se non extendit ad ea miracula, necessariò debet efficere saltem hoc, ne ille homo peccet, & consequenter ne ponat obicem gratiæ; etiamsi eam non promereatur, ideóque manet liber ad non promerendum, non tamen ad peccandum. 35

Replica: Etiamsi homo posset peccare, non frustraretur.

Solutio. Si sit voluntas ita generalis, vt cum miraculosâ peccati condonatione velit saluare: secùs, si aliâ minùs generalis, velit saluare, vel ob merita, vel gratis.

TERTIÒ tandem DICO, etiamsi ille homo liber maneret ad habenda & non habenda merita, & ex hoc capite non repugnaret, eum promereri illam gloriam: tamen probabilius esse, eam de facto non posse illum promereri. In quo etiam dissideo à P. Suario, & acquiesco P. Vasquez & Herize suprà: hoc enim probat argumentum ab ipso factum contra nostram electionem. Nam præmium tale est ex naturâ suâ, vt non debeat præsupponi habitum à merente independenter & antecedenter ad merita: alioquin nihil pretio æstimabile daretur merenti, & consequenter nec afficeretur vllo præmio: atqui in eo casu ex vi illius volitionis, quæ est antecedens, & independens à meritis, iam videtur ille homo habiturus gloriam: ergo hæc non potest propriè illi dari in præmium posteà per aliam volitionem. 36

Conclusio Tertia. Positâ volitione illâ aduersariorum, non potest homo gloriam promereri.

Ratio huius. Præmium non debet supponi habitum ante merita.

Restat, vt exemplo suprà num. 43. è P. Suario desumpto respondeamus: quod potest adhuc vrgeri alio ferè simili, magis tamen ad rem nostram, possum ego decernere apud me efficaciter, dare Petro equum, siue illum velit emere, siue non: stante autem hac eâdem volitione, tentare illum an velit emere: quòd si velit, sine dubio ille equus daretur propter iustum pretium: ergo idem erit in gloriâ, quia sæpè dixi de illius merito eamdem esse rationem, quæ in venditione, mutatis terminis pecuniæ, & equi, in bona opera, & gloriam.

Exemplo Suarij additur aliud exemplum.

Respondeo

Responsio ad exemplum additum.

Respondeo tamen in vltimo casu esse venditionem longè diuersam ab his quæ propriè dicuntur tales: nam in his semper intelligitur non danda res nisi ob pretium; in illâ verò supponitur dando, etiamsi alter nihil soluat aut contrahat; vnde potiùs dicerem, esse donationem imposito onere ex ignorantiâ aut gratitudine recipientis: si enim sciret quid alter decreuisset, non consentiret in illud onus; si verò sciret, posset adhuc ex gratitudine in illud consentire. Nos

37 autem suprà comparauimus volitionem dandi gloriam propter merita volitioni propriè vendendi; non autem huic de quâ obiectio. In merito autem res est magis certa, ni faciamus quæstionem de nomine: nam quod est propriè præmium, debet esse tale, vt non sit prius quasi in potestate merentis independenter à merito, alioquin nihil pretio æstimabile accipit merens propter sua bona opera. Ideò, quòd posteà Deus decernat ab eo exigere merita, efficit potiùs, vt Deus priori quasi donationi apposuerit conditionem onerosam, quàm quòd habuerit voluntatem propriam præmiandi: nam, vt dixi suprà, meritum priùs existens mouet ad volitionem dandi rem illam, quæ est præmium.

Reiicitur exemplum positum à Suario.

Exemplum verò P. Suarij de homine volente succurrere egenti, & posteà decernente, an gratis, an soluendo debitum, minùs adhuc vrget: nam tam succurrere infirmo, quàm soluere debitum, in suo conceptu est omnino independens à modo quo fit, & solùm respicit actionem externam restituendi rem, & cibandi egenum: vnde, siue hoc, siue illo modo voluntates disponantur, vtriusque intentum obtineri po-

38 test. At præmium vt tale non respicit præcisè rem, quæ est in se bona merenti; sed requirit vt ea non sit illius, nisi propter merita, seu vt ius in illam rem primò oriatur ex meritis; eo autem ipso quòd Deus efficaciter determinauit dare gloriam independenter siue abstrahendo à meritis (quod idem est) iam ille homo intelligitur ex vi illius volitionis habere ius, etiamsi non habeat meritum. Ne autem faciamus quæstionem de nomine circa vocem *ius*, intelligitur saltem habiturus illam rem; vnde non possunt posteà ab eo exigi opera bona, vt mouentia ad dandam gloriam, quia iam est Deus determinatus dare; sed fortè vt conditio onerosa, seu vt satisfactio pro eâ voluntate, vt in simili dicam inferiùs contra P. Vasquez (haud benè consequenter ad materiam præsentem) explicantem quo pacto Christus antiquis patribus meruerit gratiam, & prædestinationem. Sed iam ad nostram electionem efficacem redeamus.

SECTIO IV.

Expenduntur cuiusdam obiectiones contra præfinitiones efficaces.

Opinio negans electionem,

RECENTIOR quidam, qui non pridem sua euulgauit, vehementiùs in hanc præfinitionem efficacem gloriæ inuectus, aliqua opponit, quæ examinari debent; non quia difficilia,

admissâ præfinitione.

sed quia periculosa. Et quidem Primò admittit, actum liberum sine præiudicio nostræ libertatis posse optimè præfiniri efficaciter à Deo; negat

Ratio eius, quòd gloria sit nobis libera.

tamen id de gloriâ. Pro quo supponit, gloriam esse immediatè nobis liberam, & non sola media ad illam. quod non intelligit de gloriâ ipsâ in se, sed de electione ad illam. Vnde sic arguit, Ergo electio ad gloriam non potest esse ante 39
præuisa merita. Patet euidenter, quia si esset, non posset nobis esse libera; debet ergo esse post præuisa merita.

Falso nititur fundamento.

Ratio hæc falso nititur fundamento: nam cùm electio ad gloriam sit actus liber Dei, quo nos Deus eligit, repugnat, illum nobis esse immediatè liberum: non enim ille actus est exercitium nostræ libertatis; non ergo electio ad gloriam potest nobis aliâ ratione esse libera, nisi quatenus sunt libera ea bona opera, quibus eam gloriam promeremur.

Actus liber Dei non potest nobis esse immediatè liber, etiam in sententiâ negante hanc electionem.

Vnde respondendum erit in sententiâ negante electionem ante merita, illam esse nobis liberam, mediatè tamen in operibus quibus præuisis eligimur. In sententiâ verò nostrâ respondendum est iuxta dicta. Primò dari in Deo duas volitiones efficaces de gloriâ nostrâ, vnam intentionis, quæ sicut in se non est formaliter remuneratiua, sed solùm ex parte obiecti; ita eodem modo non est nobis formaliter libera, sed solùm ex parte obiecti, quatenus vult propter opera libera donare nobis gloriã, vt propter merita. Alteram verò voluntatem executiuam, quæ est nobis libera mediatè, quatenus sunt libera bona opera, quæ illa promerentur.

Dantur in Deo duæ volitiones efficaces de gloria: vna intentionis, altera executionis.

Hæc nobis mediatè est libera.

Difficultas argumenti.

Denique vnico verbo respondeo, non habere hoc argumentum aliam difficultatem, quàm communem, quòd scilicet, positâ eâ electione, non possemus non saluari, nisi quòd istud vtitur 40
falso principio de libertate immediatâ nostri circa electionem. & est sibi contrarium: si enim supponit post præfinitionem posse nostra opera libera manere, & nos posse benè operari & mereri, malè etiam negat, non esse nobis liberam gloriæ consecutionem.

Secunda ratio, ex eo quòd si daretur electio, non haberet Deus voluntatem saluandi non electos.

Secundò arguit, si electio facta esset ante præuisa merita, Deus non haberet voluntatem saluandi eos quos non elegit. quod est absurdum: nec sufficit respondere, Deum se habuisse negatiuè circa reprobos: nam & hoc est absurdum, Deum scilicet in his quæ pendent à solâ ipsius voluntate, non se habere æqualiter erga omnes.

Quid intendat argumentum:

Argumentum hoc non tam videtur impugnare electionis possibilitatem, quàm actualem illius existentiam; ideò fortè huc non pertineret, nisi ita eam existentiam impugnaret, vt simul ex aliquâ indecentiâ in Deum, quod ad possibilitatem spectat, id desumeret. Agens infrà de caussâ prædestinationis, tangam iterùm huius argumenti vltimam rationem, ostendámque, illam sapere vnam ex duabus hæresibus.

hæresim sapere vt infrà ostendetur.

enodatur.

Nunc ei respondeo negando sequelam: cùm enim electio ad gloriam non sit necessaria ad obtinendam salutem, vt sæpè monuimus; non sequitur, ceteros, qui non sunt electi, non posse saluari. quod ipsum circa prædestinationem, quæ tamen ex omnium sententiâ est ante præuisa merita, tenentur omnes dicere, & nos ibi fusè vrgebimus.

Non est electio ad gloriam necessariam ad salutem.

Sed pergit aduersarius, si Deus à se ante me- 41
rita elegisset homines, plures sine dubio elegisset, quia liberalitas summa Dei non eum permisisset à se tam paucos eligere. Hic auctor videtur valdè anxius esse circa hoc punctum, cur scilicet tam pauci sint prædestinati, ac nescire, in quem debeat hoc refundere. agens enim, an Christus sit caussa nostræ prædestinationis, respondet negatiuè, quia de eius charitate non potest præsumi, quòd tam paucos elegerit, vnde id reducit in Deum. Iam autem nec in Deum

Eneruatur ampliùs.

De paucitate electorum scrupulus soluitur.

vellet;

veller; sed puto, illum ægrè id præstare posse, & miror summoperè ab eo, qui terminos benè intelligit, hoc positum argumentum: siue enim detur electio ad gloriam, siue non, cùm Deus habuerit efficacia auxilia (siue prædeterminantia, siue præuisa per scientiam, vt in omnium sententia argumentum vires habeat) quibus omnem hominem saluare poterat, vel saltem multos alios, cur, quæso, id non fecit? Quod enim de electione ad gloriam mihi obiicit arguens, ego illi de electione ad auxilia congrua obiicio; nónne est ipsissima quoad hoc vtrobique difficultas? & eodem modo quoad prædestinationem, quæ sine dubio à solo Deo incipit in illâ voluntate dandi auxilium, quo homo saluandus videbatur.

Replica Tertia, ex eo quòd Deus priùs respexerit ad opera nostra, quàm ad beatitudinem:

Tertiò arguit, quia Deus priùs respexit ad opera nostra, quàm ad beatitudinem, quia merita nostra sunt magis gloriosa quàm beatitudo nostra; ergo non elegit nos ad gloriam ante merita præuisa. Hoc argumentum etiam magis contra actualem existentiam, quàm contra possibilitatem videtur vrgere. qualecumque verò sit, ei respondeo negando antecedens: quidquid enim sit de eâ maiori gloriâ, certum est apud omnes, finem propter quem nos Deus creauit, esse beatitudinem, non merita, & omnes homines saltem conditionatè priùs fuisse ad gloriam destinatos, quàm ad merita, multos autem ad gloriam sine meritis, vt in infantibus patet.

diluitur.

42

Replica Quarta, ex eo quòd talis electio gigneret in electis socordiam, &c.

Quartò, quia, si ea electio facta esset ante merita, gigneret in electis socordiam, aliis desperandi occasionem tribueret; quatenus illi dicerent, *Nos infallibiliter saluabimur, & cum tantâ intensione*; hi verò, *Nos saluari non possumus*. In hoc argumento etiam alij è nostris videntur magnam vim facere contra istam electionem, putántque, non parum nos fauere per illam hæreticis huius temporis, aientibus non debere nos esse de nostrâ salute solicitos. Ita P. Herize etiam illud vrget; ego tamen, si quid sentiam, dicere debeo, admiror vehementer ab hominibus doctis hoc fieri argumentum, quod eamdem planè difficultatem habet in alterâ sententiâ: siue enim detur hæc electio, siue non, illud inter omnes Catholicos debet esse certum, prædestinationem nostram à Deo incipere. Et vt omnes tergiuersationes vitemus, quòd Deus in horâ mortis, stantibus anteà æqualibus peccatis, vni homini dederit auxilium, quod videbat efficax; alteri verò illud quod inefficax, hoc, inquam, à solo Deo prouenit. tunc sic argumentor, quoad socordiam & desperationem quilibet dicet: ***Vel Deus decreuit dare mihi auxilium quo vidit per scientiam mediam me saluandum; vel non, sed aliud inefficax: si primum, dormiamus, saluabor enim infallibiliter***; ecce socordiam: ***si non decreuit, non saluabor***; ecce desperationem. quid, quæso, magis quoad hoc facit ea electio ad gloriam, quàm hæc ad gratiam efficacem? vides ergo difficultatem prorsus communem.

resoluitur, ostendendo esse etiam communem certum prædestinationi.

43

Patris Herizæ responsum ad hanc instantiam.

Tetigit hanc instantiam P. Herize, aitque, meritò per illam nouitios Theologos decipi: habet enim magnam verisimilitudinem. ago illi gratias, quòd fateatur esse valdè verisimilem; non scio tamen, vt suprà tetigi, qui sint nouitij Theologi, qui seniores: nam & P. Suarez haud semel eam insinuat, licet fortè eam non ita vrgeat, & à Vasquez numquam est soluta. Vix vnus aut alter recentior ei respondere tentauit; sed videamus disparitatem; eam ait esse: nam Deum à se decreuisse, date vni auxilium efficax, alteri verò sufficiens, non efficit, vt ideò homines debeant aut desperare, aut dormire: ex diligentiâ enim vnius debet fieri auxilium illud efficax, alterius verò negligentia reddet illud inefficax, seu purè sufficiens. vnde possumus dicere otioso, ***Quid dormis? labora diligenter, alioquin non erit efficax auxilium hoc***: desperanti verò, ***Esto bono animo, si vis, in manu tuâ est, vt salueris, reddendo efficax hoc auxilium.*** at positâ electione antecedenti cessant omnia hæc: nam nec eam electionem ponere, est in potestate reprobi; nec illam impedire, est in potestate prædestinari; ad quid ergo debent conari? ergo non desumitur benè instantia ex voluntate dandi auxilium ad electionem efficacem.

Disparitas quam assignat.

Redarguitur Primò.

Differentia tamen hæc facillimè redarguitur; aut respondetur potiùs, si illam vt argumentum contra nos concipias. Et Primò dico, in eâ nullum aliud contineri argumentum, quàm à libertate, de quo suprà; vnde non benè illo auctores tamquam nouo telo vtuntur. Quòd 44 verò non sit distinctum, patet: nam si electo manet libertas, vt non saluetur; & alteri, vt non damnetur; nec hic desperare potest de salute, cùm possit, si velit, illam assequi; nec ille debet multum oscitare, potest enim illam amittere.

Secundò.

Secundò dico, licet fortè in electis caussare posset socordiam, non tamen desperationem in aliis: nam cùm dictum sæpè sit, electionem hanc non esse necessariam ad salutem, potest non electus dicere, Volo conari, quia & sine electione possum saluari.

Tertiò, Quod dicit P. Herize de voluntate dandi auxilium efficax, hoc de electione audit.

Tertiò ad rem magis respondeo, quidquid dictum est ab Herize circa voluntatem de auxilio sufficienti, debere dici de electione efficaci: cùm enim ea sit essentialiter pendens à consensu meo sub conditione futuro, & à scientiâ mediâ de eodem consensu sub illis auxiliis efficacibus, sicut scientia de illo consensu non caussat mihi socordiam & desidiam, quia mea operatio debet facere vt fuerit in Deo ea scientia, ita nec ea electio pendens à scientiâ debet illam caussare: 45 nam etiam mea operatio debet facere vt potuerit esse in Deo talis electio: si enim iam non operarer ex desidiâ, sicut non fuisset in Deo scientia, quòd ego essem habiturus merita, si in tali occasione ponerer; ita neque fuisset electio efficax ad gloriam per ea merita, vt sæpè dictum est, quomodo autem ego in statu absoluto efficere queam, ne in Deo fuerit scientia media, & consequenter ne fuerit ea electio? Iam est difficultas communis omnibus è Societate, imò omnibus Catholicis concedentibus Deo scientiam de futuris saltem absolutis, quomodo ego, v. g. hodie efficere possim, ne Deus ab æterno habuerit scientiam absolutã de meo opere libero quod hodie exerceo. de quâ difficultate alibi egi fusè.

De impediendo in Deo scientiâ mediâ, vel electione,

communis Catholicorum difficultas.

Responsio vltima.

Vltimò tandem respondeo, à P. Herize difficultatem hanc eodem modo soluendam: nam, vt ostendam, te ipsâ ponit volitionem efficacem de gloriâ ante merita, etsi alio eam nomine vocitet.

Arguitur vltimò Ex eo quòd si electio antecedens daretur, fuisset post originale præuisum, &c.

Vltimum argumentum, quod à recentiore (de quo suprà) contra electionem fit, non tam probat eius repugnantiam, quàm quòd de facto non detur, de quo disp. seq. breuiter tamen hîc illud propono & dissoluo. Arguit ergo, si electio ad gloriam facta fuisset simul respectu omnium, & antecedenter ad merita, sequeretur, eam fuisse post originale præuisum, & consequenter

quenter Adamo non fuisse datam primam gratiam ex intentione ad gloriam, quod est absurdum. Quod signo sit facta electio, dicetur infrà: nunc addo, si electio ad gloriam sit ante merita, multò meliùs potuisse dari Adamo primam gratiam ex intentione ad gloriam, quàm si ea intentio non præcessisset, sed debuisset exspectare Adami mortem; ergo ex eo capite non probatur illam non fuisse de facto, multò minùs probatur repugnare.

Responsum auctoris.

SECTIO V.

Examinatur aliorum sententia de electione ad gloriam.

46 PATER Herize suprà citatus, cùm fusè contendisset probare, electionem efficacem ante præuisa merita & libertati & præmio omninò esse contrariã; aliunde autẽ in Augustino notasset quædam loca aliquam antecedentem electionem specialem in prædestinatis de facto ostendentia; à c. 12. eius disputationis nouam à nullo prius tritam ingredi se putat viam, ait ergo: præuisã per scientiam mediam positis his auxiliis pœnitentiâ, aut decessu in gratiâ, D. Ambrosij, item impœnitẽtiâ finali Martini Lutheri; Deum habuisse vnam specialem complacentiam in eo decessu in gratiâ D. Ambrosij, & in gloriâ inde secuturâ, talem, inquam, complacentiam, quæ determinauit Deum ad danda ea auxilia, vt sic Ambrosius decederet absolutè in gratiâ, & obtineret absolutè gloriam: per quam explicat omnia testimonia Augustini de eâ speciali complacentiâ, & putat se vitare omnia alia argumenta, quæ contra electionem efficacem fieri solent; erga Lutherum verò ait, Deum nullam habuisse talem complacentiam, sed dedisse illi ea auxilia, quæ viderat inefficacia. Quòd verò ea erga D. Ambrosium complacentia non fuerit efficax, inde probat: nam licet sit connexa cum futuritione absolutâ effectus, non tamen vult effectum absolutè, sed determinatè per vnum medium. Quod inde magis declarat: nam volitio absoluta abstrahit à conditione omni; conditionata verò, quæ eo ipso est inefficax, vult effectum dependenter à conditione aliquâ; ergo ea volitio, quæ gloriam vult non nisi per merita illa præuisa conditionatè, non erit volitio absoluta & efficax, sed inefficax & conditionata.

Patris Herizæ doctrina negans.

Admittit specialem complacentiam in gloriam pendentem à scientiâ mediâ.

Hæc explicat testimonia S. Augustini.

Ratio quâ ostendit eam complacentiam non esse efficacem.

47 Hanc sententiam ex parte, additâ de re magnâ quadam differentiâ, tradiderunt ante Patrem Herize recentiores aliqui etiam Augustini testimoniis conuicti. Quod enim P. Herize per specialem complacentiam intelligit, hi mutatis terminis vocant teneriorem affectum erga prædestinatos, qui Deum allexit vt eis daret auxilia efficacia ad salutem. Cùm autem hi vltimi adhuc scrupulis vrgerentur, quasi non sufficienter Augustino satisfecissent, vt magis eum specialem erga prædestinatos affectum declararent, dixère, per illum voluisse Deum inefficaciter cuilibet prædestinato etiam infanti plures gradus gratiæ, quàm vllus ex reprobis habuerit vnquam, imò quàm vllus Sanctus, D. Ioannes aut Petrus habuerint in hac vitâ, antequam morte in gratiâ cursum consummarent.

Hanc recentiores ante ipsum, vocarunt teneriorem affectum. In quo specialitatem ponunt.

Doctrina hæc, quoad secundam partem, quia non tam possibilitatem electionis attingit, quàm factum ipsum (de quo agendum disp. seq.) ibidem commodiùs examinabitur.

SVBSECTIO I.

Ostendo Patrem Herize consentire in electionem efficacem.

NVNC autem circa primam partem ostendo, eam complacentiam, quam Herize admittit, esse efficacem. quod hac euidenti ratione demonstro. Ea est volitio efficax, quæ ex naturâ suâ siue indiuiduali, siue specificâ, talem habet connexionem cum effectu, vt illum inferat, ita vt nec diuinitus sine illo existere queat, nisi illum inferendo. Propositio hæc à nemine videtur posse negari: efficax enim dicitur ab efficiendo. Vnde ab omnibus è Societate auxilium illud dicitur efficax, quod efficit operationem; quòd si aliquid esset ita connexum cum operatione, vt non solùm actu eam efficeret, sed nec diuinitus posset existere, nisi illam inferendo, sine dubio non solùm actu esset efficax, sed ex se absolutè & simpliciter. Semper dico, *infert effectum*: nam complacentia Dei in re absolutè futurâ, quâ tali, essentialiter est connexa cum operatione existenti; non tamen solet dici efficax, quia non efficit, sed supponit suum obiectum iam factum. 48

Argumentum probans complacentiam, quam ponit P. Herizi, esse efficacem.

Volitio efficax est, quæ essentialiter infert effectum.

Quare complacentia in re absolutè futurâ non dicatur efficax.

Video, hanc maiorem negari ab Herize, qui eam solam dicit efficacem esse volitionem, quæ obiectum suum vult abstrahendo ab omni medio in particulari; hoc tamen & absolutè & ad hominem infrà clarè reiicio, ostendóque, ab hoc auctore per quæstionem de nomine obscurari grauem de re ipsâ. Constet ergo de veritate huius propositionis non esse dubitandum, scilicet illam esse volitionem efficacem Dei, quæ ita infert obiectum suum, vt sine illo existere, nec diuinitus, queat.

Responsum P. Herizæ: infringitur.

Aliam subsumo propositionem: *Ea, quam complacentiam vocat hic auctor, est talis, ergo ea est efficax.* Probo minorem (consequentia enim est euidens, nec probatione vllâ indiget:) nam ea complacentia supponit essentialiter futuritionem conditionatam gloriæ per talia media; est enim quoddam gaudium in eâ gloriâ vt conditionatè futurâ præuisâ; ergo ea non potest existere, nisi ea merita & gloria sint futura conditionatè. Aliunde autem essentialiter infert auxilia, sub quibus præuisa sunt futura merita & gloria; ergo essentialiter debet inferre absolutè gloriam. Probo consequentiam: nam suppositâ futuritione conditionata gloriæ, casu quo hoc medium ponatur, si prætereà ponitur medium, eo ipso gloria erit absolutè, ita vt nec diuinitus aliter fieri queat. Sed hæc volitio habet ex suâ naturâ vtrumque, & supponere futuritionem conditionatam gloriæ, sub his meritis, v. g (quod dico de gloriâ sub his meritis, dico de meritis sub his auxiliis) & habet essentialiter inferre merita seu media; ergo habet essentialem connexionem cum gloriâ, vt absolutè futurâ ita, vt nequeat existere, nisi etiam gloria sequatur. Est etiam antecedens statum absolutum, quia est antecedens auxilia ipsa, seu media, quæ antecedunt gloriam; ergo ea volitio infert essentialiter gloriam, ergo essentialiter est efficax. Hoc autem supposito ibi retorquentur omnia argumenta ad vnum; quæ contra nos format P. Herize. 49

Ostenditur complacentiam illam essentialiter inferre effectum;

quia essentialiter supponit futuritionem conditionatam;

& essentialiter infert auxilia, sub quibus præuisa sunt merita.

50

Dices fortè Primò, eam complacentiam non inferre gloriam, quâ parte complacet seu amat, seu terminatur ad gloriam, sed quâ parte vult etiam

Solutio Prima, inferre gloriam vt illatiua me-

dictum est, non vt complacentia in gloriâ.
Contrà:
Non potest absolutè et negari connexio.

etiam ponere media, sub quibus præuisa est gloria futura. Sed contrà euidenter, quia ego iam non quæro, vnde habeat connexionem, sed an eam habeat verè & realiter. Fateor ergo, eam connexionem non prouenire præcisè ab illâ complacentia, quatenus amat gloriam; at debet mihi concedi habere illam connexionem absolutè, ergo absolutè erit efficax.

Animaduersio.
Connexio volitionis huius cum gloriâ, & ab auxiliis, & à complacentiâ in gloriâ futurâ, prouenit.

Aduerto autem, malè dici eam connexionem prouenire præcisè ab eâ volitione, quatenus est illatiua mediorum, & non quatenus habet complacentiã in gloria futurâ: re enim ipsâ connexio ex vtroque capite prouenit à quolibet partialiter: nam nec supponere futuritionem conditionatam, & in eâ complacere, sufficit, vt absolutè inferatur operatio, si non dentur ea auxilia: nec item præcise sufficit efficaciter ponere eam conditionem, id est, ea auxilia, vt inde inferatur res absolutè futura: nam cùm in sententiâ Societatis, quam hîc supponimus, conditio illa, seu auxilium sit naturâ suâ indifferens, vt sequatur aut non sequatur operatio; non benè infertur, *Auxilium existit, ergo existet operatio.* Vt ergo ab existentiâ absolutâ auxilij, existentia absoluta operationis inferatur, oportet vt simul coniungatur ea futuritio conditionata operationis sub eo auxilio, quam futuritionem amat illa complacentia; ergo hæc, & quâ parte amat eam futuritionem, seu quâ illam essentialiter supponit, & quâ simul infert conditionem illam, sub quâ supponitur operatio futura, habet connexionem cum operatione in statu absoluto, & consequenter inadæquatè quodlibet ex eis capitibus efficaciam in illam deriuat; adæquatè autem vtrumque simul sumptum.

Ob existentiam absolutam auxilij non potest inferri existentia absoluta operationis, nisi coniungatur futuritio conditionata operationis sub eo auxilio.

51 *Solutio Secunda, complacentiam non terminari ad futuritionem conditionatam operationis; sed ad possibilitatem.*
Contrà: Complacentia possibilitatis non supponit scientiã mediam.

Dices fortè Secundò, eam complacentiam non esse de eâ futuritione conditionatâ, vt sic præuisâ, & (vt ita dicam) exercitâ, sed de eâ vt possibili: id est, Deum non complacere in eo quòd Petrus sit responsurus posito auxilio, sed in eo quòd possibile sit eum respondere, si auxilium ponatur: vnde illa volitio nullo modo habet connexionem cum operatione absolutè futurâ. Verum hæc solutio sustineri nequit, tum quia expressè est contra doctrinam, quam hi supponunt: requirunt enim scientiam mediam de eâ operatione: atqui scientia media non ad possibilitatem, sed ad futuritionem vt talem fertur: tum quia hoc sensu non deberet dici, Deum gaudere de futuritione conditionatâ possibili, sed de ipsâ absolutâ: nam etiam vt possibilis futuritio absoluta potest caussare in Deo complacentiam. vt quid ergo recurritur ad conditionatam? tum quia complacentia in possibilitate est necessaria in Deo. Hîc autem agitur de complacentiâ liberâ, & quæ est caussa dans auxilia, quæ præuisa sunt efficacia; quod non ab eâ possibilitate, sed à futuritione conditionatâ prouenit, vt aliunde suppono. Constet ergo, negari non posse, illam esse volitionem essentialiter connexam cum effectu, ideóque efficacem.

SVBSECTIO II.

Reiicitur quædam responsio.

52 *Solutio alia, volitionem posse esse specialem, esto non supponat futuritionem conditionatam.*
Contrà: Voluntas potens coniungi cum carentiâ gloriæ, specialis esse non potest.

VIDERVNT hanc difficultatem recentiores alij, quos suprà citaui, ideò teneriorem illum erga prædestinatos affectum dicunt, non supponere futuritionem conditionatam: eo enim ipso libertatem euertendam iudicant, vnde eam teneritudinem in solo modo amandi beatitudinem constituunt. Verùm doctrina hæc obscura, & pro Augustino insufficiens, rationi etiam contraria videtur. Eam esse obscuram, patet, quia dicit quidem vocibus eam specialem complacentiam esse teneriorem; at in quo ea teneritudo consistat, nullatenus declarat: nam voluntas, quæ non pendet à futuritione consensus, sed quæ est ex se indifferens, vt coniungatur eodem modo cum carentiâ consensus, ac cum consensu, tenera esse non potest: quæ enim specialis teneritudo esset dare auxilium, quod non est habiturum consensum? quòd autem si non esset habiturum, esset eadem voluntas quæ nunc est, hoc ipsi fatentur: tunc autem non esset tenerior amor, ergo neque nunc. Quòd si dicas, eam volitionem esse teneriorem ratione scientiæ mediæ, quatenus denominatur à scientiâ mediâ, seu quatenus coniungitur cum illâ; contrà Primò, quia hoc est quod Vasquez & ceteri negantes præfinitionem, dicunt; quid ergo, quasi esset aliquid speciale, recurritur ad puras voces *teneritudo*? Secundò, teneritudo amoris sine dubio est intrinseca ipsi amori. quis hoc negabit? ergo ea debet esse propria voluntati, hoc autem ipso pendêre debet à scientiâ mediâ, vt inde accipiat suam teneritudinem. Vrgeo hoc modo, ponamus per impossibile, Deum carere scientiâ mediâ (quod non destruit quæstionem, cùm hæc voluntas sit independens à scientiâ mediâ) quæso, explica mihi, in quo ea volitio magis tenera consisteret. in eo quòd diceret, *Volo illi dare plura auxilia*? hoc nõn, quia sæpè plura sunt data reprobis quàm prædestinatis: in eo quod dicat, *Volo dare, quousque conuertatur, & saluetur?* sed contrà, quia eo ipso illa voluntas haberet infallibilem connexionem cum gloriâ, & esset præfinitio quam hi abominantur. an in eo quòd diceret, *Volo illa dare quæ præuidi efficacia*? Hoc multò minùs, quia supponimus iam, Deum non habere scientiam mediam, quâ eam efficaciam noscat. Prætereà Secundò, ea voluntas eo ipso ex suo conceptu esset pendens à futuritione præuisâ; nam dicit, *Volo quæ sunt efficacia*; hæc autem esset præfinitio, vt suprà ostendi contra Herize, & hi agnoscunt.

Non benè explicatur, in quo teneritudo illius actus consistat.

53 *Vrgetur in eo casu quo Deus careret scientiâ mediâ.*

In eâ solutione diuinatur.

Quòd verò in eâ solutione diuinetur, patet: nam si ea teneritudo omnino cohæret cum carentiâ operationis, & cum damnatione; vnde potest colligi vel apparenter, erga nullum reprobum Deum illam habuisse? & cùm illa non sit illatiua auxiliorum efficacium, vt talium, alioquin iam supponeret scientiam mediam, vnde, quæso, illi colligunt, eam fuisse erga omnes prædestinatos? Cur enim, sicut sine illâ ex aliâ volitione communi data sunt reprobis multa auxilia efficacia, non etiam sine illâ data sunt efficacia omnibus prædestinatis in horâ mortis, vel saltem alicui ex illis? 54

Non satisfacit Patribus specialem electionem insinuantibus.

Quòd verò Augustino & Patribus, qui specialem electionem insinuant, non satisfaciat, manifestè patet: illi enim eam electionem ponunt, vt certitudinem & infallibilitatem aliquam de salute obtinendâ declarent, vt fusiùs ostendam dum egero, an existat de facto: atqui si is tenerior affectus non habet connexionem cum salute, est omnino per accidens ad eam infallibilitatem: ergo non satisfacit Augustino & Patribus.

Ratione repugnat.

Denique, eam doctrinam repugnare rationi, manifestè ostendo, quia negari non potest, quin præuisâ per scientiam mediam futuritione boni operis,

Non repugnat volitio essentialiter supponens scientiam mediam. operis, Deus possit gaudere de illa. quis enim dicet, Deo non posse placere, quòd, si dederit Petro auxilium, ille ageret de facto pœnitentiam? ergo potest esse aliqua volitio essentialiter supponens scientiam mediam. Dices id esse nimis certum, nec à te negari. cur enim Deus non poterit nunc complacere in eo, quòd Tyrij & Sidonij essent facturi pœnitentiam, si in eis facta fuissent signa hæc quæ Bethsaidæ? addes ergo, à te præcisè negari, non posse eam complacentiam esse simul volitionem dandi ea auxilia: si enim vtrumque habeat, erit connexa cum operatione, vt absolutè futurâ, & consequenter tollet libertatem. Sed contra Primò, quia hinc euidentissimè ego argumentor & probo, eam complacentiam non ablaturam libertatem: nam illa complacentia, si non esset simul volitio dandi auxilia libera, sub quibus præuisa erat futura operatio, non tolleret libertatem, vt iam fateris; ergo neque tollet, etiamsi sit volitio de dandis auxiliis. Patet euidenter, quia id, quod additur, scilicet *velle dare ea auxilia*, non potest vllo prorsus modo vel in minimo præiudicare libertati, cùm non velit nisi dare auxilia indifferentia quæ tantum absunt a læsione libertatis, vt potius eam constituant; ergo ea complacentia, per hoc præcisè quòd simul sit volitio de dandis auxiliis, non potest vel in minimo nocere: ergo volitio connexa cum futuritione absolutâ per hoc quòd supponat scientiam mediam, & dare velit auxilia, non potest libertatem minuere. Quod mihi ita clarum videtur, vt arbitrer à nullo id sine passione considerante negari posse.

Dices, non repugnare, sed quæ solùm complaceat in operatione futurâ sub conditione, nō quæ sit volitio dandi auxilia.

55 *Contra: Probatur, eam complacentiam non tollere libertatem. Velle dare auxilia indifferentia, non potest obesse libertati.*

Contra Secundò: Si hæ complacentia sint distinctæ, possunt simul componi; ergo etiamsi sint identificata. Secundò ea solutio reiicitur, etsi ea complacentia non possit esse simul volitio dandi auxilia, stat saltem cum aliâ volitione ratione nostrâ distinctâ de dandis auxiliis illis, vt stetisset, si cum eâ complacentiâ, quam admittis in præuisâ sub conditione pœnitentiâ Sidoniorum, voluisset Deus coram eis facere ea miracula, & illa dare auxilia, sub quibus præuisi erant facturi pœnitentiam: quod sine dubio potuit Deus facere, & de facto cum voluntate vocandi Petrum coniungitur complacentia in conuersione eius sub conditione præuisa: atqui eadem est difficultas in duabus eis volitionibus simul sumptis, ac in vnâ solâ vtrique æquiualente; ergo. Probo euidenter minorem: nam si quæ inferretur necessitas per eam volitionem, certè illa non desumeretur ex indiuisibilitate volitionis, sed quia in Deo datur aliquid antecedens connexum cum futuritione, siue illud vnicum sit, siue ratione duplex. Ratio à priori est, quia ea compositio non iuuat me, vt possim ea duo auferre magis, quàm si esset vnum quid; ergo per accidens omnino se habet ad saluandam libertatem; sed duæ illæ coniunctæ, ergo & vna eis indiuisibiliter æquiualens.

56

Indiuisibilitas tamen nō potest ei se inferre necessitatem.

Secundò, oppugnatur ratione.

Christus potest petere à Deo auxiliū efficax, imò & nos. Absolutè autem ostendo Secundò, eam doctrinam esse falsam: nam Christus Dominus potest petere a Deo, vt det Petro auxilium efficax ad salutem. quis enim eam petitionem dicet repugnare? certè ipse Christus nos id petere docuit, quando dixit in Oratione Dominicâ: *Et ne nos inducas in tentationem*, id est, ne permittas nos tentationi succumbere; permittere autem, est non dare auxilium efficax, sed purè sufficiens, vt ex sententiâ omnium suppono; ergo non permittere, erit nobis dare auxilium efficax. Constet ergo, quòd hoc petamus à Deo.

Vlteriùs Deus potest habere voluntatem annuendi ei petitioni, id est, *Volo concedere quod petis*. quod possibile esse, nullus negabit. si enim Deus illi petitioni non potuisset annuere, vt quid nos id peteremus? Hoc posito, sic argumentor, Voluntas annuendi est connexa necessariò cum operatione futurâ absolutè, & est antecedēs ipsam futuritionem; ergo potest dari in Deo volitio aliqua indiuisibilis efficax & antecedens, nec tamen tollens libertatem. Consequentia est bona, antecedens suadetur, quia illa volitio annuendi est ex suo conceptu voluntas dandi auxilium efficax, ita vt existere non possit, nisi auxilium illud quod dat, esset efficax: atqui eo ipso est connexa cum operatione, quia auxilium efficax quà tale, est connexum cum operatione: ergo voluntas Dei inferens illud auxilium, quà efficax, eo ipso erit connexa cum operatione. 57 *Deus potest velle annuere petitioni. Hæc volitio annuens est antecedens, & connexa cum effectu, sine læsione libertatis.*

Respondent huic argumento, nec Christum posse petere à Deo, vt det auxilium efficax, quà efficax, nec Deum posse talem habere voluntatem annuendi, quia tolleretur libertas; ideò dicunt, Christum solùm posse petere quasi materialiter illud auxilium quod est efficax, & Deum solùm posse habere voluntatem dandi auxilium quod videt efficax, nō verò ita vt dicat, *Volo dare quia efficax*, hoc est quod illa volitio non debet vllo modo attingere efficacitatem. Quis tamen vel hinc non videat, in quantas angustias hi se redigant, vt cogantur negare rem tam claram & certam? Eos ergo sic impugno, siue quis à Deo petat, *Da mihi auxilium, quà efficax*, siue alio modo, certè (vt antea dicebam) ille petit absolutè ne permittatur cadere in peccatum, itque hoc a Catholico, & rem prudenter considerante negari non potest. Insuper siue Deus dicat, *Volo tibi dare auxilium efficax*, siue alio modo; nullus etiam negare poterit, quin homini sic oranti Deus possit dicere, *Annuo tuo desiderio*, aut *Volo tibi annuere*. At hæc voluntas, quomodocumque velit illud auxilium, est omnino incompossibilis cum peccato, & est antecedens ad operationem futuram absolutè: ex eâ enim exauditione proueniunt postea auxilia efficacia absolutè: ergo iam conceditur aliqua voluntas antecedens connexa cum futuritione, quæ tamen non tollat libertatem. Probatur minor, in quâ solâ est difficultas: nam repugnat in terminis, homini esse concessum quod rogauerat, & id non fieri; ergo cùm petierit, ne permittatur cadere in peccatum, & Deus illum audierit, repugnat in terminis, vt ille permittatur cadere in peccatum positâ eâ exauditione; ergo hæc est necessariò connexa cum non casu in peccatum: ergo cum auxiliis efficacibus non solùm quasi materialiter, id est cum his quæ hîc & nunc sunt efficacia, quam connexionem retinuisset, etsi efficacia non essent; sed formaliter cum illis vt efficacibus; seu (vt terminos omnes fugiamus) talem habet connexionem, vt ex vi ipsius exauditionis non fuissent data, nec potuissent dari talia auxilia, nisi præuisa fuissent efficacia; at eo ipso illa volitio est connexa cum operatione absolutè futurâ, quia id, quod non potest esse, nisi dando auxilia efficacia, non potest esse, nisi effectus ipse sequatur, quia posito auxilio efficaci vt tali, effectus non potest non sequi.

Responsum quorumdam, nec Christum posse petere auxilium efficax vt tale, nec Deum posse habere voluntatem annuendi:

impugnatur.

58 *Deus potest annuere homini petenti, ne cadat in peccatum.*

Illa voluntas erit incompossibilis cum peccato, & antecedens futuritionem absolutam.

59

Voluntas annuens petitioni connectitur cum auxiliis vt efficacibus.

Vt autem hoc ipsum hîc vlteriùs confirmemus, & rationem efficacissimam pro nostrâ sententiâ præmittamus, negari à nemine potest,

 quin

Vrgetur in præseruatione beatæ Virginis à peccatis, ex præuisione, quòd viratura esset omnia.

quin Deus nostram libertatem non lædendo queat habere istam voluntatem, postquam præuidit per scientiam mediam auxilia efficacia, per quæ totâ suâ vitâ beatissima Virgo viratura esset peccata, quin potuerit, inquam, Deus antecedenter dicere, *Nolo Mariam Virginem permittere cadere in peccatum*. certè qui hanc volitionem in Deo negat esse possibilem, potest negare, duo & tria esse quinque.

Ostenditur, hanc volitionem esse pendentem à scientiâ, & connexam cũ effectu.

Vlteriùs, voluntas hæc est necessariò coniuncta cum victoriâ tentationum, & est antecedens; ergo potest dari voluntas antecedens connexa cum operatione liberâ, quæ non tollat eius libertatem. Consequentia est bona, sola minor posset petere probationem, nisi in simili iam fuisset probata in præcedenti exemplo de exauditione beatissimæ Virginis, petentis ne permittatur cadere in peccatum. est enim eadem ratio de vtrâque, & fortè hîc adhuc clarior: nam repugnat, nolle permittere, & tamen de facto permittere; ergo ea volitio debet dare auxilia dependenter ab eo quòd videat esse efficacia, ita vt repugnet, ea dare, si non viderit esse efficacia, siue amet efficacitatem, siue non; ergo
60 repugnat iam eam existere, nisi absolutè secutura sit resistentia tentationis; ergo habet essentialem connexionem cum eâ existentiâ liberâ. Constet ergo ex dictis, non posse negari, non repugnare volitionem Dei antecedentem, quæ sit connexa cum operatione vt absolutè futurâ, & eo ipso sit efficax, nec tamen tollat libertatem.

Impugnatur vlteriùs ex principiis aduersariorum.

Addo vltimò impugnationem efficacissimam ex principiis horum recentiorum, cum quibus ago: illi enim putant, necessariò actum voluntatis esse diuersum pro diuersitate cognitionis, quæ illum præcedit, etiamsi non ametur formaliter obiectum eius cognitionis. Hinc probant, non posse actum indifferentem transire in malum, v. g. *Volo comedere carnes*, ignorans esse vllam obligationem ieiunandi, posteà id rescio; iam ex nouâ cognitione dicunt, mutari actum, etiamsi non velim comedere sub motiuo prohibitionis, illúdque nullo modo amem. Ex his ita argumentor contra illos, Ergo, licet Christus non queat petitione ipsâ amare auxilij efficacitatem, debebunt tamen fateri, quando petit à Deo, vt detur Petro v. g. auxilium A, quod præuiderat esse efficax, eam volitionem petentem esse diuersam specie, aut saltem numero ab eâ, quâ petiisset illud idem auxilium, si non vidisset esse efficax; ergo ea volitio necessariò est connexa cum futuritione conditionatâ, ita vt esse non potuerit, nisi fuisset ea conditionata futuritio. Rursus, volitio Dei de annuendo pe-

Putant, variatâ cognitione, necessariò variari actum voluntatis.

Ostenditur hic intercedere diuersitatem cognitionum.

61 titioni huic Christi, quia dirigitur etiam, vel saltem præsupponit hanc numero petitionem, éstque voluntas concedendi, quod hîc & nunc petitur (siue amet efficacitatem, siue non, de quo iam non curo) erit essentialiter eam petitionem Christi supponens, & consequenter supponens etiam futuritionem conditionatam. Item, quatenus illa etiam volitio supponit in Deo scientiam mediam, licet non amet efficacitatem, erit diuersa ab eâ quæ daretur, si non fuisset ea cognitio, & consequenter essentialiter hæc pendebit ab operatione vt conditionatè futurâ: sed omnis volitio Dei essentialiter supponens futuritionem conditionatam operis sub illo auxilio, & simul dans illud auxilium, est essentialiter connexa cum futuritione absolutâ operis, vt à nemine negari potest, & à nobis suprà probatum est, ac in sequentibus ampliùs probabitur: ergo debent hi auctores necessariò iuxta sua principia concedere efficacem volitionem antecedentẽ, etiam de facto, quæ tamẽ non tollat libertatem operis liberi: quidquid sit, an ametur, aut petatur efficacia vt talis, an nón.

SECTIO VI.

Quid sit volitio efficax & absoluta.

EGERIM licet abundè hac de re in materiâ de voluntate, non possum tamen non aliquid breuiter hîc attingere: video enim nouissimè à P. Herize, qui valdè doctè de electione ad gloriam disputauit, ad quæstionem ferè de nomine deductam controuersiam, & inde malè contra P. Suarez, & alios eiusdem sententiæ sectatores, argumentatum.

P. Herize opinio.

Obseruat ergo passim in hac disputatione, affectum efficacem illum esse, qui vult suum obiectum, nullâ difficultate, circumstantiâ, aut conditione impediente. Et vim habet ex naturâ suâ consequendi suum obiectum. Conditionatum verò affectum dicit illum, qui vult obiectum suum dependenter ab aliquâ conditione. 62
Vnde num. 101. ait, si aduersarij volunt præintentionem absolutam defendere, eos omnem conditionem ab obiecto remouere debere: qui enim ex parte obiecti conditiones admittunt, & ex alterâ parte retinent vocem absolutæ electionis, nomina inuertunt, nec defendunt absolutæ præintentionis naturam, & dant aduersariis intentum; & voce iniquâ ab illis dissident, vnde hunc eligere ad gloriam solùm sub conditione, quòd responderit vocationibus diuinis, volitio est communis etiam reprobis, quos Deus sub eâ conditione elegit. Hoc ille fusè & sæpè.

affectum efficacem esse absolutum ab omni cõditione, conditionatum, non esse.

Ego verò, quia quæstiones de nomine vitare semper studeo, debeo parum examinare, & ostendere Primò, ab hoc auctore tam contra se, quàm contra Suarium hæc dicta: Secundò in eis esse æquiuocationem. Primum clarissimè probo, quia ipse admittit, Virginem sanctissimam & Apostolos efficaciter & absolutè præelectos ad gloriam; licet dicat, inde eis libertatem ademptam ad peccandum. Secundò ait, 63
eos non fuisse ad gloriam electos nisi per merita; vt tamen libertatem eis concedat, addit fuisse ad hæc numero vel illa merita liberos. Iam hinc euidenter argumentor: Illa volitio Dei de gloriâ beatissimæ Virginis est absoluta, iuxta dicta, & tamen gloriam non vult independenter ab omni conditione, circunstantiâ, &c. sed præcisè propter merita; quo modo ergo non dantur manus aduersariis, & vox iniqua non vsurpatur?

Opinio Primò aduersatur ipsi auctori, qui eam docet.

Voluntas dandi gloriam beatæ Virgini est absoluta & pendens à meritis.

Vt intelligas id clariùs, aduerte, quod P. Suarius dicit de omnibus Beatis, hoc dicere P. Herize de Apostolis & beatissimâ Virgine, cum hac solâ differentiâ, quòd Suarez ait, per hoc non tolli illis libertatem etiam ad amittendam gloriam; quod negat Herize (hoc autem pertinet ad aliud punctum:) nam quoad conditionem sub quâ gloria intenditur, re ipsâ nulla est differentia: semper enim intenditur per merita, imò fortè in sententiâ Suarez magis independenter à conditione, quia magis vniuersaliter & præcisiuè: nam merita decernuntur in secundo signo rationis. Vides ergo aduersarium adhuc in fragiliori esse naui quàm P. Suarium. & hæc

Secundò Suario etiamsi et non ita præstò:

nam electio efficax illius est minùs pendens à meritis.

hæc quoad primum punctum, quæ in dicendis in secundo adhuc clariora reddentur.

Tertiò, æquiuocatione laborat.

Secundum ergo, scilicet ibi esse æquiuocationem, sic ostendo: si enim velit de ratione efficacis volitionis esse, vt obiectum suum ita amet, vt non illud alliget ad vnum medium in particulari, sed per quodcumque medium illud velit exequi, docet rem apertè falsam, & sibi contrariam. Contrariam iam ostendi paulò antè, quia illa volitio efficax circa beatissimæ Virginis gloriam, non amat hanc per quæcumque media, sed solùm per merita. Falsam, quia vix

Volitio efficax potest esse alligata vni medio.

64 vnquam esset volitio efficax, si id requireretur. v. g. Ego volo ire Viennam, tria sunt media, ire pedibus, ire curru, ire equo; inuenio difficultatem maximam in equitando, scio tamen me habere currum; quis dicet vnquam, me non posse velle efficaciter ire Viennam, nisi me disponam ad equitandum, vel ambulandum? quòd si determinatè eligam currum (iam anteà dixi me esse certum, quòd illo possim ire, habeo enim apud me) non erit tunc efficax ea volitio eundi Viennam? Certè hoc ab omnium hominum sensu & à veritate ipsâ alienum est; in aliis rebus etiam idem est; quia sæpè aliqua media sunt intendenti finem valdè dura, & quæ vix possent ab eo amari; non tamen ideò, si restent alia efficacia, ille homo est incapax habendi efficacem intentionem finis, maximè si non vnum, sed varia illi restent media.

Limitatur præcedens opinio, & explicatur ad propositum.

Fortè dicet, se nequaquam intendere, electionem omnem efficacem prædicto modo debere esse independentem à conditione, nec quidem requiri, vt, casu quo alligetur intentio vni particulari medio, velit illud exequi, abstrahendo ab omnibus aliis mediis remotis: nam si proximum ipsum medium potest per alia diuersa mandari executioni: eodem modo, qui intendit finem, & eligit vnum medium, non cogitur ad omnia media remota pro eo medio proximo, sicut nec ad omnia media proxima pro obtinendo fine. Hoc ergo admittet fortè; dicet tamen, intendentem debere esse determinatum

65 ad efficiendam eam conditionem siue remotam, siue proximam, à quâ videtur necessariò pendère finis. v. g. volo efficaciter ire Viennam, certè, si non sum resolutus quodcumque medium amplecti, debeo tamen necessariò esse resolutus amplecti vnum, nisi occurrat difficultas, quæ me cogat voluntatem mutare, ita vt eâ voluntate priori manente, non possim omnia omittere. Si hoc, inquam, dicat, admitto illud libenter: est enim bona explicatio voluntatis efficacis, quæ talis est naturæ, vt siue se extendat ad omnia media, siue ad vnum, habeat ex naturâ suâ vim infallibilem exequendi eum finem, quatenus exequitur medium (vel positiuè vel permissiuè: quod noto propter dicenda infrà circa permissionem peccati) à quo infallibiliter videbatur exequendus finis, ideòque nec diuinitus potest existere, nisi sequatur obiectum quod vult. At inde nihil contra nostram electionem: nam Deus est omnino determinatus dare auxilia è quibus videt secutura merita & gloriam.

Actum efficacem esse absolutum à conditione, sensus est, necessariò inferre suum obiectum.

Quomodo hoc non obstet electioni efficaci auctoris.

Quod vt clariùs intelligas, & quæstionem omnem de voce fugias, demus in Deo esse vnam complacentiam in gloriâ à me habendâ, ratione cuius præcisè Deus obligetur ad danda media sufficientia, vt ego eam gloriam habeam; aliam verò esse maiorem complacentiam, quæ non solùm obligat Deum ad dandum medium sufficiens, sed illud determinatum quod est efficax, ita vt si non fuisset præuisum illud vt efficax, non potuisset ea volitio existere. Quis negabit duas has volitiones re ipsâ differre, & primam non habere infallibilem virtutem ponendi obiectum, sic verò secundam? quæ eo ipso quòd existat, debet dare medium efficax. vnde talis 66
naturæ est, quòd, si Deus priùs non præuidisset per scientiam mediam illud determinatum medium efficax, quódque ex vi talis complacentiæ posset dari; si, inquam, hoc non præuidisset, non potuisset habere eam complacentiam; ergo ea est efficax, etiamsi ad vnum illud medium alligata sit.

Conclusio. Potest in Deo dari electio efficax gloriæ, non danda nisi per merita.

Constet ergo sine iniquâ acceptione vocis rectè vocari electionem efficacem gloriæ, etiamsi non velit eam dare nisi per merita; imò, licet non habeat aliam virtutem determinandi ad merita, nisi quatenus necessariò supponit esse aliqua auxilia efficacia, & ad ea danda necessitat Deum, erit ea volitio eo ipso efficax: quod si rectè perpendatur, apparebit, nulla esse argumenta contra sententiam hanc de electione efficaci ad gloriam.

Quod verò vltimò dicebat hic auctor, etiam esse communem reprobis eam volitionem gloriæ dependenter à meritis, habet aliquid de æquiuocatione: nam reprobis non amat gloriam Deus per merita efficacia, sed per sufficientia; prædestinatis autem per congrua & infallibilia. In quo consistit efficacia huius amoris præ alio, vt satis hucusque declaratum est.

SECTIO VII.

Examinatur ordo intentionis & executionis.

Necessitas huius quæstionis.

TOTA ferè electionis efficacis ad gloriam difficultas à rectâ horum ordinum intelligentiâ dependet, ideò eos accuratè declarandos suscepi; præsertim cùm à duabus extremis sententiis Patris Vasquez & P. Suarij declinandum nobis sit, & mediæ insistendum viæ. Vasquez ergo 3. part. tom. 3. disp. 23. cap. 11. Herize disp. 23. huius 1. partis cap. 11. & recentiores nonnulli hos ordines acriter in Deo, imò in ipsis etiam creaturis, reiiciunt; Suarez verò & alij eos admittunt.

Sententia negans P. Vasquez, P. Herize. affirmās P. Suarez & aliorum.

SVBSECTIO I.

Argumenta communia contra illos soluuntur.

EA videntur ad duo capita reuocari, ad repugnantiam positiuam eorum ordinum, & ad 67
superfluitatem. Repugnantia potest sic ostendi à doctrinâ eiusdem Herize ad aliud propositum, quia volitio executiua penderet ab intentione; in Deo autem nulla potest esse volitio dependens, quia id dicit imperfectionem: ergo. Hoc tamen argumentum leue est, & quidem contra ipsum: quia vnum actum volitionis non posse in Deo intelligi, aut esse sine alio virtualiter aut ratione distincto, in quo præcisè tota ea dependentia consistit, nullam penitus dicit imperfectionem: amor enim nequit esse sine cognitione, & vnum attributum sine alio, & volitio executiua dandi gloriam sine præuiâ volitione dandi auxilia, vt ipse & omnes fatentur; malè ergo & contra se negat. eam dependentiam

Argumenta ex repugnantiâ.

Primum Patris Herize.

Imperfectio est, volitionē executiuā pendere ab intentione.

Reiicitur Primò.

Illa dependentia nullam dicit imperfectionem.

Reiicitur Secundò. Executio poterat esse sine intentione.

tiam vnius actus ab alio. Secundò quia falsò supponit, eam volitionem executiuam pendêre ab intentione priori: dicam enim sæpè in hac materiâ, illam eamdem volitionem executiuam potuisse in Deo esse sine ordine intentionis, casu quo pro suâ liberalitate voluisset Deus se immediatè ad executionem determinare. Tertiò, quia saltem specialem quamdam complacentiam, licet non omnino efficacem, ponunt omnes in Deo priorem ordine quasi intentionis, volitionem scilicet illam inefficacem saluandi omnes homines; ab eâ autem etiam eodem modo pendet ordo executionis; ergo ratione dependentiæ malè hi ordines reiiciuntur: quoad hoc enim punctum parum est, intentionem, à quâ executiua volitio dependet, esse inefficacem.

Tertiò, totum hoc infringitur in complacentiâ Dei simplici saluandi omnes.

68 Secundò, potest quis ex eodem arguere: nam licet in aliis materiis fortè non repugnent hi ordines, certè inter præmium & meritum omnino repugnant (verba sunt eius num.13.) quia nec meritum vt est caussa præmij, nec præmium vt est effectus, potest Deus intendere eodem actu indiuisibiliter; sed duo actus ratione nostrâ necessarij sunt, quorum alter sit prior vt terminatur ad gratiam, alter posterior, qui terminetur ad præmium. Hæc ibi. quæ fusè inde probat, quòd meritum non mouet eo modo quo finis, id est, vt intentum; sed potiùs physicè existens, exercet suam caussalitatem, alliciendo volitionem remunerantis; ergo semper debet priùs meritum videri executioni mandatum, quàm sit intentio præmij, ergo non potest gloria priùs intendi, & posteà merita priùs executioni mandari quàm gloria. Hac doctrinâ putat, se euidenter oppugnare sententiam P. Suarij de electione absolutâ, ideò id iam exactè censeo hîc examinandum.

Argumentum secundũ ex eodem. Inter præmium & meritum repugnat hic ordo.

Non potest intendi præmium, nisi præuideatur existens physicè meritum.

Sed Primò inde euidenter reiicitur P. Herize, quòd, vt suprà probaui, re ipsâ ponit eam electionem efficacem, solóque nomine eam negat. quod fusè ostendi sect. 4. subsect. 1. Item Secundò videtur sibi contrarium docuisse, dum disp.24. Apostolos & B. Virginem fuisse in gratiâ confirmatos docet, eò quòd fuerint efficaciter ad gloriam antecedenter electi, vnde illis libertatem ad peccandum adimit, & solùm concedit ad habenda hæc vel illa merita; ex quo capite saluat B. Virginis & Apostolorum libertatem. Obiicit autem ibi sibi, non posse gloriam in executione concedi propter merita, si ante ipsa merita decreta fuit liberaliter gloriæ donatio. Respondet autem num.48. his verbis, Aliud est decernere efficaciter conferre gloriam, vt coronam per merita, ita vt ex hoc decreto incipiant esse futura tum gloria, tum merita. Hoc secundo modo nihil est incommodi, quòd Deus simul velit indiuisibili actu *dare gloriam vt coronam & merita*; & paulò pòst, *Solùm fit ex hoc decreto eximiè prædestinatum non esse liberum ad amittẽdam gloriam, neque ad peccandum, non verò non dari locum meritis.* Hæc ille ibi: quæ quis non videat esse manifestè opposita his quæ priùs citaui, vbi negat merita & gloriam efficaciter posse vnico actu amari? vnde ordines intentionis & executionis reiicere tentauit. Corruit ergo penitus argumentum, quo Suarium impugnat ratione meritorum, nam etiam affirmat Suarius exprese, per illam volitionem Deum non voluisse dare gloriam sine meritis, sed potiùs per merita. Vnde concludo, Patrem Herize contra Suarium non habere argumentum aliud, quàm quòd videatur

Contrà Primò ad hominem. Ipse in re ponit electionem efficacem. Contrà Secundò: Ipse ponit electionem efficacem circa gloriam beatæ Virginis & Apostolorum.

69 Ecce vt in sententiâ Herizæ decernatur efficaciter gloria & merita:

Igitur ex hoc capite nihil habet contra Suarium.

tolli libertas. de quo nos suprà longam texuimus disputationem, etiam in ipsum illud retorquentes.

Pro argumenti verò è num. 68. solutione in formâ dico, ex vltimis verbis P. Herize benè ostendi, ea duo non sibi aduersari, velle ante merita dare gloriam, propter merita tamen, & posteà præuisis meritis habere aliam volitionem executiuam gloriæ. An autem potuerit Deus efficaciter gloriam decernere, præscindendo, non excludendo ex parte obiecti merita, dictum est suprà. 70

Respondetur obiectioni suprà factæ.

Tertiò arguit contra eos ordines: nam vel per ordinem intentionis accipit res existentiam sufficientem, vt videatur extra caussas, vel non: si non accipit, ergo non est efficax, quia omnis volitio Dei efficax ponit obiectum suum à parte rei; si accipit, ergo ille est ordo executionis. Quòd si dicas, ordines intentionis solùm radicaliter & remotè dare existentiam rei, non proximè; contrà arguit, quia explicari non potest, quid sit ea radicalis existentia. Verùm neque hoc vrget. Ad hanc replicam (argumento enim per eam distinctionem satisfactum est) respondeo, dare existentiam radicaliter in eo consistere, quòd ex vi illius intentionis Deus sit determinatus ad habendam volitionem, quâ immediatè exequatur media, & post media finem. quid hoc clarius? vides facile id declarari posse.

Argumentum tertium. Quomodo intentio est efficax, si non exequatur obiectum. Solutio, dare existentiam radicalem, seu imperare voluntatem executiuam.

Sed hinc formatur argumentum contra eos ordines à secundo capite de superfluitate: nam prior illa volitio, si efficaciter vult gloriam, est etiam immediatè executiua illius; ergo omnis alia superflua est. Probo antecedens, quia personæ rationalis potentia operatiua immediatè determinatur ad operandum per efficacem intentionem ipsius personæ, si ea potentia expedita sit; ergo Deus determinatur immediatè per eam intentionem efficacem, cùm aliunde eius potentia expeditissima sit.

Argumentum ex superfluitate talium ordinum. Persona rationalis expedita per intentionem efficacem operatur.

71 Confirmatur Primò: licet in creaturis, quæ non habent perspectam mediorum cum fine correspondentiam, possit esse intentio finis, quæ non determinet media, & posteà possit sequi determinatio huius vel illius medij; at in Deo, qui eam scientiam perfectissimam habet, non potest esse intentio, nisi determinatè eligantur media; si autem hæc eligantur, & quidem efficaciter, illa volitio eo ipso erit executiua, & consequenter alia non erit superflua.

Confirmatur Primò. In perfectissime cognoscente non potest esse intentio, nisi determinatè eligat media.

Quòd si dicas, eam electionem esse volitionem indeterminatam seu confusam huius vel illius medij, ideò non prodire ad executionem, donec accedat determinata volitio; insurgunt contra recentiores aliqui cum Herize, quia talis volitio maximam includit imperfectionem: omnis enim confusio procul à Deo remouenda est, sicut ob eamdem caussam remouenda est à Deo omnis præcisio per intellectum, quâ solùm cognoscat hominem v. g. vt sic, animal vt sic; non autem hoc & illud animal in particulari. Replicæ huic valdè fidunt aduersarij, me tamen vide paulò pòst ostendentem, debere eos respondere huic argumento, præcipuè Herize, & absolutè nullam in eo esse vim.

Confirmatur vlteriùs. Confusa volitio dicit imperfectionem.

Secundò confirmant alij: Deus eo actu quo vult existentiam ignis v. g. vult illam esse ab alio: hoc enim habet ex suâ quidditatiuâ essentiâ ignis; ergo eodem actu etiam voluit actionẽ: atqui actio illa debet esse determinata necessariò: ergo & Deus actionem determinatam vult,

Confirmatio aliorum. Non potest amari efficaciter existentia, nisi cum actione determinatâ.

72 vult, ne admittamus actus confusos in Deo, ergo superflua est & pucrilis in Deo alia voluntas executiua. Tertiò, ipsum ex D. Thomâ confirmant, nam 1.2. quæst.8. art.3. ad 2. & alibi asserit, finem in ratione entis posse amari diuerso actu quàm medium, non verò in ratione finis; quod ipsum è contrario de medio dicet; ergo simplici complacentiâ, quæ terminatur ad rem secundùm se, amari potest finis sine mediis; at desiderio siue absoluto, siue conditionato, quod semper est intentio finis, non poterit amari, iuxta D. Thomam, nisi ametur medium determinatè; ergo vno actu omnia amantur, & hinc putant, repugnare in Deo ordinem intentionis & executionis.

Alia ex D. Thomâ.

Finis, vt finis non potest amari diuerso actu quàm medium.

Verùm, vt à D. Thomâ incipiamus, mirari satis non possum tam violentam & longè quæsitam explicationem ei adhiberi: in primis enim D. Thomas ibi tradit doctrinam vniuersalem, tam pro nobis, quàm pro Deo, imò ferè pro solis nobis: in nobis autem hi auctores benè distinguunt duos illos ordines intentionis & executionis; quid ergo afferret D. Thomas ad negandum, actu efficaci amari non posse finem, nisi ametur medium determinatum, & quidem ita, vt non sit necessaria alia volitio executiua? Secundò, hi auctores seipsos planè destruunt: dicunt enim, omne desiderium, etiam conditionatum, esse volitionem mediorum, & quidem determinatam (quam putant esse mentem D. Thomæ) ergo cùm ex eorum doctrinâ & verâ, volitio generalis de salute omnium hominum sit verum & conditionatum desiderium de salute nostrâ, quia Deus dicit, *Si per homines non steterit, dabo illis gloriam*, &c. erit ille actus volitio determinata & executiua: hoc autem apertè est contra eosdem: nam per illam volitionem generalem, & omnibus hominibus communem, nulla in particulari media Deus decreuit: non enim per eam reprobos à prædestinatis segregauit; iam ergo quomodo hæc cum D. Thomâ cohærent?

Mens diui Thomæ explanatur.

Nil hic contra auctorem.

Aduersantur sibi aduersarij.

73

Tertiò, mens D. Thomæ ea est, si consideretur v. g. salus secundùm se, etiam secundùm suam existentiam amari posse sine mediis, quia vt sic consideratur vt absoluta à mediis: rem enim vt existentem possum ego amare non amando media ad illam; at si consideretur sub eâ reduplicatione finis, quia in ratione talis constituitur per hoc quòd sint media ad ipsam, non posse amari sub hac ratione, nisi amentur media. Hinc autem quid de ordine intentionis & executionis? quid de diuersitate inter simplicem complacentiam & desiderium? Confirmo hoc euidenter: D. Thomas enim ibi eodem modo è contrario loquitur de amore medij (vt & ipsi eum citantes fatentur:) atqui medium etiam voluntate efficaci potest amari in esse entis, seu materialiter, sine eo quòd ametur finis: non enim Deus amans rem aliquam, necessariò eam amat propter omnes fines ad quos ordinatur; ergo ex mente D. Thomæ etiam voluntate efficaci poterit finis in genere entis amari, licet non amentur media; & medium, licet non ametur finis, cùm ibidem de eodem vtroque modo loquatur.

D. Thomas magis explicatur.

Nil hic de ordinibus istis. Confirmatur.

74 Ad argumentum respondeo, eo probari, personam rationalem habentem potentiam expeditam posse, si velit, immediatè se determinare per volitionem efficacem; at non persuaderi è contrario, eam non posse pro suâ libertate se determinare mediatè, id est, habendo vnum actum, è quo non sequatur immediatè res ipsa, sed alius actus rei illius executiuus: sicut, licet Deus omnino sit expeditus & completus, vt possit solus producere calorem vel equum, non tamen solus vult producere, sed simul cum igne & alio equo. Ad primam confirmationem nego id solùm fieri posse in creaturis. Fateor discrimen magnum esse, quòd creaturæ, etsi velint, non possunt aliter fortè procedere; at Deus non ex necessitate aut ignorantiâ, sed ex suâ libertate non se statim determinat circa media; sed priùs finem, posteriùs verò naturâ determinat media. Certè hoc in voluntate illâ generali apparet: ea enim, licet non sit efficax circa gloriam, est tamen (vt hi fatentur) efficax circa media, & cogit Deum ad danda media; non tamen cogit immediatè, sed per alias voluntates inde secutas, quarum vna vult hæc media pro hoc homine efficacia, altera vult inefficacia pro illo; omnes autem hæ voluntates includebantur in illâ generali; ergo potest esse vna volitio gloriæ, quæ cogat Deum ad alteram volitionem auxiliorum efficacium aut inefficacium. Quòd autem illa generalis volitio sic cogens Deum non dicatur efficax: ratio est, quia non cogit Deum ad danda determinatè auxilia efficacia: quod ad punctum præsens de ordine intentionis omnino est per accidens; ex eo enim quòd determinatè cogeret ad auxilia efficacia, nulla specialis refunderetur in eam repugnantia, eo autem ipso esset efficax, vt suprà dixi, ergo poterit talis esse, quæ intra seriem auxiliorum, seu mediorum efficacium relinquat liberum hoc, vel illud eligere; cogat tamen ad vnum, quæ quoad punctum determinandi mediatè, vel immediatè nihil habebit ampliùs, quàm illa omnino generalis; imò quia hæc vltima magis est determinata (nam determinat Deum ad sola media efficacia) minus habebit de confusione quam sæpè hi auctores malè inculcant, eritque efficax, ergo. 75

Argumento respondet auctor.

Satisfit primæ confirmationi.

Deus ex suâ libertate priùs finem, posteriùs naturâ determinat media.

Exemplum in voluntate generali circa gloriam.

Cur generalis Dei volitio non sit efficax.

Dixi autem suprà, me euidenter ostensurum, ipsos etiā nolentes in hanc indeterminationem incidere debere, quod iam præsto: nam Herize expressè docet (vt suprà insinuaui) B. Virginem fuisse electam efficaciter ad gloriam ante merita, ne tamen libertas ad merendum ei auferatur, mansisse liberam ad hæc vel illa merita, vnde sic argumentor: Illa electio est efficax, & tantùm in ordine intentionis, indigétque aliâ volitione executiuâ; item manet Deus ex vi eius indeterminatus ad hæc potiùs auxilia efficacia quàm illa; determinatus tamen ad danda aliqua, alioquin non sortiretur effectum ea voluntas. Ecce, in hac sententiâ omnia argumenta, quæ contra ordinem efficacem intentionis & executionis ex confusione & indeterminatione ipse fecerat, manifestam pariuntur instantiam, & ostenditur, non dedecere Deum voluntatem eam indeterminatam.

Ostenditur, aduersarios incidere in hanc determinationem.

Pro quo aduerte, aliud esse Deum habere actus vagos & confusos, hoc est, quibus aliquam rationem communem amet, non cognoscendo benè eius inferiora: quod his concedo, Deo repugnare. aliud longè, Deum, licet distinctè & clarè, non tamen determinatè amare hoc obiectum vel illud, vt in præceptis omnibus diuinis constat: neque saluâ fide negari possunt actus tales. lex præcipit v. g. offerri par turturum, aut duos pullos columbarum; ergo habuit Deus voluntatem, quâ sibi offerri voluit hoc 76

Animaduersio. aliud est habere Deum actus confusos, quos negat auctor, aliud indeterminatè obiectum amare.

vel illud par; neutrum tamen determinatè petiit; quomodo ergo hi auctores toties vocant confusam, puerilem & indignam Deo volitionem, quâ diceret, Volo existere gloriam per hæc merita, vel per illa; potest ergo in Deo esse talis volitio; hæc autem sine dubio indiget vnâ aliâ volitione, quâ Deus determinatè medium hoc eligat præ alio, ergo.

Satisfit Secundæ confirmationi.

Secundæ denique confirmationi facilè respondent, etiamsi Deus eo actu, quo vult existentiam ordine intentionis, velit eam esse ab alio, & consequenter velit actionem, non propterea exequi ignem: nam vult tunc indeterminatè hanc vel illam actionem & caussam, vt,

exemplo probatur.

quando, posito præcepto de audiendo Sacro die festo, Deus optat vt ei præcepto satisfaciam, eo ipso optat me audire Sacrum; non tamen propterea mihi determinatè optat auditionem

77 à Ioanne potiùs quàm à Petro. Quòd si Deus effecturus esset eam auditionem, non posset ex vi solius præcepti aut desiderij quòd ego illi satisfacerem, illam efficere, nisi alia accederet volitio, quâ determinatè, & non per distinctionem vnum in particulari mihi mandaret, aut optaret Sacrum. Idem ipsum in generali voluntate de salute omnium hominum satis ostendi suprà. Videant ergo, quæso, hi quo pacto Deus non confundatur in similibus inefficacibus volitionibus, aut quomodo non puerascat in eâ, quam vocant ipsi puerilem volitionem: arbitror enim Deum tam non permissurum se habere confusiones & puerilitates in volitione inefficaci quàm in efficaci.

SVBSECTIO II.

Noua quædam obiectiones.

Explicatio alia ordinis intentionis & executionis.

SATIS abundè de his ordinibus dictum fuerat, nisi recentiores aliqui importunè valdè contra eos agerent, putarentque à se euidenter esse reiectos; oportet ergo adhuc paululùm immorari. Aduerto ergo hos auctores iudicare in eo distingui prædictos ordines, quòd ordo intentionis feratur ad rem secundùm se abstractam à circumstantiis & caussis, à quibus in suo esse pendet, executionis verò sit ad rem in particulari.

Oppugnatio Prima. Illa intentio esset vaga.

Contra quem modum iterùm repetunt tritum suum argumentum, quòd illa intentio esset vaga, confusa ac indigna Deo. Sed iam ostendi, è contrario confundi hos auctores,

78 cùm eam voluntatem Dei de substantiâ aliquâ, non determinando an per hæc an per illa media sit producenda, vocant confusam. Quod

Hoc suprà reiectum.

rursus ostendo, retorquendo malum ipsorum argumentum contra ipsos: dicunt enim, ignis

Instantia ad hominem:

v.g. non potest in re existere, nisi cum determinatâ vnâ actione, siue hac, siue illâ; ergo non potest Deus dicere, *Volo vt existat ignis*, nisi velit hanc actionem determinatè; illa ergo volitio de igne debet determinare actionem. Ecce ar-

alia instantia.

gumentum iam à nobis suprà sæpè reiectum, nunc verò sic retortum: Potest Deus efficaciter

Potest Deus efficaciter velle existentiam Christi, non determinando circumstantias.

velle vt existat Christus v. g. non volendo tunc circumstantias, quæ sunt posteriores, v. g. locum, durationem, passibilitatem, &c. Christo posteriores; hoc illi admittunt, & nullus negat: atqui tam repugnat, vt Christus existat sine determinatis circumstantiis subsecutis, quàm sine antecedentibus: tam enim non potest præscindere realiter à sancto & non sancto, quàm ab hac vel illâ caussâ: ergo si valet illud argumentum, *Ideò determinatè debet Deus hanc caussam velle, non autem hanc vel illam, quia non potest res existere, nisi à caussâ determinatâ*: ita valebit, *Ergo non poterit dicere, Volo existere Christum, nisi determinet omnino eo actu an sit futurus sanctus, an non, qui etiam non potest existere nisi in vno ex illis determinatè.* Neque iuuantur per hoc, quòd caussa sit prior Christo, sanctitas verò posterior: facilè enim apparet ad punctum præsens de confusione & vagatione decreti, id omnino esse per accidens. tam enim necessariò infertur in

Æquè Christus existens requirit circumstantias determinatas, sicut caussam determinatam. Effugium: præcluditur.

79 vno casu virtualiter: *Volo Christum cum sanctitate, aut sine illâ, de quâ posteà decernam*: quàm in altero: *Volo vt ignis existat, siue per hanc, siue per illam caussam, quod posteà decernam.* Differentia autem sola est, quòd in hoc secundo casu non existet ignis, quousque accedat voluntas determinans, quæ sit futura caussa; vnde in tali casu, vt diximus, debet necessariò habere Deus aliam volitionem executiuam caussæ naturâ priorem; at, antequam decernat Deus de sanctitate Christi, potest hic existere, quia à sanctitate non pendet à priori, sicut pendet ignis à suâ caussâ. quæ differentia, quoad confusionem, de quâ nunc agimus, est omnino per accidens. Hinc constat, etiamsi volitio Dei sit tantùm in communi, *Volo vt existat ignis, quo autem modo posteà decernam*, nullam inde in Deo sequi indecentiam.

Etsi caussa sit prior, circumstantia posterior; erit tamen vtrobique, vel non erit confusum decretum.

Oppugnatio Secunda. Voluntas illa esset puerilis.

Rursus hîc obiiciunt, illa esset puerilis voluntas, quia pueri dicunt, *Volo hoc, si non voluero illud*: &, *Volo illud, si non voluero hoc.* Fortasse Suarez & ceteri, qui istos ordines intentionis sequuntur, numquam fuere pueri, cùm tales proprietates puerorum numquam habuerint, aut non notauerint, etiamsi nugas alias & ludos sciuerint.

Resolutio.

Antè tamen quàm vlteriùs pergam, aduerto, ostensum esse proximè, idem ab his auctoribus dici debere: nam quando Deus decernit Christum, non tamen decernit circumstantias naturâ posteriores; consequenter etiam dicet, *Volo Christum cum sanctitate habituali, si non voluero sine illâ*; vel, *Volo sine illâ, si non voluero cum illâ.* Vbi est ergo consuetudo puerorum? Dicent fortè, Deum non habere eam voluntatem hoc modo conditionatam: sed, *Volo Christum an cum sanctitate, an sine illâ, decernam posteà.* Benè; sed cur non vident me idem dicere de illâ volitione circa ignem, *Volo ignem: per quod autem medium, posteà decernam?*

Ex mente aduersariorum explicatur ea voluntas.

80

Euasio quæritur, non reperitur.

Dices, In hac volitione ideò id repugnat; quia est effectiua, & effectus non potest effici, nisi datâ caussâ determinatâ. Contrà primò, quia etiam volitio de Christo est effectiua ipsius; Christus autem tam non potest existere in rerum naturâ; nisi determinatè cum sanctitate vel carentiâ illius, quàm non potest sine hac vel illâ caussâ determinatè. Quòd verò sanctitas sit posterior, aut prior Christo, per accidens omnino se habet ad difficultatem præsentem, in quâ solùm quæritur, vtrùm ille modus volendi puerorum imitetur loquelam; arbitror autem pueros, si similes habent volitiones, non cogitare de prioritate, aut posterioritate naturæ in obiectis, quibus, iuxta arguentem, similes apponunt conditiones, *Volo hoc, si non illud*; & *illud, si non hoc.*

Contrà Secundò, quia ea intentio efficax non est immediatè effectiua (vt sæpè dixi) sed quæ Deum cogit, vt habeat aliam, quæ determinet illam caussam, seu vt non omittat voluntates omnes de caussis ignis: contra eam autem volitionem sic explicatam nihil vllius momenti ab illis 81

Posset ea præfinitio etiam determinata respectu mediorum admitti:

illis asseritur. Adde, me suprà addidisse, posse etiam eam præfinitionem poni determinatam mediorum in particulari: cur autem ea non exequatur per se, sed debeat habere aliam executiuam etiam in eo casu, dixi id oriri, eò quòd noluit Deus immediatè applicare suam omnipotẽtiam, sed per aliam secundam volitionem. quod prouenit ex libertate Dei sic volentis: sicut, cùm quis ex amore Dei imperat actum eleëmosynæ, non se determinat ad dandam eleëmosynam immediatè, etiamsi posset, sed interueniente alio actu voluntatis ad eleëmosynam pertinente, à quo immediatè ea largitio imperatur, licet posset homo sine omni actu reflexo immediatè velle eleëmosynam, quo non potest esse clarius exemplum.

non tamen eorum executiua.

Exemplum.

Rursus hinc constat, nullius roboris esse argumenta omnia quibus hi vtuntur, desumpta ex eo quòd non videatur necessaria voluntas alia executiua: vnde inferunt, repugnare eos ordines: dicitur enim illis, hos ordines necessarios non esse, vt sæpè ostendi; negatur verò, inde inferri illos repugnare: multa enim possunt fieri, quæ non sunt necessaria. Quòd si velint, solum eum actum intentionis, quem in Deo possibilem dicimus, sufficere ad producendam immediatè rem, iam est eis satisfactum abundè, & contrarium ostensum.

Argumenta contra necessitatem volitionis executiuæ, infringuntur,

Arguunt tandem ratione à priori, ponamus omnes voluntates, quæ solùm pertinent ad ordinem intentionis, in quo primo loco amatur finis, secundo medium illi vicinum, & sic vsque ad vltimum seu primum medium; hæ solæ voluntates ponent illa omnia media & finem, sine aliâ executiuâ: nam illa voluntas, quæ fuit vltima, & terminatur ad medium vnde incipiendum est, ponet illud mediũ: & tunc penultima ponet secundum medium, & sic de ceteris; ergo non est necessaria alia volitio executiua. Hoc argumentum fortè habet vim contra aliquos malè explicantes ordines intentionis & executionis: si enim illa volitio sit immediata, & omnino determinata de ipsis mediis, sine dubio ea ponet à parte rei sine aliâ volitione executiuâ; at si sit reflexa, vt à nobis declaratum est, & indeterminata, certè non ea ponet; si enim dicat Deus hoc modo. *Volo dare gloriam siue per merita, siue sine illis*; posteà dicat, *Volo merita, siue hæc, siue illa*; tertiò, *Volo hoc, siue per hæc auxilia, siue per illa*; tandem dicat, *Volo hæc auxilia.* Ecce totus ordo intentionis, in quo vltima ea voluntas, in quo dicit, *Volo hæc auxilia*, exequetur quidem immediatè; at merita non exequetur prior illa voluntas de eis, quia illa dicebat, *Vel per hæc auxilia, vel per illa*; oportet autem vt succedat alia, quæ dicat, *Per hæc in particulari.* & sic de aliis mediis: nam voluntas, quâ Deus debet determinare suam omnipotentiam ad concurrendum, debet esse particularis & determinata.

Argumentum à ratione à priori. Solæ voluntates in ordine intentionis sunt executiuæ.

82

Vim habet contra malos eorum ordinum interpretes,

non contra auctorem.

Quòd si Deus volitione vnicâ omnia decreuit determinatè, necessaria est adhuc voluntas executiua: quia Deus ita ea media voluit determinatè, vt non ea voluerit exequi, nisi succedente in ipso aliâ volitione executiuâ & immediatâ, vt abundè ostensum est exemplo hominis, qui licet immediatè posset se determinare ad dandam eleëmosynam, vel orandum; potest tamen liberè ex amore Dei super omnia imperare actum eleëmosynæ, qui actus posteà exequitur immediatè eleëmosynam; ille autem prior, quantumcumque fuerit efficax & determinatus de eleëmosynâ, non est immediatè executiuus illius, sed debet inferre ipsum formalem actum eleëmosynæ, qui eam immediatè exequitur. Quod idem est in omnibus actibus imperantibus alios actus, à quibus vltimò determinantur potentiæ exteriores executiuæ. rationem etiam à priori ex libertate agentis sic se pro libitu determinantis suprà tetigi. Vnde manifestè concludo, nihil de puerilitate in eâ voluntate reperiri: non enim illa dicit, *Volo hanc actionem, si non voluero illam*; sed, *Volo ignem existere, an autem per hanc caussam, non decerno, sed paulò pòst.* Quæ voluntas est distinctissima, & ab omni puerilitate aliena, maximéque Deo digna, tum vt libertas humana saluetur, tum quia sæpè dantur multæ caussæ, ob quas pro priori naturæ decernatur substantia rei, & expectetur ad secundum signum, vt tunc determinetur caussa in particulari.

Positâ volitione omnia decernente determinatè, adhuc requiritur in Deo voluntas executiua.

83

Exemplo id comprobatur.

Non est ergo talis voluntas puerilis, vt aiunt aduersarij.

Adde, pro solutione vltimâ eius obiectionis, etiamsi vnico actu ea amentur, & non sit ordo distinctus, intentionis, & executionis, non proptereà tolli libertatem nostrorum actuum per præfinitionem efficacem eorum: nam quòd Deus ad dandas homini inspirationes supernaturales, & alia, quibus indiget ad benè operandum, immediatè determinetur per eam præfinitionem; non proptereà homo non operabitur liberè; quandoquidem potest simul habere Deus voluntatem illam generalem indifferentem concurrendi cum homine ad vtrumque: hæc enim (vt ostendi suprà) non repugnat cum efficaci volitione consensus & medij efficacis ad illum, quando aliunde per scientiam mediam videtur sub eis auxiliis futurus infallibiliter effectus ille; positâ autem volitione efficaci, datur quidquid est necessarium, vt homo sit liber ad operandum; ergo per hoc quòd ordo intentionis & executionis non distinguatur, non ostenditur, præfinitionem repugnare. Quod ipsum omnino tenentur fateri aduersarij, qui, vt suprà dixi, cùm non distinguant ordinem intentionis & executionis, ponunt vnico actu à Deo gloriam electis efficaciter simul cum mediis amatam: de eâ autem voluntate est eadem difficultas, vt suprà dixi, nec possunt respondere, nisi prout immediatè antè ego respondi, scilicet non tolli libertatem, quia adhuc manet voluntas indifferens generalis, nec vllum ponitur principium habens necessariam connexionem cum effectu, vt satis iam est à nobis ostensum.

Solutio vltima obiectionis. Roboratur. Relicto hoc ordine, adhuc præfinitio non tollet libertatem.

84

Non repugnat cum efficaci volitione consensus & medij efficacis, voluntas generalis ad opposita.

Replicabis, à me ideò ostensum, præfinitiones non tollere libertatem, quia sunt caussa mediata: atqui, si tollatur ordo intentionis & executionis, illa volitio erit caussa immediata: ergo tollet libertatem. Respondeo, etiam in eo casu prædictam voluntatem non futuram caussam immediatam operis, sed existentiæ auxiliorum & gratiarum in nobis; ergo semper erit caussa mediata operis liberi. Dixi autem sæpè, non præiudicare libertati, quòd Deus sit necessitatus ad danda nobis auxilia, si hæc sunt indifferentia, vt essent in prædicto casu iuxta hucusque dicta.

85

Replica vltima. Sublato hoc ordine, præfinitio non erit caussa mediata, sed immediata. Solutio, esse immediatam respectu auxiliorum, respectu operationis mediatam.

SVBSECTIO III.

Abusus quidam ordinis intentionis & executionis: vbi, an res in ordine intentionis possit esse caussa sui ipsius in executione.

PRo complemento eorum quæ de his ordinibus diximus, & ad fundamenta iacienda pro multis aliis materiis, oportet rem hanc examinare. Video enim aliquos nimiùm his ordinibus abutentes occasionem dare aliis, vt eos reiiciant; tollendus tamen erit abusus, & doctrina vera retinenda.

Abusus huius ordinis.

P. Suarius passim & in tertiâ parte & hîc opinatur, bonum aliquod opus meritorium à Deo ordine intentionis decretum, & vt sic præuisum futurum, posse esse caussam meritoriam sui ipsius in executione: quo pacto putat, Christum Dominum suam incarnationem potuisse mereri, & quemlibet suam propriam existentiam, primum auxilium, &c. Hanc ego doctrinam probare nullo modo possum, non propterea quòd eos ordines repugnare censeam, contrarium enim ostensum est satis efficaciter; sed ob rationem sequentem, quam sic formo:

Opinio P. Suarez. Opus existens in ordine intentionis, potest esse caussa meritoria sua executionis.

86 *Non probatur.*

Ordo intentionis & executionis non est in obiecto ipso, v. g. in merito Christo, & in existentiâ ipsius, quia hæc vnica est, & indiuisibilis, & vnicâ actione producta, vnicéque existens. Tota ergo varietas est in actibus diuinæ voluntatis, quibus eamdem existentiam meriti immediatè amat per voluntatem executiuam, mediatè autem per ordinem intentionis, iuxta dicta suprà. At actus diuinus constituens ordinem intentionis non est meritum, propter quod Deus mouetur ad dandum præmium: ratio enim meriti in ipsâ existentiâ obiecti in semetipso consistit, non in actu quo Deus eam vult: hoc enim magis esset, Deum apud se mereri, quàm Christum apud Deum; ergo cùm hæc existentia vnica sit, non potest esse caussa meritoria sui ipsius. Confirmatur Primò: dum meritum videtur vt caussa, debet præuideri in se ipso existens, eo autem ipso quòd præuideatur existens in se ipso, iam non potest mereri suam ipsius existentiam. Confirmatur Secundò: dum videtur res futura ordine intentionis, non videtur adhuc futura seu existens in se, sed in caussâ infallibili, quatenus scilicet intētio efficax necessitat Deum ad habendam voluntatem efficacis auxilij, ex quo suppositâ scientiâ mediâ infallibiliter sequetur operatio. Tum sic, existentia meriti in suâ caussâ, etiam infallibili, non est formaliter meritoria: nam meritum desumitur formaliter ab ipso bono opere, prout extra caussas existente; ergo meritum solùm præuisum existens ordine intentionis, nullo prorsus modo potest Deum mouere formaliter ad præmium, vsque dum videatur iam executioni mandatum, id est, in se existens extra caussas, & non purè in illis.

Contrarium eius doctrinæ declaratur. Existentia in vtroque ordine, eadem est: sola distinctio est in actibus diuinis, qui non possunt esse meritum.

Ratio meriti in existentiâ obiecti in semetipso consistit, non autem in actu quo eam Deus vult.

87 *Existentia meriti in suâ caussâ non est formaliter meritoria.*

Quam doctrinam confirmo aut declaro duobus clarissimis exemplis in nostrâ & Thomistarum sententiâ. Primum sit ex prædeterminationibus: etenim licet in prædeterminationibus contineatur bonum opus infallibiliter, & in illâ videatur extiturum, quatenus in illâ continetur determinatè, non minùs quàm in voluntate intendente Dei; nullus tamen somniauit, illam continentiam meriti in prædeterminatione esse formaliter meritum, quo Deus possit moueri ad præmium, ita vt operatio præuisa existens in prædeterminatione sit caussa sui ipsius vt formaliter extra prædeterminationem existentis; sed oportet expectare, donec ipsum meritum formaliter iam extra prædeterminationem sit, existátque in se formaliter, & vt sic poterit Deum mouere.

Exemplum primum.

Continentia meriti in prædeterminatione, non est formaliter meritum.

Alterum exemplum sit in nostrâ sententiâ: 88
nam in scientiâ mediâ de consensu futuro sub tali auxilio, & in voluntate dandi illud auxilium cōtinetur infallibiliter futuritio absoluta effectus, & ex illo complexu, seu in illo non minus videtur futurus absolutè, quàm videatur in ordine intentionis; & tamen non ideò effectus, prout præuisus in isto complexo, potest esse caussa meritoria sui ipsius, vt actu existentis. Cuius ratio manifesta est, quia meritum non desumitur ex continentiâ operationis in caussâ, sed ex ipsâ operatione formaliter existente in seipsâ, sicut continentia hominis in Deo non est formaliter homo: & consequenter si ex ratione hominis, vt talis, desumeretur meritum, non posset homo mereri per continentiam in Deo, sed per propriam in semetipso existentiam.

Exemplum secundum, à complexo ex scientiâ mediâ de consensu futuro & voluntate dandi auxilium.

Ratio doctrinæ huius.

Ex his manifestè CONCLVDITVR, nihil posse esse caussam meritoriam, nisi præuideatur in se ipso extra caussas formaliter existens, quod non habet per ordinem intentionis; ideóque omne meritum esse post ordinem voluntatis executiuæ, ac tandem ideò hanc non posse cadere sub meritum eius operis.

Concluditur, nil posse esse caussam meritoriam, nisi præuisum in se ipso extra caussas existens.

Ex quâ doctrinâ fit, nihil posse, nec quidem diuinitus, esse caussam meritoriam sui ipsius, si per vnicam actionem tantùm existat, ordinésque intentionis & executionis esse quoad hoc omnino inutiles, quia non dant obiecto duos status capaces meriti, vt ostensum est; sed amant eumdem statum mediatè & immediatè.

Nil potest etiam diuinitus esse caussa sui meritoria, existens per vnicam tantùm actionem;

89 *secùs per secundam actionem.*

Dixi, *si per vnicam actionem res existat*, quia iam non ago, an quis existens priùs naturâ per vnam actionem totalem, possit esse caussa meritoria sui ipsius quoad secundam actionem etiam in eodem instanti reali: alibi enim dixi, hoc omnino esse possibile, etiam in caussalitate physicâ. Tertiò concluditur, magis descendendo ad casus particulares, de quibus alibi solet fusè agi, nec Christum Dominum præuisum ordine intentionis potuisse mereri sui aut alterius executionem, aut intentionem, aut antiquis patribus gratiam, quibus illi iidem patres posteà executionem ipsius Christi Domini promererentur; vno verbo, penitus in eo statu incapacem meriti fuisse: nec purum hominem ordine intentionis prædestinatum posse esse caussam suæ prædestinationis in executione, aut alterius alicuius effectus. Quartò, nec B. Virginem ordine intentionis præuisam ante executionem Christi Domini potuisse mereri dignitatem maternam, seu, vt esset caussa ipsiusmet Christi. Denique nec sanctos antiquos patres præuisos ordine intentionis potuisse mereri incarnationis substantiam. Quarum omnium illationum illa est vniuersalis & manifesta ratio, in præcedentibus satis confirmata, scilicet ordinem intentionis, quia non est ordo existentiæ rei in se, sed continentiæ in suâ caussâ infallibili, non dare meritis statum sufficientem, vt Deus alliciatur ad præmiandum. Aliæ autem rationes, quibus iidem ordines reiiciuntur à Vasquez

Non potuit Christus præuisus ordine intentionis mereri sui aut alterius executionem aut intentionem.

Par esse de hominibus aliis dicendum.

Vasquez & multis recentioribus, planè sunt insufficientes, nec in horum ordinum distinctione vlla est difficultas; oportet tamen non illis abuti.

SECTIO VIII.

Concluditur possibilitas electionis efficacis, & præfinitiones, sine præiudicio libertatis & meriti.

90 *Vera sententia de electione:* Ex his, quæ in solutione argumentorum fusè diximus, colligitur manifestè, nullam afferri repugnantiam in electione efficaci ad gloriam dependente essentialiter à futuritione conditionatâ & liberâ meritorum, per quæ ea gloria videbatur infallibiliter obtinenda. Quod eodem modo de præfinitione ipsius operis liberi intelligendum est, vt scilicet potuerit Deus efficaciter velle meum actum, quem videat futurum, si daretur mihi hoc auxilium: ostendi enim hucusque, eam electionem, seu præfinitionem, nullo modo auferre libertatem in homine, vt damnetur; & consequenter, etiamsi fuisset prædefinitio operis liberi, non abstulisset libertatem, vt homo non correspondeteret.

Probationem vide sectione quintâ. Non repugnat ergo in Deo voluntas aliqua absolutum statum antecedens, necessarióque connexa cum operatione. Vide & sect. 6. vbi rejeci dicentes electionem hanc esse inefficacem. Præter solutionem autẽ implicationum, quæ afferri solent, confirmauimus euidentibus & positiuis argumentis nostram sententiam sect. 5. per totam, vbi probauimus, negari non posse, in Deo esse possibilem voluntatem aliquam antecedentem absolutum statum, quæque necessariam habeat connexionem cum operatione: quam volitionem ibi ostendi eo ipso esse efficacem: nomine enim efficacis volitionis illam intelligimus, è quâ, si semel sit in Deo, necessariò infertur obiectum illud futurum, quod vult. Sect. verò sextâ respondi abundè iis, qui quæstionem ad voces reducentes, nostram hanc electionem dixerunt inefficacem esse, eò quòd penderet à scientiâ mediâ, & non vellet suum obiectum, nisi dependenter ab eo medio, quod vt efficax fuerat præuisum à Deo.

91 *Consentiunt auctori quidam negantes præfinitiones antecedentes.* Antè verò quàm vlteriùs pergam, aduerto, in hanc sententiam nostram consentire illos, qui etiamsi antecedentes præfinitiones videntur negare, ponunt tamen vnam voluntatem ratione nostrâ indiuisibilem in Deo, quâ gloriam & merita, gratiam auxiliáque efficaciter vult & exequitur, quæ volitio ab ipsis dicitur & meritò efficax, & simul est antecedens; ergo habet totam difficultatem eius quam nos ponimus, nisi quòd non vtitur ordinibus intentionis & executionis, quibus nos adhuc clariorem reddidimus quæstionem hanc, licet quoad punctum libertatis (vt dixi fine section. sextæ) etiam sine eâ distinctione ordinum sustineri queat hæc volitio; absolutè autem reiicienda est hæc indiuisibilis volitio, quia (vt decursu materiæ dicemus) debemus ponere multas executiuas volitiones Dei ratione distinctas, & vnam posteriorem alterâ, vt explicetur caussalitas moralis nostrorum operum in gloriam & pœnam, & orationum vnius Sancti in auxilia alterius, &c.

Possibilitas electionis probatur Primò. Quo posito, nostræ electionis possibilitas positiuè sic probatur Primò, ratione à priori, quia Deum se determinare vno actu reflexo ad danda mihi auxilia efficacia, & non alia, certo certiùs non lædit meam libertatem; quia, si dare ea auxilia non lædit, nec lædet velle illa dare: iam enim dixi suprà, etiamsi Deus esset necessitatus ad operandum, ideóque hodie daret auxilium indifferens sine libertate, nec in minimo nociturum libertati nostræ; ergo nec nocebit, eò quòd per actum reflexum se ad id necessitet, talis autem actus est efficax: eo enim ipso quòd existat, non potest non inferre operationem, quia non potest non inferre auxilium efficax; hoc autem posito, necessariò erit operatio; ergo non repugnat in Deo talis volitio efficax. 92

Roboratur Secundò. Secundò probatur, quia, si ego scirem certò & infallibiliter ex reuelatione diuinâ, Petrum v. g. daturum mihi librum, si ab illo peram, quantumcumque liberè posset non dare, ego possum efficaciter velle hunc librum, & ad hoc velle petere; poterit ergo & Deus eodem prorsus modo.

Replica. Dices, Discrimen est manifestum, quia voluntas mea efficax potest frustrari, non verò diuina. *Resoluitur.* Sed contrà, quia voluntas mea innitens scientiæ diuinæ hîc & nunc non potest frustrari, nisi quatenus ego possum non petere librum, quæ mutatio tenet se ex parte solius meæ voluntatis: si enim ego non mutor (prout Deus non potest mutari) tam infallibiliter mea voluntas obtinebit librum quàm diuina; ergo discrimen hoc nullum est.

Confirmatur conclusio alio exemplo. Confirmatur conclusio alio exemplo: quia si ego sum certus per reuelationem, paratum mihi concursum, si ego velim operari, possum efficaciter velle operari, etiam antequam paretur mihi in actu secundo illud auxilium, nec ea voluntas ex parte auxilij parandi periclitatur vt reddatur irrita; ergo multò minùs in Deo, vbi certitudo maior est.

Stabilitur Secundò. Confirmatur Secundò: Deus potest promittere alicui Petri absolutam conuersionem, etiam antequam absolutè videatur, dummodo sciat illum conuertendum si vocetur, & velit vocare; tunc autem ea promissio non minorem habet connexionem quàm præfinitio, ergo si vna non repugnat, neque altera. 93

SECTIO IX.

Vindicatur nostra sententia à graui quorumdam censurâ.

Etsi in hoc puncto de electione efficaci nihil amplius videatur desiderari posse; quia tamẽ in grauibus & piis auctoribus inuenio sententiam nostram cum magnâ exaggeratione graui censurâ notatam, quasi scandalum parere possit populo, & licentiam vitæ; ideò necessarium omnino duxi, breuissimè horum argumenta examinare, & ostendere ea omnia militare contra omnes omnino Catholicos, ideóque non debere, & verò nec posse, à Catholico, si res diligenter consideretur, iudicari vllius efficacitatis.

Obseruanda circa nostram sententiam. Primum. Aduerto autem Primò, auctores hos nullam vim facere in eo quòd per eiusmodi præfinitiones præiudicetur nostræ libertati, sed potius supponere eam integram permanere. Ideò de hoc puncto nihil videtur amplius dicendum, & licet contrarium iudicarent, non possent tamen magis vrgere argumentum quàm à Patre Vasquez & aliis vrgeatur, ergo de hoc puncto satis.

Secundum. Secundò aduerto, hos indistinctè videri locutos;

curiosi: iam enim insinuant agere se contra efficacem prædefinitionem indepēdenter à scientiâ mediâ, in quo sensu facilè ego admitterem, durum esse, eam electionem admittere, vt & præcedenti disp. fusè ostendi. Insinuant verò è contrario, sæpè se agere etiam contra præfinitiones supponentes scientiam mediam, &, quod longè grauius est, impugnare videntur omnem liberalem, & specialem Dei vocationem, vt paulò pòst patebit ex eorum argumentis. Pro quo

Tertium. Tertiò aduerto, eos (& quidem in hoc punċto valdè benè) docere, idem esse, saltem virtualiter, Deum eligere aliquem ad gratias infallibiles, per quas præuidet eum hominem saluandum, & eligere eum ad gloriam. Inde concludunt, eum qui vnum docet, debere docere & alterum, si cohærentia velit loqui, alioquin nihil nisi inanem logomachiam ventilat. In quo punċto benè dicūt, Patrem Vasquez defecisse, vt & nos suprà fusiùs ostendimus. Ex hac ergo obseruatione patet, quod anteà notaui, hos non velle asserere, Deum à se ipso efficacem vni, alteri inefficacem gratiam largiri; sed debere ex parte ipsius hominis dari caussam, vnde proueniat, quòd hic efficaciter, ille inefficaciter vocetur. id quod sapit Semipelagianismum, & admissâ scientiâ mediâ, vt eam hi admittunt, non poterit vllâ prorsus ratione defendi.

94 *Respondet ad argumenta in contrarium. Prima obieċtio.* His præmissis ad argumenta veniamus. Primum sit, quia non videtur congruum, vt in bonis quæ Deus à se præparat, vllum excipiat, sed potiùs vt erga omnes æqualem se ostendat. Quod inde confirmant: nam Deum ex nudo suo beneplacito præparare aliquibus gratias inefficaces, aliis efficaces, est occultè insidiari illorum saluti: ergo Deus non prædestinat posteriores gratias, nisi præuiso bono aut malo vsu priorum.

Reiicitur hæc doċtrina vt sapiens Semipelagianismum: Hoc argumentum sapit, vt dixi, Semipelagianismum, & eo admisso adhuc non soluitur: nam licet dicamus, opera naturalia bona esse caussam, cur Deus det vni auxilium congruum, alteri verò, in quo ea opera non videt, deneget, vt videntur docuisse Semipelagiani; nihilominùs, vt & suprà obseruaui, in ipsismet bonis operibus naturalibus locum habet argumentum: etenim etiam habet Deus scientiam mediam de operibus naturalibus, vidétque, si in tali occasione dedero Petro cogitationes naturales ad bonum, benè operabitur naturaliter; si in aliâ dedero, non operabitur. Idem suo modo de Paulo, de Antonio, &c. Hoc autem posito, quòd Deus det Petro eam naturalem cogitationem, ex quâ præuidebat secuturam bonam operationem naturalem; è contrario verò det Antonio eam cogitationem naturalem, ex quâ præuidebat non secuturam operationem naturalem bonam; necessariò debet in solum Deum refundi, non in inæqualem Petri & Antonij dispositionem. Iam autem ibi vrget argumentum & confirmatio: non enim est congruum, vt in bonis, quæ Deus à se donat, sit inæqualis erga homines: item quòd insidietur occultè eorum saluti, dando cogitationem Antonio, quam præuidit inefficacem, & ex quâ tandem præuidit secuturam æternam damnationem: nam ex datione eius cogitationis vidit non secuturum opus bonum naturale, ex non futuritione operis non dandum auxilium supernaturale gratiæ, ex huius negatione non futurum opus supernaturale bonum, & tandem non futuram salutem, sed damnationem. Vide eo ipso quòd admittatur scientia media, quam hi admittunt, non posse vllo modo vitari illud, quod ipsi inferunt vt absurdum, quidquid dicatur de electione ante præuisa merita absoluta, & quidquid de liberali discretione Dei ad hoc potiùs auxilium quàm illud. Idem omnino dico de omnibus reliquis argumentis horum auċtorum, vt ostendam breuissimè eis respondendo.

Quòd verò hæc doċtrina videatur minùs Catholica, patet, quia passim Scriptura testatur, speciale beneficium Dei esse, quòd hic saluetur præ alio; item Deum discernere inter reprobum & prædestinatum, non esse volentis & currentis, sed Dei miserentis; item Iacob eleċtum, Esau odio habitum, antequam quidquam boni aut mali egissent; Deum misereri cuius vult, & indurare quē vult. Omnibus autem his locis minimùm id significatur, Deum dando auxilium, quod præuidit efficax, hunc discernere in bonum; dando verò illi auxilium quod præuidit inefficax, eum indurare, seu permittere perire. Quam doċtrinam passim Augustinus tradit. Quod autem in scholâ Societatis sine vllo libertatis detrimento explicamus per scientiam mediam modo diċto, Thomistæ & alij adhuc rigidiùs per physicam prædeterminationem declarant, quam nos quia libertati contrariam reiicimus. In hoc antem omnes conuenimus, quòd ratione auxilij, siue ex se efficacis, siue ratione scientiæ mediæ, vni Deus singulare præstat beneficium quod alteri negat, & quidem tale, ex quo videt infallibiliter tandem siue mediatè siue immediatè secuturam salutem; negat verò alteri auxilium singulare, & dat aliud, ex quo etiam videt secuturam damnationem. Hinc 95 *& videtur minùs Catholica:*

Infero, apertè falsum esse quod hi docent, scilicet posteriores gratias non prædefiniri à Deo, nisi ex præuiso bono aut malo vsu priorum: cùm enim ex fide manifestè sit certum, eum, qui sæpè optimè incepit, posteà cadere, & reprobos sæpè existere in statu gratiæ, ac sincerissimè respondisse auxiliis gratiæ, posteà tamē permitti cadere; è contrario verò alios, quando Deo maximè opponebantur, vocatos esse, vt in Paulo, Magdalenâ, Matthæo & aliis constat; non potest dici auxilium illud inefficax, quod datum est reprobo, dum in iustitiâ fuit, cum quo vel in mortalia, vel in venialia cecidit, aut se ad lapsum quasi disponere incepit: non, inquam, potest dici, datum ex malo vsu prioris, cùm ante illum malum vsum primum, ad quem debuit præcedere vocatio vel cogitatio, nullus malus vsus præcessit, sed potiùs bonus: & idem dicendum è cōtrario de auxilio dato Paulo, Magdalenæ, &c. vt benè operarētur. Et sanè si illatum hoc verum esset, qui semel incepit respondere benè auxilio, numquam à gratiâ cadere posset: & qui malè incepit, non poset eam acquirere. quam autem id sit falsum, nullus Catholicus ignorat. Ergo de hac doċtrinâ inter Catholicos dubitari nullo modo potest, ideóque cautè valdè approbanda, si non potiùs omnino reiicienda argumenta quæ videntur eam veritatem impugnare, vt eam impugnant omnia horum auċtorum. Quæ præmonitio, quia propter multorum falsam apprehensionem necessaria est, fusiùs à me traditur; *Infert falsum, scilicet posteriores gratias à Deo non prædefiniri, nisi ex præuiso bono, aut malo vsu priorum.*

traditur; extendit autem se ad totam hanc quæstionem.

96 *Respondetur in formâ ad obiectionem.* Absolutè ergo in formâ argumento respondeo, in his quæ à Deo gratis seu omnino liberaliter donantur, nullo modo esse incongruum, si vni plus det quàm alteri: quod enim ego liberaliter dem Petro centum, Antonio verò nihil, aut certè vnum vel duo, nullam omnino dicit incongruitatem. *Amice, non facio tibi iniuriam, tolle quod tuum est, & vade: volo*, &c. Quòd verò Deus ad eiusmodi auxilia efficacia non teneatur, est certius quàm vt in dubium vocetur. Id quod etiam locum habet in cogitationibus seu auxiliis naturalibus: non enim in hoc instanti tenetur excitare in me eas species, ex quarum operatione videt me bonum actum producturum, sed poterat alias, quas præuidit etiam hîc & nunc non futuras efficaces. Neque id est insidiari hominum saluti, sed serio animo vocare, dando omnia necessaria ad operandum, & verò ita, vt in manu ipsius hominis sit reddere eam vocationem congruam.

Replica. Replicabis cum his auctoribus: Quid prodest potentia ad salutem, si eo tempore datur, in quo est ab actu separata? certè longè satius esset eâ carere, quia per hoc excusaretur homo à culpâ. Addúntque hi auctores, se non videre quid ad ista probabiliter dici queat, quod animum tranquillet.

Resoluitur Primò. Respondeo difficultatem esse communem, quia certum est apud hos auctores, Deum de Iudâ, &c. præsciuisse per scientiam mediam, antequam vellet absolutè illum producere, Si creauero Iudam in tali loco, dedero tales cogitationes, &c. damnabitur. & idem dico de omnibus aliis reprobis. Iam ergo rogo, quid illis profuit à Deo fuisse creatos? nónne satius illis fuisset, si nati non fuissent? & tamen negare nemo potest, à Deo creatos. Quid ergo ad hæc dicetur, quod conscientiam tranquillet?

Secundò. Secundò etiam retorquetur argumentum. Nam homini peccanti, vndecumque iam id proueniat, rogo quid prosit potentia ad non peccandum? Nónne satiùs eâ caruisset, vt sic fuisset liber à peccato? Quæ interrogatio locum habet independenter ab omni opinione de electione efficaci, & apud Catholicos & hæreticos omnes, nisi apud eos, qui non admittunt dari peccata. Vides ergo, quàm procul à veritate trahant hæc argumenta. Respondeo, eam potentiam prodesse formaliter per se ipsam; quia bonum & optimum vnicuique est, posse vitare malum; quod si non vitet, imputet sibi. Cur autem Deus sciens multos damnandos eos creauerit, non est huius loci: fecit illis beneficium magnum in creatione, in datione auxiliorum; si verò ipsi eo malè sint vsi, & quidem præter intentionem Dei, non Deo, sed sibi vitio vertant: sicut si medicus infirmo offerret medicinam potentissimam ad sanandum, quâ tamen abuteretur ex suâ nequitiâ infirmus; certè nemo non laudaret medicum, nemo non in solum infirmum mortem inde secutam reiiceret.

97 *Obiectio Secunda.* Argumentantur hi Secundò, Si Deus ex se ante præuisionem meritorum homines elegisset, certè longè plures elegisset. Hoc argumentum suprà positum est, quia eo alij etiam vtuntur; cui tamen num. 41. respondi, ostendens, communem omnibus esse eam difficultatem ratione auxilij congrui. Verùm fortè replicabis cum his auctoribus, Deum nemini negare auxilium congruum, quia eiusmodi exclusio ab auxilio est inutilis & perniciosa creaturæ; ergo malè dicimus, difficultatem esse communem omnibus ratione auxiliorum. Respondeo à me *Refellitur.* suprà ostensum, siue per scientiam mediam, quam hi admittunt, siue per prædeterminationes, à nullo negari posse, Deum dare auxilia multa, quæ scit futura inefficacia. vnde, vt verum fatear, non possum intelligere, quo sensu hi auctores in præsenti argumento loquantur. Quòd verò dicunt, eam negationem esse inutilem creaturæ, iam est solutum præcedenti argumento, vbi ostendi, posse vitare peccatum, esse magnum bonum. Deus ergo non amat auxilium quà inefficax, quia hoc esset amare peccatum; sed illud quod videt inefficax, amat ob alia motiua sibi optimè nota.

Tertiò argumentantur, Si non haberet Deus *Obiectio Tertia.* scientiam mediam, & daret gratias, absque dubio multi ex his qui de facto damnantur, saluarentur; ergo si de facto non saluantur, ideò est quia eas inefficaces elegit Deus; hoc autem est insidiari eorum saluti. Respondeo iterùm ab his auctoribus insinuari, Deum non scire, dum vult dare gratias & auxilia, an sint futuræ efficaces nec ne. quod apertè falsum esse, suppositâ scientiâ mediâ, nemo negabit, vti ostendi suprà. Absolutè respondeo, si Deus daret has easdem *Resoluitur.* gratias, eosdem conuertendos, & non plures; quia scientiâ media non caussat conuersionem, sed ex hac futurâ desumitur ea scientia. Quid autem fieret, si eâ scientiâ Deus careret? fortè nec Deus scit, quia est veritas pendens à conditionali impossibili. Dico tamen eo casu Deum quasi cæco modo processurum, ideóque fortè casu daturum pauciores gratias efficaces quàm iam, fortè plures; ex quo nihil ad præsentem statum, in quo ex suâ voluntate se ad has liberè, & non ad illas determinauit.

Quartò argumentantur, Si Deus vult omnes homines saluos fieri, quomodo tam multis in 98 *Obiectio Quarta.* secundo instanti non præparat nisi gratias inefficaces, maximè in termino vitæ? Respondeo iterùm ab his negari, Deum vltimâ horâ mortis duos vocantem, vnum reprobum, alterum prædestinatum, v. g. duos latrones in cruce, scire quid illi sub eo auxilio facturi sint: quod repugnat cum scientiâ mediâ, quæ maximè ponitur ad id cognoscendum. Absolutè dico, Deum *Refutatur.* erga omnes homines non habuisse nisi inefficacem voluntatem salutis; pro hac autem voluntate sufficiunt auxilia, quibus homo possit pro suâ libertate consequi salutem; nec esse necessarium vllum efficax eligere. Id quod aduersarij debent fateri: quia certum est, de facto Deum omnibus his qui pereunt, non dare efficacia; & tamen id non facit cæco modo, ergo dat sciens. Quòd si respondeas, Dat inæqualia, propter præcedentem vsum inæqualem sub prioribus auxiliis; rursus illos rogabo, cur ea dederit inæqualia, cùm tamen id sciuerit, &c.

Argumentantur Quintò, sequi ex nostrâ sen- *Obiectio Quinta.* tentiâ, frustrà nos esse solicitos de salute, quia, licet diu benè viuamus, tandem occurret tentatio, in quâ denegabitur nobis efficax auxilium, & sic cademus in peccatum, & perpetuò *Resoluitur.* damnabimur. Respondeo, hoc argumentum esse omnibus omnino commune: siue enim Deus det illud auxilium, sciens esse inefficax, siue det id ignorando; si tamen mihi dandum est, vt re-

uerà datur omnibus qui pereunt, ego absolutè peribo; frustrà ergo sumus soliciti, &, vt verum fatear, ego non video, quid ad consolationem aut desolationem meam faciat scientia media, & quòd Deus id præuideat: si enim infirmo danda est eadem omnino numero medicina, cum quâ de facto morietur; quid, quæso, solatij poterit accipere ex eo, quòd medicus priùs sciuerit, aut ignorauerit euentum, cùm ea scientia libertati non noceat? numquid ob ignorantiam medici saluabitur ille tunc faciliùs? Certè si res diligenter perpẽdatur, videtur esse extra omnem controuersiam: ergo cùm nemo negare queat, multos de facto perire, & consequenter habere auxilia inefficacia, haud dubie male negatur, Deum ea dantẽ scire, quid ex eis futurum sit.

Iam ergo absolutè respondeo, nos meritò debere esse solicitos: nam cùm sit in nostrâ potestate efficere ne cadamus, & ne fuerit futuritio lapsus, & consequenter ne fuerit in Deo ea scientia, sed potiùs contraria, malè inferemus, si dicamus, Nolo respondere; quin potiùs debemus dicere, Volo respondere, ne cadam. Vide, quæ in simili puncto dixi, agens de scientiâ absolutâ Dei ab æterno, de quâ quoad punctum præsens idem est argumentum: ibi quidem hæreticorum, hìc autem Catholicorum.

99 Sextò & vltimò argumentantur: nam si Deus ante præuisa merita absoluta & mortem in gratiâ, elegisset etiam omnes partes, & indiuisibilia materiæ prædestinatorum, pro quo debuisset habere specialem prouidentiam ab initio mundi, & valde difficilem, vt eas materiæ partes congregaret eo tempore, quo homo moriturus esset in gratia. Respondeo, hoc argumentum esse valdè leue, & fere indignum homine docto & Catholico: cùm enim Deus perfectissimam omnium rerum, foliorum, arborum, &c. prouidentiã habeat, & omnia distinctissimè per scientiam mediam præuiderit, v. g. si creauero talem materiam primam ex his numero punctis, & non aliis, & ex tali parte Petrum, ille morietur cum talibus & talibus partibus; & quidem si dedero ei auxilia congrua in horâ mortis, saluabitur. Quæ, quæso, difficultas in prouidentiam diuinam refundetur, si dicat, Volo ergo totum eum hominem saluare, & ad id volo vti eis mediis, per quæ ego præuidi, eum cum tali corpore moriturum, siue habiturus esset gratiam congruam, siue non? quid ergo quæritur nodus in scirpo?

Obiectio Sexta.

Responsio ad eandem.

Hæc addidi fini huius disputationis, ne quis virorum alioquin doctorum & prudentum clamoribus contra nostram sententiam vel in minimo terreatur, vt qui magis sint contra ipsorum auctores, quam contra nos.

DISPVTATIO TRIGESIMASEXTA.

An de facto detur electio efficax ad gloriam.

1 Quo præcedenti ostendimus de sp. & possibilitatem electionis efficacis ac præfinitionis, & eam necessariam nullo modo esse. Vnde colligo, eam de facto dari, aut non dari, non aliunde quam ex voluntate Dei pendère. Ideò difficultas hæc non tam rationibus quàm auctoritate decidenda est. In his enim rebus secretis, quas de Deo ex effectibus ipsis colligere non possumus, sola auctoritas potest nobis, quid factum sit, indicare. Examinanda ergo breuiter, quæ fusè valdè ab aliis traduntur, vt quid postea sentiendum sit, concludatur.

Difficultas auctoritate decidenda.

SECTIO I.

Quid colligatur ex Scripturâ.

Auctoritas Scripturæ.

Docte & eruditè hac de re P. Herize tract. 3. disp. 2. cap. 4. & seqq. vbi examinat quinque loca, quæ communiter afferri solent pro affirmatiuâ. Primus est Lucæ 12. *Nolite timere pusillus grex, quia complacuit Patri vestro dare vobis regnum*, vbi *pusillus grex* idem est, iuxta Bedæ explicationem, ac *electi*; *complacuit* autem videtur denotare electionem Dei, & quidem antecedentem, quandoquidem ea redditur vt caussa ad contemnenda temporalia. Hunc tamen locum non esse efficacem, concludit Herize, quia Theophylactus, Euthymius, & alij videntur ea verba ad omnes fideles etiam non electos extendere, vt sit probabile; quia etiam tunc inter illos aderat Iudas. Secundò, quia, etiamsi probaretur aliqua specialis voluntas antecedens, non tamen efficax, sed sufficeret singularis complacentia; hæc tamen secunda responsio minùs fertè à nobis reiicitur ex dictis præcedenti disp. vbi ostendimus contra ipsum, eam complacentiam specialem re esse efficacem volitionem. Tertiò respondet, ad excitandos fideles, vt patienter tolerarent labores huius vitæ, sufficere, si illis fuisset reuelata voluntas Dei de dandâ gloriâ, etiamsi ea volitio fuisset post præuisa merita, sicut si nobis reueletur nostra prædestinatio.

Respondet huic loco P. Herize.

2 *Respondet Secundò.*

Reiicitur secunda responsio.

Respondet Tertiò.

Sed neque hæc tertia solutio, licet satis videatur plausibilis, sustineri potest: nam ea reuelatio voluntatis dandi gloriam post præuisa merita, sine dubio est posterior naturâ, ipsimet volitione, vt futurâ, quam reuelat; ergo ea reuelatio non potuit esse caussa consolationis, tolerantiæ, & contemptus bonorum temporalium. Patet euidenter consequentia: nam isti actus, quorum ex reuelatione fuisset caussa, erant actus meritorij gloriæ, & certe ad illos hortabatur Christus suos discipulos tunc temporis; ergo actus illi fuere à Deo præuisi ante voluntatem executiuam gloriæ. Hæc enim in sententiâ Herize, & aliorum negantium antecedentem electionem, est post totum vitæ curriculum, & omnia bona; ergo iam supponit eos actus, ergo illi actus non possunt fieri ex vi reuelationis de eâ voluntate, quia antequam videatur ea voluntas, & a fortiori, antequam reueletur, vel reuelari possit, iam illi actus existant. Neque possunt hi recurrere ad scientiam mediam, vt scilicet cùm Deus præuidisset, *Si ego reuelo istis suam salutem, illi efficient actus hos bonos*; vt tunc, etiam antequam absolute Deus habuerit vltimam voluntatem saluandi, illam reuelauerit ex præuisione scientiæ mediæ: hoc, inquam, non valent hi dicere,

Insufficiens.

Reiicitur directe.

3

Præcluditur effugium.

te, quia iam relaberentur in præfinitiones efficaces eorum actuum & gloriæ: hæc enim reuelatio est antecedens absolutam futuritionem meritorum & mortis in gratiâ, & est cum illâ connexa essentialiter; ergo non minùs erit efficax, quam præfinitio vel electio nostra, ergo non potest ea electio gloriæ reuelari, nisi postquam absolutè est habita, & consequenter post omnia merita totius vitæ, & consequenter iam ea reuelatio non poterit esse causa meritorum aliquorum vitæ. Sola ergo prima solutio Patris Herize potest sustineri pro eo loco Scripturæ.

Admittitur solutio prima.

Si autem quis vellet consolationem illam ex reuelatione gloriæ, non tamen nisi post mortem efficaciter volitæ, declarare, deberet dicere, non illis tunc fuisse reuelatam ipsam volitionem de gloriâ, quæ est post omnia merita, sed volitiones Dei de non permittendis eis cadere in peccatum; quæ voluntas est sufficiens, vt homo sit de gloriâ certus; & quia simul est antecedens, potuit esse caussa vt illi elicerent multos actus bonos. Replicabit quis, Voluntas non permittendi in horâ mortis, est post præuisa omnia opera bona præcedentia eam horam mortis, ergo etiam tunc ea reuelatio debet esse posterior, quàm alia bona opera facta decursu vitæ. Respondeo, negando antecedens: nam licet aliquando possit Deus moueri ad non permittendum peccatum in horâ mortis ex meritis ipsius hominis per vitam; aliquando tamen potest illud facere à se ipso, & non ratione meritorum præcedentium: sicut enim multis qui nulla merita habuerant, dat in horâ mortis auxilia efficacia ob alios fines, ita & his qui habuere merita, potest dare auxilium efficax, non tamen propter merita; tunc autem potest rectè fieri de eâ perseuerantiâ reuelatio, quæ sit caussa multorum operum bonorum per totam vitam. Addo tamen, quia ibi Christus loquebatur cum multis, nec videtur credibile, vt nulli propter merita præcedentia dederit Deus perseuerantiam, vix posse hanc solutionem vniuersaliter aptari illi loco.

Replica. 4 *Resolutio.* *Potest Deus & à se ipso, & propter merita impedire peccatum in horâ mortis.*

Secundus locus est Actorum 13. vbi dicitur, *Crediderunt quotquot erant praeordinati ad vitam aeternam.* quæ Augustinus de certo prædestinatorum numero videtur intelligere libro de Prædestinat. Sanctorum, cap. 20. Respondet Herize suprà communi suâ responsione, & à nobis reiectâ, scilicet summùm ibi complacentiam quamdam specialem significari; Secundò, eam ordinationem solùm de his qui anteà decreuerant apud se credere, intelligendam. Sed neque hæc solutio potest sustineri: nam multi tunc Primò apud se statuêre credere, ergo non loquitur de præuisâ antecedente eorum determinatione. Quòd si dicatur, *Crediderunt quotquot tunc decreuerunt apud se*; est idem ac dicere, *Crediderunt quotquot voluerunt.* quod licet verum sit, certè non dignum (fortè ob nimiam veritatem) vt ab Euangelistâ ita seriò tamquam speciale poneretur. Tertiò respondet, *vitam aeternam* ibi vsurpari pro Ecclesiâ & fide, id est, *Quotquot Deus ad fidem destinauerat, crediderê.* Verùm hinc ego retorqueo, Ergo saltem actus ipse noster liber sine præiudicio libertatis potuit, & de facto fuit præfinitus à Deo. Nec sufficit dicere, non fuisse ordinationem efficacem, sed inefficacem: hoc, inquam, non sufficit: nam etiam qui non credidere, fuere saltem inefficaciter ordinati: inefficaciter enim illis voluit salutem, ideò potuerunt credere, si voluissent; constat autem, non credidisse omnes, qui efficaciter ordinati erant.

Locus secundus Act. 13. *Responsum Herize,* *non probatur.* 5 *Suasio,* *non inuenitur.* *Responsum aliud eiusdem, in auctorem retorquetur.* *Etiam non credentes fuerunt inefficaciter ordinati.*

Adhuc tamen dici fortè posset, eam ordinationem sic intelligendam, vt nec volitionem vllam efficacem, nec solam inefficacem significet, sed inefficacem cum adiunctâ voluntate dandi auxilia, quæ præuisa erant efficacia. & vt sic, fateor locum illum non suadere electionem, de quâ agimus.

Replica, non displicet.

Sit ergo tertius locus ex octauo cap. ad Romanos: *Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum, iis, qui secundùm propositum vocati sunt sancti: nam quos præsciuit, & prædestinauit conformes fieri imaginis Filij sui.* Exactè discutit hunc locum Herize, & benè ostendit, explicationem aliquorum Patrum Græcorum, qui *propositum* non Dei, sed ipsorum hominum voluntatem intelligunt, quasi Deus eorum attenderet voluntates, & vocauerit eos; benè, inquam, ostendit, & Augustino esse contrariam hanc explicationem, & sapere quodammodò Pelagianismum. Secundò, benè contra P. Lessium probar, debere ibi intelligi specialem affectum erga prædestinatos, non communem omnibus: nam ea verba, quæ paulò pòst sequuntur, *Quos præsciuit, & prædestinauit*, &c. ostendunt, Paulum ibi non loqui nisi de prædestinatis. Nec obest quod obiicit P. Lessius, quòd à Paulo passim vocantur omnes fideles *vocati ad fidem secundùm propositum:* cùmque hîc loquatur cum omnibus Romanis, videtur esse improbabile omnes illos fuisse prædestinatos. Hoc, inquam, non obstat, quia, vt ex Augustino ibi Herize ostendit, debet concionator cum omnibus loqui, ac si essent omnes prædestinati. Prætereà quòd alibi de vocatione ad fidem loquatur Paulus, non ideò hîc non loquitur de vocatione ad gloriam, cùm verba sequentia id manifestè (vt diximus) probent. Concludit ergo, non posse negari specialem hîc electionem contineri, non tamen efficacem.

Locus tertius Rom. 8. *Mens Patris Herize de explicatione Græcorum Patrum huius loci.* 6 *Probatur.*

Quia verò ego ostendi suprà, hanc specialem complacentiam re ipsâ esse efficacem, ideò censeo, satis probabiliter hoc loco suaderi sententiam affirmatiuam. Nihilominùs tamen, quia non volo incerta pro certis reputare, crediderim, posse vtcumque responderi, τὸ *propositum* nec denotare efficacem voluntatem antecedentem, nec specialem illam complacentiam, quam Herize ponit; sed rectè explicari de proposito dandi auxilia, quæ sunt vt efficacia præuisa per scientiam mediam: illa enim voluntas iuncta cum scientiâ mediâ habet infallibilem connexionem cum gloriâ futurâ.

Opinio auctoris. 7

Est tamen magna difficultas adhuc circa ista verba, *Quos præsciuit, & prædestinauit*: duo enim ibi vt distincta ponuntur. Herize ait probabile esse, τὸ *præsciuit* vel ad solam cognitionem applicari posse (vt Vasquez & Lessius cum aliis volunt) vel ad voluntatem: dicimur enim specialiter ea, quæ placent, præscire. Addit, si significet actum intellectus, tunc ad solam scientiam mediam referri debere, vt dicit Molina; si verò ad voluntatem, ponendam eam specialem, quam sæpè ipse reperit, complacentiam.

Difficultas loci declaratur.

In vtrâque tamen explicatione ego video magnam difficultatem: nam si de solâ scientiâ accipiatur, siue illa sit media, siue absoluta, propositio Pauli videtur esse falsa. Nam τὸ *quos* absolutè prolatum est vniuersale: non

Examinantur duæ explicationes.

KK enim

enim potest exponi *aliquos ex his quos præsciuit*, sed *quotquot* sine limitatione; at falsum est, quotquot præuisi sunt per scientiam mediam vt bene operaturi, fuisse prædestinatos, ergo. Idem est, si cum Toleto referatur ad existentiam eorum absolutam: non enim prædestinantur omnes qui creantur. Nec responderi potest, ibi eam præscientiam intelligi, quæ supponit fidem & opera (vt interpretantur Lessius & Vasquez) hoc enim benè reiicitur à P. Herize, eò quòd prædestinatio est ante opera bona, non autem post; alioquin daretur ex nobis caussa prædestinationis; ergo non potest de solâ præscientiâ explicari τὸ *præsciuit*. Quòd si ideò explicetur de amore speciali proprio prædestinatorum, est etiam difficultas, quòd talis amor esset initium prædestinationis, vnde non posset post illum poni prædestinatio.

Non omnes qui creantur, prædestinantur.

Prædestinatio est ante opera, non post

8

Secunda explicatio præfertur.

Vsurpatur communiter prædestinatio pro voluntate executiuâ mediorum.

Adhuc tamen putarem, hanc secundam esse probabiliorem explicationem. Ad obiectionem verò vltimam respondeo, prædestinationem communiter vsurpari pro ipsâ voluntate executiuâ mediorum, quæ est post eam electionem; etiamsi quoad punctum electionis & beneficij iam inceperit prædestinatio in eâ speciali complacentiâ.

Locus quartus ephes. 1.

Quartus locus est ad Ephesios 1. *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, vt essemus sancti & immaculati in conspectu eius, qui prædestinauit nos*, &c. *secundum propositum voluntatis suæ*. In illis verbis, *vt essemus sancti & immaculati*, videtur Paulus insinuare, se loqui de gloriâ: debemus enim coram illo ad eam accipiendam apparere immaculati. quòd verò sit absoluta electio, denotant illa verba, *secundùm propositum*; quòd denique sit ante meritum, denotat τὸ *vt essemus sancti*. Vnde concludit Herize, hîc contineri specialem electionem, non tamen efficacem. Dixi sæpè, hanc specialem esse efficacem. Addo, si τὸ *vt essemus sancti & immaculati*, explicatur ab Herize de gloriâ, vt quid posteà infert inde, eam electionem esse ante merita? sufficit enim si sit post gratiam finalem ante possessionem beatitudinis, ideò ego minorem in hoc loco inuenio difficultatem

Iudicium Patris Herize, non placet.

Quintus locus, Rom. 9.

9

Quintus sit ille communis Rom. 9. de Iacob & Esau, *Antequam quidquam boni egissent, aut mali*, &c. Verùm quia & hic de hereditate temporali à multis explicatur, ab aliis autem de electione ad gratiam, quæ potest fieri per voluntatem dandi Iacob auxilium, quod præuisum fuerat efficax; Esau verò aliud, ad quod non requiritur vlla præuia aut specialis ex parte voluntatis complacentia; ideò minùs adhuc huic loco fido, etsi Herize hoc & præcedenti valdè nitatur.

non conuincit.

Sextus Matth. 24.

probatur,

declaratur.

Alius me magis in hanc sententiam inducit, is autem est, *Sed propter electos breuiabuntur dies illi*, Matth. 24. Quem ego sic vrgeo, electio eorum iustorum qui tunc futuri sunt, caussa erit, vt breuientur dies illi; ergo ea electio debet esse antecedens, & non post præuisam mortem eorum in gratiâ: ea enim electio est caussa vt illi citiùs moriantur, ergo est ante perseuerantiam, &, vt ipsum verbum *electio* denotat, est propria eorum qui saluantur. Denique non potest ea intelligi præcisè, quæ est ad danda auxilia, quæ sunt præuisa efficacia per scientiam mediam. Ratio est clara, quia voluntas dandi auxilium, non potest esse caussa anticipandi mortem, cùm potiùs, vt det illud auxilium, requiratur vita ipsa: non enim datur auxilium iam defunctis, vt obtineant vitam æternam; ergo ea electio ibi non significat voluntatem dandi auxilia, ergo necessariò denotatur alia specialis, quâ singulariter amati & segregati fuerint prædestinati; illa autem eo ipso est efficax, quia essentialiter coniuncta cum absolutâ futuritione gloriæ, ergo dantur de facto in Deo electio aliqua efficax ad gloriam.

Hic locus satis apertè, & alia quæ paulò antè expendimus, licet vtcumque explicari possint, faciunt sine dubio longè probabiliorem affirmatiuam partem, quæ ampliùs ex sequentibus confirmabitur. 10

Probabilior ergo est pars affirmatiua.

SECTIO II.

Quid ex Augustino & Patribus hac de re concludatur.

DE Augustini mente accuratè valdè Patres Suarez & Arrubal in præsenti, nouissimè verò P. Herize suprà cap. 6. Multa autem ex his quæ P. Arrubal pro hac præfinitione inuenit, auidè arrepta sunt à nonnullis Thomistis pro suâ electione efficaci independenti à scientiâ mediâ, cùm tamen in eis nec leuissimum signum de eâ independentiâ, multò minùs de connexione cum prædeterminatione physicâ, quam Thomistæ volunt; sed eis relictis veniamus ad testimonia.

D. Augustinus à P. Suarez, P. Arrubal, P. Herize benè, à Thomistis malè explicatur.

Aliqua afferuntur ex Epistolâ D. Prosperi ad ipsum Augustinum tomo 7. ante librum de Prædestin. vbi Prosper ostendit, scandalizatos aliquos fuisse, quòd, relictâ antiquorum sententiâ de prædestinatione post præuisa merita, Augustinus tandem docuerit, eam prædestinationem esse ante merita. Vbi obseruat P. Arrubal prædestinationem non vsurpari ad primam gratiam, quia hæc non potest esse post merita; debet ergo de electione ad gloriam intelligi. Hoc testimonium sic deductum non iuuat nos: videtur enim nimis multum probare, (vt ex illo supponit Arrubal) omnes scilicet Ecclesiæ Patres Augustino antiquiores, vt sunt quatuor Ecclesiæ Græcæ, duo è Latinâ Doctores, & multos alios contrarium docuisse. quo dato, certè in re opinabili, & purè ex auctoritate pendenti, pluris putarem ego omnium illorum consensum, quàm solius Augustini faciendum. Præterea non videtur credibile, in re probabili S. Augustinum tot ac tam sanctis Patribus opposuisse se, cùm etiam in rebus ad fidem pertinentibus valdè satagat eos explicare, si aliquid videntur habere contrarium. 11

Obseruatio Patris Arrubal.

Non iuuat testimonium

Patres Græci & Latini vni Augustino præferendi essent.

Mens D. Augustini.

Ergo respondendum est cum aliquibus recentioribus, nomine *priorum* & *antiquiorum*, de quibus Prosper, non intelligi sanctos Patres, sed Massilienses aliquos Episcopos, & viros moribus ac pietate insignes, inuincibiliter tamen (vt opinor de multis) Semipelagianos. Confirmo ex verbis eiusdem Epistolæ, vbi S. Prosper loquitur de illis, vt actu viuentibus, & nolentibus cedere testimoniis Scripturæ, quæ ex Augustini scriptis illis obiiciebat; ergo hi non erant præcedentes, & iam defuncti Ecclesiæ sanctæ Doctores, sed Massilienses illi, cum quibus Prosper passim habebat graues valdè disputationes: docebant enim hi, Deum ante omnem primam gratiam expectare aliquod initium ex parte nostrâ, vt inde benè incipientes prædestinaret, & relinqueret ceteros. Hoc autem 12

Respondetur ad mentem Prosperi.

Responsum roboratur.

Massilienses Episcopi improbantur.

Mens Prosperi &

errore

Augustini amplius explicatur.

errore impugnato, ostendit Augustinus, prædestinationem ad gratiam, & bona opera, esse ante omne opus liberi arbitrij præuisum, de quo scandalizati sunt Massilienses, qui volebant ex parte nostrâ aliquod initium ponere: in hoc enim erat tota cum illis dissensio. De electione autem ad gloriam ante, vel post præuisa merita supernaturalia, nihil ibi Prosper aut Augustinus, quia in hoc puncto nulla erat tunc in Ecclesiâ controuersia, neque potuisset Prosper contrariam sententiam vocare obstinationem, vt ibi vocat, nisi de errore Massiliensium ageret: nam electio ad gloriam post præuisa merita supernaturalia, non potest dici obstinatio; est enim probabilissima sententia.

Alia testimonia ex D. Augustino,

Secundo loco adducuntur alia testimonia eiusdem Augustini, quibus docet Deum habere potestatem inflectendi voluntates nostras quocumque velit. Ita lib. de Correptione & gratiâ cap. 14. & in Enchiridio cap. 95. Pro quo & Suarius refert Basilium & Ambrosium, atque, ea loca necessariò debere intelligi de voluntate efficaci Dei: nam expresse dicit Augustinus, illi non posse nos resistere; possumus autem voluntati inefficaci. Sed in primis hæc loca (vt ipse Suarius notauit) non probant existentiam, sed possibilitatem præfinitionum ad summum; hîc autem de existentiâ agimus. sed neque possibilitatem persuadent, quia solùm vult ibi Augustinus docere, esse in manu Dei corda conuertere prout vult. quod verissimum est, & independens ab omni præfinitione & voluntate efficaci, solùm dando auxilium, quod præuisum est efficax. Imò ego dicerem, magis declarari omnipotentiam Dei, si potest nostra corda conuertere, inefficaciter solùm volendo conuersionem, dãdo autem auxilia, quæ præuidit efficacia. Quod verò additur, non posse nos resistere voluntati Dei, intelligendum est ex suppositione mediæ scientiæ, alias relaberemur in prædeterminationes; suppositâ autem scientiâ mediâ de conuersione futurâ per hoc auxilium v. g. etiam sine vlla intentione efficaci, non possumus resistere; ergo nihil inde de hac intentione efficaci. Adducit etiam idem Suarez Augustinum ex tract. 105. in Ioann. Verùm ibi nihil inuenire potui quod huic sententiæ faueat.

D. Basilis, D. Ambrosis,

non probant intentum:

13

demonstratur.

Suppositâ scientiâ mediâ, non potest homo resistere voluntati Dei.

Alius à Suario ex Augustino locus adductus, non fauet.

Tertio loco sunt ea testimonia, in quibus electioni gratuitæ tribuit Augustinus omnia merita futura, & præscientiam eorum. Ita libr. de Correpт. & gratiâ cap. 7. vbi docet, ipsammet vocationem congruam habere priorem radicem in electione gratuitâ. Citatur etiam in libro de Dono perseuerantiæ cap. 9. & 4. lib. de Gratiâ & libero arbit. cap. 18. & toto libro de Prædestinat. & gratiâ. Valdè benè vrget Herize suprà testimonia hæc ex libro de Correptione. Ego solùm affero verba ex cap. 9. *Quicumque in Dei prouidentissimâ dispositione præsciti, prædestinati, vocati, iustificati, sanctificati sunt, etiam nondum nati iam filij Dei sunt.* quibus clarissimè Augustinus ordinem actuum ponit, distinguitque prædestinationem à vocatione, illámque præire fatetur. Ne autem quis dicat, Augustinum nomine prædestinationis intellexisse actum æternum Dei, nomine verò vocationis temporalem ipsam externam vocationem, non verò propositum vocandi; obiicio sequentia Augustini verba, quibus etiam antequam nati illi electi sunt, dicit eos esse *iustificatos ac filios Dei*; ergo non loquitur de vocatione, &

Alia ex D. Augustino loca.

Vrget P. Herize.

Placet.

14

Distinguit Augustinus prædestinationem à vocatione.

Probatur distinctio:

iustificatione, & filiatione ipsâ creatâ: hæc enim non fuit ante natiuitatem; sed de æterno Dei proposito vocandi, iustificandi, &c.

Et paulò pòst dicit, si aliquis ex his per peccatum amittit gratiam, debere posteà secundùm propositum congruè vocari. Vbi clarissimè ostendit, propositum debere esse ante vocationem, vtpote caussam cur ille vocetur, seu cur Deus cogatur ad volendum illum congruè vocare; ergo non consistit in ipsâ voluntate vocandi, ergo est electio quædam specialis, quæ ex mente Augustini cogit Deum ad danda auxilia efficacia; hoc autem modo explicuimus suprà essentiam volitionis efficacis.

amplius declaratur.

Propositum præcedit vocationem.

Fauet D. Augustinus electioni efficaci:

Hinc concludo, valdè clarè Augustinum pro eâ electione efficaci stare. Solutiones enim Herize & aliorum, qui ad specialem simplicem complacentiam recurrunt, satis superque suprà reieci. Remisi tamen huc tractandam quamdam eorumdem recentiorum explicationem huius simplicis voluntatis.

Occurrunt S. August. Primò per specialē simplicem complacentiam:

Igitur dicunt, Deum inefficaciter cuilibet prædestinato in particulari voluisse multò plures gradus gratiæ & gloriæ, quàm vlli reprobo vmquam concesserit, aut voluerit etiam conditionaliter concedere: vnde dicunt, infantem cum solâ gratiâ circumcisionis, aut baptismi decedentem, in cælo habere plures gradus gratiæ, quàm Lucifer ante peccatum, imò etiam quàm quilibet Sanctus in hac vitâ habuerit, vnâ exceptâ beatissimâ Virgine. Et per hanc conditionalem voluntatem dandi eos plures gradus gratiæ explicare contendunt specialem voluntatem circa electos, quam, benè perpensis Augustini testimoniis, deprehenderunt ab eo manifestè traditam. 15

Secundò, alij per volitionem peculiarem. Specialitas eius explicatur. Deus cuilibet prædestinato voluit plures gradus gratiæ, quàm vlli reprobo vmquam. Vnde infans baptizatus habet plus gratiæ, quàm habuerit Lucifer.

Facilè tamen hæc euasio præcluditur Primò, quia per eam non respondetur Augustino, qui illud propositum, vel illam complacentiam posuit ad ostendendam certitudinem salutis: ad hoc autem parum facit conditionatè tantùm eis fuisse maiorem gloriam volitam. Secundò, quia illam volitionem sine vllo fundamento in Scripturâ, Conciliis, aut Patribus purè diuinando confingunt. Tertiò, videntur quodammodo cogere Deum, vt parum sit erga Sanctos in hoc mundo liberalis, ne suis magnis meritis excedant gratiam infantis in cælo; vel è contrario, obligare Deum propter magna merita sanctorum Ioannis, aut Petri v. g. liberaliorem esse erga infantes, ne excedantur à gratiâ Ioannis in hac vitâ. quæ videntur absurda: nam in dandâ gloriâ Petro non considerauit Deus vllo modò, quid alij homines haberent, quid non: hîc enim non habet locum iustitia distributiua, sed commutatiua, aut quasi commutatiua, quæ non attendit alias personas, vt fusè suprà probaui.

Reiicitur Primò: eâ volitione positâ, non ostenditur incertitudo salutis. Secundò, sine fundamento inuenta est. Tertiò ex absurdo.

16

Declaratur.

Quartò absolutè videtur hoc esse incredibile: licet enim Deus præmiet vltra condignum, tamen non ita excedendum est, vt infanti purè cum circumcisione mortuo Deus addat posteà in cælo tantam gratiam, quantam B. Ioannes Euangelista sexaginta, vel octoginta annorum spatio, Eucharistiæ & Sacramentorum frequentissimâ repetitione, infinitorum propè ac intensissimorum actuum omnium virtutum continuo exercitio acquisiuit, promeruit, & quidquid prætereà in aduentu Spiritus sancti liberaliter accepit. Quod maiorem habet difficultatem in aduersariorum sententiâ, aientium ex maiori gratiâ merita crescere: tunc enim po-

Quartò ab incredibili. Infantem iā circumcisum mortuum habere tantam gratiā quantam Ioannes Euang. habuit in vitâ, incredibile: maximè in sententiâ aduersariorum.

sterioræ Ioannis merita supra modum præmium auxere.

Displicet opinio Quintò.

Quintò, quia vel etiam D. Ioanni præter eam gratiam, quam habuit in vitâ, addidit Deus in horâ mortis tantam, quantam infanti, vel non: si non, videtur Deus iniustus, æqualiter omnes
17 posteà beans: & manifestè id repugnat Scripturæ inæqualitatem beatitudinis passim attestanti, præterquam quod inde secum quis posset sic ratiocinari: *Ne sis valdè solicitus de augendis meritis: quo enim pauciora habueris, eò tibi post mortem plures gradus addet Deus; & pauciores donabit de nouo, quò plures habueris ex meritis.* Quod sine dubio absque erroris notâ defendi non potest; ergo dicendum est, omnibus æqualem gratiam liberaliter addi, siue æqualia habueris merita, siue inæqualia, siue nulla, vt consequenter retineant excessum, quem in vitâ habuere.

Sequitur ex hac, omnibus æqualē in alterâ vitâ addi gratiam.

At in hac ipsâ doctrinâ maximum apparet absurdum, vt scilicet B. Petro ex integro duplicet illi gradus gratiæ. Quod tantò difficilius creditur, quantò cumulus gratiæ duplicandus maior est. Adde, gratis omnino asseri, eum cumulum gratiæ non addi, nisi post mortem; cùm enim Deus sciat, qui sint saluandi, cur eam gratiam simul cum aliâ in hac vitâ non infundit?

Absurdum.

Gratis asseritur gratiam non addi, nisi post mortem.

Replica pro aduersariis: diluitur.

Possent hi pro se adferre locum illum Christi Domini, aientis maiorem esse Ioanne Baptistâ eum, qui minor est in regno Dei. Sed facilè potest responderi cum aliquibus, ibi sermonem esse de Angelis, qui tunc temporis soli erant in cælo; cur ergo comprehendendi sunt infantes? Secundò potest dici, illos esse maiores, non quia plures gradus gratiæ habeant, sed quia ratione visionis beatæ, quam possident, sunt in longè altiori ordine, quàm iusti sint in hac vitâ.

diluitur amplius.

Tertiò, sicut illud, *Inter natos mulierum non surrexit maior*, multi non de sanctitate, sed de
18 dono prophetiæ interpretantur; ita facilè dicitur, ideò eum minorem esse his qui sunt in cælo, quia in cælo Beati multò clariùs res futuras & præsentes noscunt quàm Prophetæ in viâ.

Opinio docens, damnatis nec conditionatè fuisse tantam volitam gloriam, quantam infanti saluando. Reiicitur.

Clariùs adhuc reiicitur, quod respectu damnatorum ab his docetur, scilicet nec quidem conditionatè eis volitam fuisse tantam gloriam, quantam infanti minimo, qui saluandus est. Reiicitur, inquam: nam certum est, Luciferum v. g. in viâ plus gratiæ habuisse, quàm in vitâ habuit infans, qui cum solâ circumcisione decessit; ergo si Lucifer fuisset saluatus, vt & potuit, & vt Deus illi conditionatè optauit, maiorem habuisset gloriam quàm infans ille; ergo saltem conditionatè ei volita fuit maior gloria quàm infanti prædestinato.

Effugium.

Respondebis, infanti non solùm volitam eam gloriam, quæ respondet gratiæ quam habuit in viâ, sed alteram, quæ post mortem ei addita est, quæ sine dubio est maior quàm ea quam habuit Lucifer in viâ.

Præcluditur.

Sed contrà Primò ex dictis paulò antè constat, gratis confingi illud augmentum post mortem.

Reiicitur opinio Secundò.

Contrà Secundò, quia illud ipsum augmentum saltem conditionatè fuit Lucifero volitum: cùm enim Deus habeat volitionem dandi omnibus qui saluantur maximum cumulum gratiæ post mortem, aliunde verò habeat desiderium conditionatum, vt saluetur Iudas & Lucifer; necessum est, vt etiam conditionatè habeat voluntatem illis dandi in cælo post mortem illum
19 gratiæ cumulum: cùmque habuerit aliunde absolutam voluntatem dandi in viâ Lucifero maiorem gratiam quàm infanti, necessum omnino est, vt per voluntatem absolutam, & per conditionatam simul, circa Luciferum sit ei maior gloria volita, quàm fuerit infanti, etiamsi huic maior fuerit efficaciter amata quàm Lucifero, quia ea quæ erat pro patriâ Lucifero, solùm est volita inefficaciter: cuius contrarium hi supponebant, & per quod Augustino respondere conabantur.

Non possunt Augustini testimonia deludi per volitionem inefficacem.

Hinc constat, Augustini testimonia non posse eludi per volitionem inefficacem, & consequenter magis ei conformari, concedendo eam efficacem electionem. quid autem ex illo nobis obiici possit, videbimus infrà.

Ex aliis Patribus non video ita facilè posse persuaderi eam electionem; satis tamen eam multi insinuant, contrarium autem nec leuiter, vt infrà videbimus.

SECTIO III.

Concluditur vt probabilius, dari de facto talem electionem efficacem.

ETSI loca Scripturæ, vt vidimus, & Augustinus (de quo sect. præced.) haud ita clarè eam electionem antecedentem persuadeant; vt qui obstinatè velit, non possit illam negare;
non tamen videtur esse dubium, eam clarissimè insinuatam. Vnde CONCLVDO, multò probabilius esse, eam de facto dari. 20

Conclusio auctoris. Datur de facto talis electio efficax.

Quod vel inde manifestè confirmatur; quia suppositâ possibilitate talis electionis, an de facto detur, auctoritate solâ debet decidi, vt suprà dixi. Est ergo extra controuersiam, affirmatiuam partem esse incomparabiliter communiorem: licet enim ex falsis fortè principiis, in eam tamen conspirant omnes Scotistæ & Thomistæ, ex Societate verò, excepto Vasquez, Becano & Lessio, omnes ferè alij eam defendunt. Qui multorum aliorum pro eâ auctores videre cupit, legat P. Tannerum disput. 3. qu. 5. dub. 3. à num. 4. & seqq. fusè.

Vide Tannerum, & apud eundem alios.

Eam autem esse D. Thomæ quæst. hac 23. art. 4. in corp. probo manifestè: docet enim sæpè, prædestinationem seu voluntatem Dei, de dandis auxiliis, esse post electionem ad vitam æternam; ergo admittit electionem ante præuisa merita. Illam autem debere esse efficacem, patet, quia volitione inefficaci omnes etiam reprobi sunt electi, seu (vt meliùs dicam) destinati; ergo ea volitio, quâ quidam præ aliis destinantur, necessariò est efficax, vel formaliter, vel vt dicam statim, virtualiter.

P. Vasquez de D. Thomâ iudicium:

P. Vasquez conatur D. Thomam interpretari eâ disp. 89. c. 12. sed valdè durè: ait ergo Sanctum Doctorem non locutum de electione ad gloriam, sed ad gratiam finalem, quam Vasquez vocat vitam æternã. Verùm hæc explicatio facilè reiicitur Primò; quia numquam S. Thomas 21
loquitur ita impropriè: Scholasticè enim loquuti, si de perseuerantiâ in gratiâ voluisset agere, benè hoc Scholasticum vocabulum occurrisset.

Displicet.

Mens diui Thomæ.

Secundò expressè D. Thomas loquitur de fine, propter quem Deus dat auxilia & merita; electionem autem ad hunc finem dicit præcedere: atqui finis hominis est beatitudo, seu gloria: ergo de electione ad illam loquebatur, non de perseuerantiâ finali, vt ipsemet Vasquez in explicatione articuli fatetur. Vnde miror illum posteà tam violenter explicuisse D. Thomam.

Tertiò,

Displicet P. Vasquez Secundo.

Tertiò, displicet ea explicatio, quia de eâ perseuerantiâ finali est eadem difficultas: si enim Deus elegit hominem efficaciter ante præuisa merita, ad eadem merita finalia, ergo potuit à fortiori ad gloriam, quia maior difficultas est in præfiniendis bonis operibus liberis, sine detrimento libertatis, quàm in præfiniendâ gloriâ, quæ variis modis potest obtineri. vel saltem, si maior non est difficultas, non est minor, quia habita iam perseuerantiâ, gloria necessariò sequitur: quòd si neget, vt negat ibi, voluntatem efficacem concessam à D. Thomâ circa perseuerantiam, sed solùm admissum amorem specialem, quo ita aliquos dilexit, vt decreuerit eis
22 auxilia congrua necessaria vt salutem consequerentur de facto, posteà verò per prædestinationem concedi in particulari ea auxilia. Si, inquam, id Vasquez dicat, facilè reiicitur Primò, quia hoc ipsum poterat dicere de gloriâ, scilicet, ideò à D. Thomâ dici electos ad illam, quia voluit Deus illis dare auxilia congrua, quibus eam consequerentur; nec erat necessum tantam violentiam inferre verbis D. Thomæ.

Reiicitur iudicium P. Vasquez clariùs.

Ampliùs refutatur, eò quòd sibi contradicat.

Secundò reiicitur hæc euasio, quia in eâ sibi contradicit: ea enim disp. toto cap. 13. expressè negat in Deo vllum specialem affectum erga prædestinatos ante voluntatem illam, quâ illis dat auxilia. Iam autem ponit hic specialem amorem erga illos, è quo dicit prouenisse, vt eis voluerit dare auxilia congrua.

Refutatur Tertiò.

Reiicitur Tertiò, quia, cùm ipse non admittat actum vllum liberum in Deo sine mutatione physicâ ex parte creaturæ; iam hîc ponit eam electionem, quâ voluit in communi dare omnibus prædestinatis auxilia congrua. quæ voluntas nullam prorsus mutationem habet ex parte creaturæ: nam mutatio, quæ fit per auxilia, respondet alteri voluntati, quam vocat prædestinationem, quâ quis ea auxilia dat. Ecce dum vult ostendere, diuum Thomam non esse sibi contrarium, suam propriam doctrinam destruit.

Refutatur vltimò, & à D. Thomâ eam electionem admissam ostenditur.

Iam autem vltimò reiicio eam responsionem, & ostendo, à D. Thomâ electionem efficacem ad gloriam fuisse admissam: nam ea ipsa volitio reflexa dandi omnibus prædestinatis auxilia congrua, vt talia, est naturâ suâ efficax & antecedens, item virtualis saltem gloriæ præfinitio.
23 Vnde omnia argumenta Vasquez ibi infringuntur: est enim re ipsâ idem, ac si omnino distincta & formalis poneretur. Quòd autem ea sit antecedens, est extra controuersiam; quòd verò sit efficax, manifestè patet, quia eo ipso quòd amet auxilia ea, quatenus efficacia (vt docet Vasquez; ait enim, amare auxilia congrua in communi) habet essentialiter connexionem cum effectu; repugnat enim habere voluntatem dandi auxilium vt efficax, quæ non innitatur futuritioni operationis præuisæ: hoc enim dicit volitio illa, *Volo dare, quia efficax*: seu, *Volo dare ea, quæ præuidi efficacia.* At volitio naturâ suâ futuritioni ei innitens habet connexionem cum conditionatâ futuritione, non minùs quàm ipsa scientia eam habeat, & quia simul ponit conditionem, habet eo ipso connexionem cum absolutâ futuritione: conditionatæ enim, vt in absolutam transiret, solùm deerat positio absoluta conditionis, cum quâ sine dubio habet connexionem volitio illa efficax dandi ea auxilia; ergo ea volitio est naturâ suâ efficax, seu connexa cum effectu (quod idem est) ergo est præfinitio virtualis gloriæ.

Repugnat voluntas dādi auxilium efficax, & nō innitens futuritioni operationis præuisæ.

Amor quo Deus fertur erga congruitatem auxiliorum, diuersus est ab eo quo reprobos amat.

Præterea ille idem amor, eò quòd amet congruitatem, iam est omnino diuersus ab amore quem habet Deus erga reprobos, cùm tamen Vasquez contrarium doceat. Non loquor iam hîc de dilectione ex quâ oritur hæc volitio (de illâ enim paulò antè dixi, etiam esse contra ipsum Vasquez) sed de hac volitione, quâ auxilia vt congrua vult, quæ est naturâ suâ diuersa volitio ab eâ quam habet erga reprobos.

Animaduersio.

Pro quo aduerto, voluntatem illam executiuam & necessariò requisitam ad danda auxilia, etiam illa quæ præuisa sunt efficacia, & quæ de facto dantur, eam, inquam, voluntatem non habere naturâ suâ connexionem cum auxilio vt efficaci, quia neque eam efficaciam amat vt præuisam, nec essentialiter pendet ab eâ præuisione: vnde eadem numero volitio potuit esse, etiamsi non fuisset auxilium illud præuisum efficax. & hinc fit, eam volitionem in se nec efficacem esse, nec specialem amorem erga prædestinatos; si verò ponatur, vt debet poni ex diuo Thomâ, alia, quæ dicat, *Volo dare auxilia quia efficacia*, seu, *Volo illa quæ efficacia sunt, & non alia*; ea volitio necessariò debet esse efficax, éstque specialis amor, vt dixi, & in eâ argumenta Vasquez patiuntur instantiam. Constet ergo D. Thomam stare pro hac electione: quam etiam clarè qu. 6. artic. 1. in corp. docet. Videatur ibi.

Voluntas executiua necessariò requisita ad danda auxilia, non habet naturâ suâ connexionem cum auxilio vt efficaci.

Stat Diuus Thomas pro hac electione.

Ex Scripturistis eam docent, P. Salmeron.

Ex Scripturistis eam expressè docet P. Alphonsus Salmeron tom. 5. tract. 58. qui malè citatur à recentioribus pro contrariâ, eò quòd in locum c. 8. ad Romanos, *Quos præsciuit, & prædestinauit*, &c. doceat, vltimum effectum prædestinationis qui est gloria, esse ex præuisione meritorum. Male, inquam, quia nos omnes idem dicimus de ordine executionis: Nicolaus de Lyrâ ad illud, *Quia complacuit Patri vestro dare vobis regnum.* Toletus noster ibi, & multi alij commentatores eamdem defendunt. Et Maldonatus etiam ad locum Matthæi 24. *Propter electos breuiabuntur dies illi*, expressè eam defendit, & ex hoc loco probat, additque, ita ab omnibus sentiri: vbi consequentiam, quam suprà vidimus, à Vasquez inde contra nos inferri, scilicet, *gloriam dari sine meritis*, tamquam hæreticorum consequentiam, refutat exemplo principis liberaliter proponentis brauium; non tamen dandum liberaliter, sed benè certantibus.

Nic. de Lyrâ. 25

Toletus.

Maldonatus.

Concilium Valentinum.

Tandem ex Concilio Valentino cap. 3. sub Lothario Imp. idem confirmatur: ibidem enim docetur, prædestinationem electorum ad vitam esse priorem nostris meritis; prædestinationem verò impiorum ad pœnam, esse post illorum demerita; vbi non potest esse sermo de prædestinatione ad auxilia efficacia, quia in hoc sensu etiam reprobatio impiorum, id est, negatio auxiliorum efficacium, est ante demerita, vt dicemus infrà: est ergo ibi sermo (vt & ipsamet verba sonant) de prædestinatione ad gloriam, quæ dicitur vita, & contraponitur prædestinationi ad pœnam. Hæc autem dicitur à Concilio esse ante merita, ergo.

Replica, diluitur.

Potest responderi, esse sermonem de prædestinatione inefficaci. Sed contrà, quia prædestinatio inefficax ad gloriam, seu electio inefficax est communis etiam reprobis; ibi autem agitur de propriâ eorum qui saluandi sunt, ergo de efficaci.

Probabilis est quoque opinio contraria.

Ex his constat, auctoritate multò probabiliorem reddi hanc sententiam, etsi contraria probabilis sit: quod non nego. Ratione confirmatur

tur à nonnullis: quia voluntas efficax mediorum debet oriri ex voluntate efficaci finis. Hæc tamen ratio suprà à nobis reiecta est, & cùm in eâ probari videatur necessitas huius intentionis, miror, illâ vti nostros, qui ex eo quòd hæc electio non sit necessaria, explicant, quo pacto non tollat libertatem, vt supra vidimus; non ergo ex necessitate, aut exigentia naturali hæc voluntas probanda est, sed ex eo quòd Deus de facto id voluerit; cuius rei præcipuum argumentum est auctoritas. nec in hoc puncto aliquid ampliùs desiderari videtur.

Ratio nonnullorum: 26 *non placet. Non est voluntas hæc ex necessitate, aut exigentiâ naturali, sed auctoritate probanda.*

SECTIO IV.

Obiectiones aliquæ solutæ.

A ratione, vix apparens reperitur.

A RATIONE (quia, vt dixi suprà res pendet ex solâ Dei voluntate) vix aliquid contra hanc conclusionem specialiter obiici potest, nisi ostendendo, illam repugnare: sed de hoc satis præced. disp. Veniamus ergo ad auctoritatem.

Obiectio ex Patribus.

Primò obiiciuntur multa loca Patrum: omnes enim Augustino antiquiores hanc electionem videntur negasse, vt ex Epistolâ Prosperi ad Augustinum colligitur. Verùm ostendi suprà, nomine antiquorum non Patres, sed Massilienses Semipelagianos fuisse intellectos.

27 Secundò obiiciunt Ambrosium lib. 2. in Lucam, & 5. de Fide, c. 3. docentem, *Deum pro nostrorum qualitate factorum præmia, suppliciaque decernere*, & præscientiam meritorum esse ante prædestinationem: Hieronymum in cap. 1. Isaiæ, vbi ait, *Non ex præiudicio Dei, sed ex meritis singulorum præmium vel pœnam esse*: Chrysostomum tom. 8. in Matth. Homil. 5. & Hom. 6. docentem eum Apostolis præmia parasse, quia eos illis dignos futuros nouerat.

Non probant intentum.

Respondeo, hæc omnia loca solùm probare, Deum non esse iniustum in præmiando aut puniendo; sed attendere qualitatem operum. Quod verissimum est, licet electio sit ante præuisa merita, quia, vt suprà diximus, illa met est voluntas nō dandi gloriam, nisi pro qualitate meritorum. Quod solùm contendunt Patres relati; nec per vmbram illi nobis aduersantur. Addo etiam, eum, qui diceret electionem ad gloriam non fuisse ad determinatos gradus gratiæ & gloriæ, sed solùm ad gloriam aliquam, & posteà præuisâ quantitate meritorum, determinasse gradus gloriæ, facilè explicare posse Patres aientes pro qualitate factorum Deum decreuisse gloriam.

Mens Patrū indicatur.

Satisfit obiectioni Secundò. Voluntas executiua gloriæ est post præuisa merita.

Tandem, quod in præcedentem recidit, respondetur, eos loqui de voluntate executiuâ gloriæ, quæ propriè est remuneratiua, quam nullus Catholicus negat esse post præuisa merita, & se illis conformare. An autem fuerit simul alia ordine intentionis prior, non negatur ibi à Patribus.

Difficultas ex Augustino:

Difficiliùs loquitur Augustinus lib. 1. ad Simplicianum quæst. 2. Sed si verba, vt sonant, accipiantur, sunt hæretica; ait enim, *Nemo eligitur, nisi iam distans.* Constat autem inter æquales electionem fieri, iuxta illud Pauli: *Quis est qui te decernit?* de quo fusiùs infrà. quod

enodatur. 28

non negatur ibi ab Augustino: in eodem enim loco expresè docet, ad primam iustificationem præcedere in Deo propositum; hoc autem est illa intentio dandi gloriam, quæ intentio propria prædestinatorum, & consequenter efficax. quando ergo posteà de electione loquitur, intelligendus est (ait P. Suarius) de voluntate executiuâ gloriæ, quæ est post præuisa merita. Vnde hîc potiùs videtur confirmata nostra sententia. Quòd si dicas, Augustinum solùm loqui de proposito iustificationis, adhuc vrgeo, Ergo iam iustificatio præfinita est ex mente Augustini: quod tamen aduersarij magis negant, quàm electionem ad gloriam. Vrgeo secundò, quia Augustinus dicit, ex proposito oriri voluntatem iustificationis: illud enim propositum constituit, vt primum inter actus diuinos; ergo non intelligit nomine propositi voluntatem iustificandi, sed dandi gloriam, propter quam dat & iustificationem.

Replica, non satisfacit. Reiicitur Secundò.

Opinio recentiorum nonnullorum de mente Augustini:

Recentiores nonnulli arbitrantur se euidenter demonstrare, Augustinum numquam cogitasse de hac electione antecedenti, sed eam omnino negasse: nam libr. de Corrept. & gratiâ cap. 17. disputans, cur gloria dicatur gratis nobis donari, cùm Deus illam decernat, vt debitam nostris operibus; non recurrit ad electionem gratuitam ante præuisa merita, ad quam tamen debuisset recurrere, si eam adstrueret: non enim fuit Augustinus tam obtuso ingenio, vt tam facili solutione non responderet clarè quæstioni difficili: solùm autem recurrit ad hoc, quòd gratia ad bona opera detur nobis sine meritis; ergo D. Augustinus numquam somniauit de tali voluntate efficaci ante præuisa merita. 29

Potuissent tamen hi aduertisse, hac ratione etiam probari, nec quidem inefficacem & generalem voluntatem dandi hominibus gloriam in Deo agnouisse Augustinum, cuius oppositum acriter iidem probant. Sequela verò clarissimè probatur, quia voluntas illa est ante merita, & gratuita, & ex illâ prouenit, quòd homines habeant merita; ergo debuisset dicere Augustinus, gloriam esse gratuitam, quia saltem remotè prouenit ex voluntate gratuitâ generali saluandi. quod enim nos de efficaci docemus, dicunt aduersarij de inefficaci. *non subsistit.*

Responsum auctoris. Etsi voluntas de gloriâ respectu Dei sit gratuita, non tamen est respectu obiecti.

Absolutè autem respondeo, Etiamsi ea voluntas sit in se gratiosa, id est, non post merita, quia tamen non est gratiosa ex parte obiecti, vt ostensum est, ideò non posse vllo modo ad eam reduci, quòd gloria sit gratiosa, sed debere in ipsa merita id refundi: sicut quòd alter à se, & non ad instantiam meam, habuerit voluntatem vendendi mihi equum, non potest esse caussa vt ego dicar habere equum gratis, si illum solui meâ pecuniâ. nec vllus erit tam stolidus, vt ideò dicat me gratis hunc equum habere; diceret verò, casu quo ipse vendens donasset mihi pecuniam, vt illum emerem. Vide ergo, quàm non fuerit hebeti ingenio Augustinus, etiamsi nō recurrerit ad eam volitionem gratuitam in se. Vide etiam, inde non sequi, eū illam non agnouisse.

Mens Augustini declaratur. 30

Absolutè respondeo, Augustinum ibi totum esse (vt eum legenti constabit) in explicando loco Pauli Rom. 9. de Iacob & Esau, *Antequam quidquam boni*, &c. contenderéque ibi opera nostra non esse caussam, vt Deus habuerit specialem voluntatem nos vocandi efficaciter, quam voluntatem vocat propositum. Sed potiùs, quia habuit hoc propositum, & gratiosè nos vocauit, ideò inuenisse in nobis opera quæ acceptet ad regnum cælorum, seu quæ velit præmiare: hoc enim denotant illa verba, *Inuenit opera, quæ iam eligat ad regnum cælorum.* Hoc autem quis non videat penitus esse alienum à præsenti quæstione? tam enim qui ponunt electionem

aliena à præsenti quæstione.

antecedentem

antecedentem hominis ad gloriam, quàm qui negant illam, tenentur hæc omnia fateri, quæ Augustinus hîc docet, scilicet Deum, antequam videat ex parte nostrâ vlla bona opera, quæ nos discernant, habere voluntatem specialiter vocandi aliquos; & hinc oriri quòd illi habeant bona opera, & rursus ea bona opera acceptari à Deo ad regnum cælorum. vnde specialiter de ipsis operibus locutus est. Quis autem ex ponentibus electionem efficacem ante præuisa merita, negat, Deum in operibus bonis præuisis habere specialem complacentiam & voluntatem ea præmiandi? Meritò autem dicit Augustinus, hanc acceptationem operum esse post iustificationem, quia nisi quis sit in gratiâ, non habet talia opera, quæ de condigno gloriam mereantur.

Clariùs id proponitur.

31 Imò addo, fortè hæc omnia etiam esse communia reprobis, qui aliquando sunt in gratiâ, & benè operantur: nam etiam illis est factum speciale beneficium, quòd efficaciter sint vocati ad fidem, & per hanc ad gratiam, & tandem in eis etiam post iustificationem visa sunt opera, quæ tunc electa sunt ad regnum: nec aliquid amplius ibi docet Augustinus, ergo ex hoc loco nihil infertur, neque contra specialem prædestinatorum electionem, neque pro illâ. Quod confirmo: quia, si Augustinus nomine electionis (de quâ ibi loquitur) intellexisset, vt volunt aduersarij, voluntatem vltimam dandi gloriam, non solùm dixisset, Deum vidisse bona opera quæ eligat, sed etiam perseuerantiam & mortem in gratiâ: quam certè non fuisset oblitus recensere, quia præcipua ad illud intentum, & Augustino aliàs frequens de ipsâ sermo. Immeritissimè ergo ex hoc loco arbitrantur hi, se de antecedenti efficaci electione triumphasse.

Nil ergo ex hoc loco pro aduersariis.

SECTIO V.

An electio efficax sit communis omnibus, & omnino determinata quoad gloriam & merita.

SVBSECTIO I.

Quorumdam doctrina.

Opinio docentium electionem efficacem ad gloriam admittendam, respectu eorum, qui sine occasione peccati saluantur.

NONNVLLI præcedentem electionem efficacem ad gloriam ante præuisa merita solùm admittunt, respectu aliquorum, eorum scilicet qui sine occasione peccati saluantur; negant verò respectu eorum, quorum salus occasionem accepit ex proprio aut alieno peccato. Ratio huius exceptionis videtur esse, quia non potest finis pendens à peccato, antecedéter efficaciter præfiniri à Deo, ne cogatur amare illud peccatum. Quia verò hi putant, Augustinum circa omnes prædestinatos admittere electionem antecedentem ad gloriam, recurrunt ad specialem complacétiam antecedentem, quam Deus habuit erga salutem eorum, etiam qui oc-
32 casione peccati saluantur; ex quâ complacentiâ, dicunt, posteà prouenire, ne Deus impedierit peccatum, quod videbat futurum vtile ad salutem illius.

Impugnatur doctrina Primò.

Displicet tamen hæc doctrina Primò, quia vel hanc specialem complacentiam dicunt esse efficacem, vel inefficacem. si primum, ergo electionem efficacem omnibus communem admittunt, quam tamen dicunt se negare; si verò eam dicant esse inefficacem, incidunt in omnia argumenta propria ipsorum ex Augustino, Scripturâ & Patribus desumpta; ex quibus ipsimet electionem antecedentem efficacem ad gloriam intulerunt, quæ iam explicant per voluntatem inefficacem respectu aliquorum, quo pacto possunt & respectu omnium: non enim ea distinctio inter eos qui per peccatum, & eos qui sine illo saluantur, in Augustino, aut in Scripturâ fundamentum habere potest. Præterea nos suprà probauimus, vel electionem efficacem debere assignari, vel per inefficacem non declarari discrimen inter reprobos & prædestinatos.

Electio efficax necessariò admittenda; vt reprobi ab electis discernantur.

Secundò displicent, quia falso nituntur fundamento, vt infrà demonstrabo, probans, posse ante præuisionem absolutam peccati efficaciter præfiniri pœnitentiam ab alio pendentem. Addo, licet finis pendens vnicè à peccato non possit antecedenter præfiniri, nihil inde contra electionem efficacem ad gloriam: hæc enim non pendet necessariò à peccato, etsi aliquando occasione illius obtineatur. Potuit ergo Deus omnibus antecedenter velle gloriam efficaciter, & in hac voluntate abstrahere à peccato, quia non est essentialiter requisitum ad gloriam; posteà verò iam præuiso peccato, potuit per medium illud gloriam velle intendendo pœnitentiam, vel humiliationem ortam ex peccato, & vtilem ad emendationem in posterum. Ratio est, quia, quando sunt duo media sufficientia ad vnum finem, voluntas efficax finis, non est voluntas alicuius medij determinatè, & in particulari. Sed hanc rationem infrà magis discutiam; fortè enim non est bona. 33

Impugnatur Secundò.

Potuit Deus antecedenter omnibus velle gloriam efficaciter, abstrahendò à peccato.

Tertiò tandem ea sententia reiicitur, quia, si debent excipi ab electione efficaci antecedente, qui interueniente peccato saluantur, paucissimi sunt (excipio infantes) qui sine interuentu alicuius mortalis saluentur; ergo electio ad gloriam antecedens solùm erit respectu paucorum; cùm tamen pauci à te excipiantur ab hac electione. imò, quia sine peccato veniali ex adultis nullus (beatissimâ Virgine exceptâ) saluatur, & Deus tam non potest veniale peccatum positiuè velle quàm mortale; sequeretur, solam beatissimam Virginem, & eos qui ante vsum rationis cum gratiâ baptismali moriuntur, electos fuisse ante præuisa merita.

Reiicitur Tertiò, ex eo quòd inferat, electionem fuisse paucorum, ac vix vllius.

Sine peccato veniali, vix vllus adultus saluatur.

Fortè dicet quis, peccato veniali non interrumpi statum gratiæ; vnde nec impediri, quo minus potuerit electio fieri ante præuisa merita.

Solutio quorumdam.

Hæc tamen solutio reiicitur Primò, quia ideò voluntas gloriæ deberet esse voluntas virtualis peccati, ac propterea Deo repugnans, non quia peccatum gratiam expellit, hoc enim potiùs deberet efficere vt non amaretur; sed quia merita, quæ videntur amata in eâ volitione gloriæ, pendent à peccato: nam contritio, humiliatio, &c. pendent à peccato: atqui etiam ex peccatis venialibus pendent huius hominis multa merita: nam etiam ex illis accipit occasionem se humiliandi, confitendi, &c. vt per se est euidens; ergo etiam ea merita supponunt omnino peccatum; ergo non potest gloria illa amari antecedenter per ea merita. 34

Refellitur Primò. Voluntas gloria amaret peccatum veniale.

Secundò reiicio eam solutionem, ne fortè dicas, aliquos mori, qui nullam ex veniali peccato occasionem accipiunt efficiendi aliquem bonum

Reiicitur Secundò, supponendo, veniale nondum

purgatum impedire ingressum in cælum.

bonum actum: quod tamen est difficile. Sed hoc omitto, ex decreto Dei veniale etiam nondum purgatum, saltem in Purgatorio, impedit ingressum in cælum; ergo, si mortale, eò quòd impediat ius ad gloriam, etiam impedit, hominem eligi antecedenter, etiam veniale (quia quousque remittatur liberaliter à Deo, impedit ne ad gloriam homo perueniat) impediet ne antecedenter eligatur, quousque Deus illud remittat: hæc autem remissio non potest amari ante præuisum veniale, ne inde cogatur amare veniale; ergo consequenter nec gloria poterit antecedenter amari: quia iuxta hâc opinionem, ea quæ necessaria sunt huic homini ad gloriam, amantur antecedenter & virtualiter in volitione gloriæ, vnde intulerat arguens amari pœnitentiam, & in hac peccatum mortale, quod ipsum ego dico de condonatione venialis in Purgatorio, & in hac condonatione ipsum veniale, quòd si dicas, sine veniali illum posse saluari, meliùs ego id dicam de mortali; ergo debebis recurrere ad secundam meam solutionem; semper tamen manebit eadem difficultas de veniali, quæ de mortali.

Remissio venialis cùm sit necessaria, deberet amari antecedenter per amorem gloriæ, & consequenter ante præuisum veniale.

Responsio aliorum.

35 Ideò alij eam limitationem aliunde conantur persuadere, quia, etiamsi gratia non oriatur ex voluntate efficaci, seu ex speciali aliquo affectu antecedenti, potest homo perseuerare vsque ad finem vitæ; ergo non est necessum vt omnes qui saluantur, habeant eam gratiam ex voluntate efficaci antecedenti. Respondeo, à me non doceri id esse necessarium, sed de facto ita contingere propter auctoritatem suprà allatam, argumentum autem probat, non esse necessariam eam electionem, & nihil ampliùs; & quidem nec probat magis in his qui peccant quàm in aliis, & è contrario: nam, vt dixi suprà, electio illa per se non addit speciales vires ad perseuerandum.

Non satisfacit.

Argumentum pro eâ doctrinâ aliud, ex eo quòd non omnes simul electi sint.

Secundò arguunt, Adamus fuit electus ante peccatum originale: nam creatio & iustificatio prima ortum traxêre ex prædestinatione ipsius; alij verò homines electi sunt post peccatum, & post Christum; ergo non fuerunt simul Adamus & alij ad gloriam electi. Respondeo Primò, hoc non esse ad rem: iam enim non ago, an omnes simul, sed an omnes ante præuisa merita; hoc autem non impugnat prædicta obiectio. Respondeo Secundò, Adamum non fuisse prædestinatum ante lapsum ipsius, de quo disp. sequ. contra P. Suarium. Ad probationem respondeo, executionem & iustificationem Adami non fuisse effectum prædestinationis aut electionis efficacis ad gloriam, sed generalis cuiusdam prouidentiæ in ordine gratiæ; posteà verò ex meritis Christi decreti post peccatum, prædestinatum fuisse Adamum, & hinc incepisse effectus prædestinationis ipsius, à primo auxilio congruo ad pœnitentiam, ideóque potuisse simul cum ceteris eligi.

non est ad rem.

Displicet Secundo.

Executio & iustificatio Adami non fuit effectus electionis ad gloriam.

Aliud argumentum, ex eo quòd aliqui prædestinantur in locum aliorum:

Tertiò, alij multi prædestinantur in locum aliorum, iuxta illud Apocalypseos: *Tene quod habes, ne alius accipiat coronam tuam*: & Mathias suffectus est in locum Iudæ; ergo non omnes prædestinati sunt simul: hi enim qui loco aliorum, procul dubio sunt posteriores. Hoc argumentum etiam non probat, electionem ante præuisa merita non fuisse generalem omnibus, sed non omnes in eodem signo electos. Secundò respondeo, neque hoc probari, quia non est putandum, aliquem fuisse prædestinatum, & posteà cecidisse, & alium loco illius suffectum: nullus enim ex prædestinatis perit. Neque item illum qui succedit in locum alterius in dignitate & gratiâ habituali, sicut Mathias loco Iudæ, illum, inquam, tunc primò eligi, quando videtur succedere: electus enim simul fuerat cum aliis, licet posteà Deus, vt eam electionem ad finem perduceret, acceperit occasionem ex lapsu alterius; non quidem occasionem eligendi, sed conferendi media, quibus finis, ad quem iam anteà erat electus, obtineretur. & hoc modo intelligenda sunt testimonia allata, id est, *Caue ne cadas à mediis prædestinationis, ne damneris, & alius succedat in media efficacia.*

36 non probat electionem non fuisse generalem:

refellitur Secundò.

SVBSECTIO II.

Deciditur quæstio.

SIT ergo PRIMA CONCLVSIO. Electio ad gloriam ante præuisa merita fuit generalis, & communis omnibus hominibus qui saluandi sunt, & per eam determinauit Deus cuilibet in particulari gradus gloriæ, quantitatem & qualitatem meritorum, omnia in indiuiduo: quo respondetur etiam secundæ difficultati huius subsectionis. Hanc tenet P. Molina 1. p. qu. 27. art. 5. disp. 1. memb. 8. vbi suam sententiam magis declarat: ait enim, in Deo non distinguendos actus voluntatis ratione nostrâ, neque inter illos prioritatem aut posterioritatem rationis concedendam, quando obiecta illorum actuum sunt inter se connexa. Vnde infert, non priùs Deum voluntate efficaci gloriam hominibus voluisse, quàm per eumdemmet actum etiam ratione nostrâ illis merita, quibus eam essent obtenturi, efficaciter etiam, & in particulari amauerit, ex suppositione quòd per scientiam mediam ea præuiderat futura, atque, totam hanc seriem rerum, quæ inter se est connexa, de facto ex suppositione scientiæ mediæ vnico actu à Deo amatam. Vbi non est putandus P. Molina negasse posteà in Deo alios actus distinctos executiuos gloriæ ipsius post merita præuisa: ita enim eos expressè adstruit eâdem quæst. art. 3. Loquitur ergo in præsenti de voluntate intentionis, sicut nos suprà diximus, eam esse voluntatem mediorum & finis simul, & ab ea docet, posteà prouenire distinctas voluntates immediatè executiuas mediorum & gloriæ. Video rationem Patris Molinæ nimiùm probare, scilicet id debuisse necessariò ita contingere. Verùm licet rationem non approbem, sententiam tamen ex parte defendo. Dico *ex parte*: nam, cùm Christus fuerit caussa meritoria non solùm gloriæ & gratiæ in executione, sed & electionis ad gloriam, debuit necessariò Christus priùs præuideri existens antequam ea esset electio; ergo non potuit simpliciter totus ordo huius vniuersi vnico actu ratione nostrâ decerni. de quo infrà, & in materiâ de Incarnatione nonnihil ampliùs. Pro conclusione nostra facit etiam Suarez in Opusc. lib. 3. de Auxil. cap. 16. à num. 15. qui & vniuersaliter etiam de Angelis loquitur; sed in hoc displicet, propter dicta paulò ante contra Molinam. Præterea haud ita consequenter loquitur, dum ibi ait, per eam voluntatem præfiniisse Deum omnia merita in particulari, vnde necessum est vt præfinierit etiam omnes actus contritionis & attritionis; qui tamen non possunt 38

Conclusio Prima.

Electio ad gloriam ante præuisa merita fuit omnibus saluandis communis, & per hanc Deus determinauit cuilibet gradus gloriæ, &c.

37 Non priùs Deus voluit efficaciter gloriã, quàm merita ad eam conducibilia.

Sermo hic est de solâ voluntate intentionis.

Dantur & voluntates in Deo distinctæ executiuæ mediorum & gloriæ.

Suarez sententia quatenus tenenda.

sunt in sententiâ ipsius Suarez efficaciter præfiniti ante præuisionem absolutam peccati, ne Deus sit caussa illius peccati; ergo non potuerunt in sententiâ ipsius omnia merita & actus boni iustorum efficaciter præfiniti per illam voluntatem antecedentem de gloriâ. quæ difficultas cessat in nostrâ sententiâ infrà ponendâ circa præfinitionem pœnitentiæ. In eamdem conclusionem conspirant etiam multi alij. Ea autem videtur deduci manifestè ex dictis totâ hac disp. Probaui enim ex Scripturâ, Augustino, & maiori Scholasticorum consensu, electionem ad gloriam fuisse ante præuisa merita; id autem videtur vrgere eodem modo pro omnibus, quia neque in Scripturâ aut Patribus ostendi potest vel minimum fundamentum, vt aliter discurramus de vno prædestinato quàm de alio. Neque item vlla ratio suadet, ita non potuisse contingere, ergo connaturaliùs & consequentiùs de omnibus id affirmatur.

Vnde conclusio deducatur.

Vnde secunda pars conclusionis suadeatur.

39 Hæc ratio probat quidem omnes fuisse electos ante præuisa merita. At secundam partem conclusionis, quòd scilicet fuerint omnes electi ad determinatos gradus gloriæ, & determinata merita, non ita probat, quia ex Scripturâ nihil de hac determinatione. Nihilominus tamen faciliùs fortè persuadetur hæc secunda pars, eò quòd, cùm hic modus volendi determinatè eos gradus gloriæ videatur ex se melior, quàm si indeterminatè hi, vel illi amarentur, & nulla ratio cogat hîc & nunc ad illum negandum; certè debemus dicere, ita fuisse à Deo volitum. Porrò nihil obstare, patet, quia fortè ex libertate, aut ex eo quòd multi non saluentur, nisi interuentu peccati, posset quis eam repugnantiâ desumere; at disp. præcedenti satisfactum est puncto libertatis, quoad peccatum verò satisfiet inferiùs; ergo nulla est ratio obstans.

Conclusio Secunda. Fuit hæc electio communis omnibus, etiam in eodem signo rationis.

Secvnda conclvsio. Non solùm ea electio fuit communis omnibus, & determinata quoad gradus gloriæ, & quoad merita in indiuiduo, sed in eodem planè signo rationis, vt non priùs vnus quàm alter sit electus, nec quidem ratione nostrâ. In hac conueniunt Suarez & Molina citati pro primâ conclusione. Aduerte, me in hac conclusione non loqui de Christo, in quo, vt paulò antè dixi, displicet Suarez & alij, qui in eodem signo etiam Christi prædestinationem factam dicunt. Rationem ex dictis suprà & infrà dicendis breuiter conficio: Christus fuit caussa meritoria, non solùm nostræ salutis, sed maximè electionis nostræ ad

Non fit hîc mentio de prædestinatione Christi.

40 gloriam: atqui ad promerendam eam electionem debuit necessariò præuideri iam existens: ergo ante electionem non solùm iam Christus fuit intentus, sed existens ordine executionis in præuisione diuinâ, ergo illius prædestinatio præcessit naturâ prædestinationem nostram, ergo non fuit simul cum nostrâ.

Vera probatio conclusionis.

Iam veniamus ad probationem nostræ conclusionis; quam fateor non ita posse persuaderi, quia nec Scriptura nec Patres eam insinuant, res autem sistendo in ratione potuit vtroque modo fieri, vt ex præcedentibus constat. Vnde suprà insinuaui, rationem Molinæ non fuisse bonam: reducit enim id in connexionem eorum obiectorum inter se, quasi eo ipso necessariò vnico actu debuerint amari. quod ex dictis falsum esse suadetur, tum quia nec vnius electio cum alterius electione, nec gloria huius cum talibus mediis necessariam habet connexionem: tum quia, licet eam haberent, non necessariò eodem actu amantur, vt dixi agens de ordine intentionis & executionis. Quia tamen non debemus actus diuinos facere inter se dependentes sine fundamento, in præsenti autem nullum est ad dicendum, hunc priùs quàm alium fuisse electum, etiamsi aliter fieri potuerit, vt clarè paulò antè ostendi; dicendum est, omnes in eodem signo electos fuisse, imò fortè per eumdem actum liberum virtualiter lo-
quendo, prout sentire videtur P. Molina. Quod 41
sic declaratur, præuidens Christus per scientiam mediam, si iste & iste, &c. in tali & tali occasione constituantur; ac talibus auxiliis vocentur, perseuerabunt, & saluabuntur; petiit à Deo eos omnes vno actu: *Da mihi istos pro tantâ gloriâ, & per hæc merita.* Deus autem vnico actu indiuisibili ei orationi annuens, omnes illos simul ad eos gradus gloriæ & ad illa merita elegit, è quâ electione secutæ sunt posteà in Deo nouæ voluntates distinctæ executiuæ mediorum in quolibet, iuxta modum præuisum per scientiam mediam. quod ampliùs sequentibus disputationibus declarabitur.

Angeli non fuerunt eodem signo cum hominibus prædestinati.

Circa Angelos verò dico, eos non fuisse eodem signo cum hominibus prædestinatos, qui a erant priùs electi quàm Christus fuisset venturus, vt aliunde suppono; ergò illorum prædestinatio fuit multò citiùs quàm prædestinatio hominum. Primò enim Angeli erant prædestinati; posteà producti, positi in via: mali cecidère, alij perseuerauère; tunc Adamus volitus, ac posteà ex dæmonis suggestione præuisus peccans; tunc primò Christus electus: & posteriùs naturâ ex meritis Christi electi sunt homines. de quibus signis naturæ infrà nonnihil, & in tertiâ parte, Deo dante, fusiùs. Aduerto hîc, nonnullos docere, Angelos non fuisse electos ante præuisa merita, eò quòd gratiâ speciali non indiguerint ad perseuerandum, vt docet Augustinus libr. de Corrept. & gratia cap. 10. 11. & 12. Verùm hæc ratio facillimè reiici-
tur, quia electio ad gloriam non ponitur pro- 42
pter indigentiam ad perseuerandum: nec enim illa per se immediatè vllo modo iuuat aut influit in operationes, sed quia Deus magis ostendit suum amorem in electos. quæ ratio etiam locum habere potest in Angelis.

Declaratur.

Ratio quorumdam de Angelis non electis ante merita: reiicitur: diluitur ampliùs.

Vnde infero, malè eosdem auctores ob hanc rationem negasse in statu naturæ integræ, & iustitiæ originalis, quia tunc non fuit necessaria specialis gratia vt in iustitiâ perseueraretur, negasse, inquam, futuram tunc electionem ante merita.

Malè opinantur nonnulli, Angelorum aliquos ante præuisa merita fuisse electos, aliquos non.

Secundò aduerto, malè etiam alios docere, inter Angelos quosdam fuisse electos ante præuisa merita, quosdam verò non; malè, inquam, non quia reipsà non potuerit ita contingere: cùm enim, iuxta sæpè dicta, ex solâ Dei voluntate pendeat habere, aut non habere, electionem illam, si ipsi placuisset, potuisset quosdam eligere, alios verò non. Solùm ergo displicent, quia de facto gratis & sine fundamento illam diuersitatem in illis ponunt: semper enim debemus vniformiter iudicare, vbi non apparet diuersa ratio.

Par est iudicium de Angelorum, ac hominum electione.

Ideò absolutè dicendum, vel omnes fuisse electos ante merita, aut post merita omnes: quia verò Scriptura de illis vix quidquam determinatè

significat, Patres etiam hac de re nec verbum habent, non auderem omnino certò dicere determinatè quo ex illis modis; propendeo tamen, vt idem de illis quoad hoc, quod de hominibus, dicamus: sic enim discurritur consequentiùs.

DISPVTATIO TRIGESIMASEPTIMA.

DE CAVSSIS PRÆDESTINATIONIS.

SECTIO I.

An detur caussa prædestinationis ex parte nostrâ.

1 PRÆDESTINATIO, quatenus significat actum internum Dei, nullam habet caussam veram & realem ex parte nostrâ, quia actus diuini non producuntur, nec caussantur realiter, multò minùs à nobis; est ergo præsens quæstio de caussalitate morali, an scilicet Deus moueatur ad volendum prædestinare aliquem ex meritis, aut orationibus prædestinati. quo sensu suprà fusè ostendi, dari posse ex parte nostrâ caussam moralem ipsius etiam actus diuini.

Status quæstionis.

Supponendum autem, vt certum est, dari ex parte nostrâ caussam multarum voluntatum Dei pertinentium ad prædestinationem. Nam post primum opus præuisum potest moueri Deus intuitu illius ad dandum aliud auxilium, & sic vsque ad mortem. Est ergo difficultas de omnibus voluntatibus diuinis constituentibus prædestinationem, siue, vt aliter solet dici, an possit dari caussa omnium effectuum prædestinationis.

Datur ex parte nostrâ caussa multarum voluntatum Dei pertinentium ad prædestinationem.

SVBSECTIO I.

Error Massiliensium reiicitur.

Error Massiliensium:

MASSILIENSES, ne Deum cogerentur admittere personarum acceptatorem, dixere, ex parte liberi arbitrij præcedere aliquod bonum opus naturale, ratione cuius non quidem tamquam condigni, sed velut congrui, aut vt conditionis, Deus vult prædestinare, & è contrario in reprobis ob defectum talis operis boni, non dari prædestinationem: quia verò vrgebantur posteà exemplo paruulorum, quorum aliqui baptizantur, & saluantur, alij verò in originali decedunt; cùm ramen nec illi benè operati sint, nec isti malè, vt ideò meruerint carere auxilio; recurrebant ad ea, quæ infantes facturi essent, si superuixissent, ac dixêre, à Deo baptismum illis concessum, qui benè vsuri erant libero arbitrio; aliis verò denegatum, quia malè vsuri erant. Hic error qua parte dicit, gratiam dari propter opus naturale, refutatur in materiâ de gratiâ, de quo, vt suprà dixi, nec verbum hîc facere volo Quâ verò parte in pueris recurrit ad eam futuritionem conditionatam, facilè in præsenti reiicitur. Primò, quia per scientiam conditionatam vnus idémque infans præuidetur malè & benè vsurus libero abitrio, iuxta diuersos ordines rerum, occasiones, tentationes & auxilia, in quibus poterat esse; ergo ex hac futuritione conditionatâ non potest ratio desumi in illis magis pro prædestinatione quàm pro reprobatione. Imò addo, probabile esse, multos infantes sine baptismo decedentes, præuideri à Deo futuros bonos sub conditione in pluribus occasionibus, quàm aliquos qui in baptismo decedunt.

2

refutatur ex parte in materiâ de gratiâ.

Ad alteram partem responsum.

Reiectio declaratur.

Secundò reiiciuntur ratione à priori, quia merita conditionata nihil sunt actu magis quàm possibilia; ergo non possunt de facto mouere Deum ad præmium vllum: essent quidem, si poneretur conditio, & ideò tunc possent mouere; absolutè tamen sicut non sunt, ita nec possunt mouere. Vnde dicit Scriptura de Henoch, *Raptus est, ne malitia mutaret intellectum ipsius*. Vbi, licet Deus præuideret mutationem illius sub conditione longioris vitæ, non tamen ex illâ mutatione motus est Deus ad illum damnandum, imò illum ideò rapuit, ne esset absolutè illa mutatio, & ne ex illâ absolutè existenti cogeretur Deus ad puniendum illum; ergo merita sub conditione non mouent, sed mouerent. 3

Reiicitur doctrina Secundò, ratione à priori.

Merita conditionata non possunt mouere Deû.

Tertiò tandem ita de inconsequentiâ Massilienses conuinco, quia, si ad vsum futurum sub conditione recurrerunt, vt inde Deum à calumniâ acceptatoris personarum infantilium vindicarent, non fuit illis necessum in adultis recurrere ad vsum naturalem liberi arbitrij, & accedere ex hac parte ad sententiam Pelagij (vnde Semipelagiani dicti sunt:) potuissét enim in adultis etiam recurrere ad bonum vsum futurum sub conditione, ex gratiæ tamen auxiliis, ita vt dicerent, Deum illi donasse auxilium prædestinationis, quem videbat benè illo vsurum, si ei donaretur; negasse verò illi, qui eo malè vsurus præuidebatur.

De inconsequentiâ conuincuntur Tertiò.

Coincidunt cum Pelagio.

Dices, Id non potuit à Massiliensibus doceri: nam, cùm Deus adultis tam reprobis, quam prædestinatis, det auxilium, non potest dici, quòd vni neget propter defectum consensus sub conditione præuisi, alteri verò donet propter consensum præuisum: vtrique enim dat ea auxilia, quæ sub conditione sunt præuisa. Respondeo tamen, si semel meritum vt sub conditione futurum, sufficit ad mouendum Deum, (vt de infantibus docuere Massilienses,) rectè dicere possunt, caussam cur Deus dederit hoc auxilium efficax Petro, esse, quia sub eodem præuisus fuerat benè operaturus; item caussam cur dederit alterum inefficax Iudæ, esse, quia sub eo Iudas videbatur peccaturus. An verò per hoc possent absolutè euadere acceptationem omnem personarum, iam dico. 4

Replica.

Diluitur.

Quâ parte ergo vult hæc sententia excludere à Deo omnem specialitatem affectus, ne videatur acceptator personarum, & totam discretionem in hominem reducere conatur per naturalia opera liberi arbitrij, ego ita facilè illos reiicio: nam, admissâ etiam eorum doctrinâ, adhuc manet eadem difficultas, quam fugiunt; cùm enim ante auxilium naturale homini datum præuiderit Deus, Petrum v. g. si in tali occasione constituatur, benè vsurum, malè verò si

Reiicitur vlterius.

Exemplo declaratur.

si in aliâ, & idem etiam de Iudâ nouerit; ergo quando Deus posteà constituit Petrum in eâ occasione naturali, in quâ benè videbatur vsurus libero arbitrio, & non in illâ, in quâ malè; & Iudam è contrariò in eâ, quâ malè vsurus præuidebatur, non in eâ, quâ benè; cùm è contrario Deus potuerit facere, vt Iudam in bonâ, & Petrum in malâ constitueret, fuit procul dubio acceptator personarum. Nam in ordine ad istam diuersitatem perinde omnino est, Deum facere discretionem inter auxilia naturalia sufficientia & efficacia, ac inter auxilia gratiæ efficacia & inefficacia; imò, quia naturalia magis debentur, quàm supernaturalia, magis videtur personarum acceptator Deus, dum facit discretionem inter naturalia, quàm dum inter supernaturalia, quæ cùm minùs debita sint, minùs tenetur Deus illa dare.

5

Animaduersio. Potest Deus in aliquo sensu dici personarum acceptator.

Auctoritas D. Pauli.

Et ne cogamur idem sæpè repetere, aduerte, Deum in aliquo sensu dici posse personarum acceptatorem, quatenus vni facit plura beneficia quàm alteri, & hoc à semetipso. vnde & Paulus dixit de Iacob & Esau: *Antequam quidquam boni, aut mali egissent, Iacob dilexi, Esau odio habui.* Neque in hoc sensu vmquam Patres negarunt, Deum esse acceptatorem personarum, imò hoc ipsum expressè ipsemet Christus insinuauit in illâ parabolâ, in quâ æqualem retributionem dedit minùs & plus laborantibus. obiectioni autem sibi factæ respondit, *Amice tolle quod tuum est, & vade, volo autem & huic nouissimo dare, sicut & tibi.* Quod licet non intelligatur de præmio gloriæ, intelligitur tamen de auxiliis & vocationibus ad maiora merita. Eo ergo solo sensu, Deus dicitur non acceptare personas, quatenus benemerentibus non negat præmium propter aliquam displicentiam in naturali defectu personæ; hanc enim displicentiam non habet; sicut è contrario decedentes in peccato non relinquit inultos ob naturalem personæ bonitatem: solùm enim considerat quantitatem meritorum, cum circumstantiis adiectis, non autem ipsam personam, & vt puniat, & vt præmio afficiat.

Non considerat Deus personam, sed circumstantias meritorum.

SVBSECTIO II.

Reiectis aliis sententiis vera proponitur.

6 *Opinio quorumdam nomine à verâ dissidet.*

NONNVLLI Scholastici dixere, dari ex parte nostrâ caussam prædestinationis de condigno. Sed hi solo nomine dissident à verâ sententiâ: existimant enim, nomine prædestinationis intelligi præcisè voluntatem dandi gloriam, quæ procul dubio est ex meritis, saltem in executione modo suprà explicato; errant tamen in acceptatione vocis: nam, vt cum Augustino omnes ferè consentiunt, prædestinatio est præparatio gratiæ, & beneficiorum, quibus certissimè liberantur, quicumque liberantur. & constat ex D. Paulo ad Romanos cap. 8. *Quos prædestinauit, hos & vocauit: & quos vocauit, hos & iustificauit.* Ecce prædestinatio non solùm præcedit iustificationem, sed & vocationem, & à fortiori glorificationem; vnde reiiciuntur etiam alij, qui à iustificatione prædestinationem inchoant, ideóque illi putant dari meritum de congruo, sicut datur ad iustificationem, quando per actum contritionis, quo disponimur, meremur de congruo primam gratiam, & remissionem peccati. Quæ doctrina re ipsâ vera est, & solùm in acceptione vocis *prædestinatio* errat: nam hæc incipit ante meritum congruum iustificationis.

Quid prædestinatio.

Reiiciuntur ij qui à iustificatione prædestinationem inchoant.

Opinio aliorum.

Tertiò alij ipsummet bonum vsum futurum sub auxilio gratiæ, dixerunt, esse meritum eiusdem auxilij, saltem de congruo. P. Granadus tract. 6. disp. 6. etiam docet esse meritorium de condigno. & hoc quidem magis consequenter, vt iam ostendo, quia, si opus subsecutum posteà & informatum gratiâ potest esse meritorium præcedentis auxilij, certè non de congruo, sed de condigno illud merebitur: habet enim opus supernaturale informatum gratiâ condignitatem cum argumento gratiæ, multò ergo meliùs, & cum auxilio, ad benè operandum.

Omnes tamen reiiciuntur, quia meriti principium, quod supponitur concessum ante ipsum meritum, non potest dari in præmium meriti: hoc enim mouet existens ad concedendum præmium: quomodo autem potest mouere ad concessionem auxilij, si iam transiuit illa concessio? poterit quidem mouere, vt repetatur; at tunc est quasi nouum auxilium in ordine ad nouum opus; ad primam autem dationem auxilij non potest mouere. Confirmatur: non potest id fieri, nisi detur mutua caussalitas & prioritas, quam alibi ostendi repugnare, neque arbitror eam iudicari possibilem à P. Granado. Probo autem antecedens: nam auxilium, eò quòd sit caussa, debet priùs præuideri à Deo existens: item opus quia existens mouet Deum ad dandum auxilium, debet etiam præuideri ante auxilium; datur ergo mutua caussalitas & prioritas. Exemplum de rege non est ad rem, quia ibi donum illud non datur in præmium, quo modo enim præmiat rex, quem non scit habiturum merita? Potest quidem illud donum dare, vel vt excitet militem, vel vt, si benè operatus fuerit, illud donum retineat? tunc autem retentio quæ erit præmium, non erit antecedens, sed subsequens pugnam. 7

Reiiciuntur omnes ex eo, quòd meriti principium in præmium meriti dari non possit.

Confirmatur reiectio.

P. Granadus reiicitur.

Exemplum.

Neque potest obiici Christus Dominus, qui pro antiquis patribus se prioribus gratiam meruit: nam Christus fuit tempore tantùm posterior, in præuisione autem diuinâ priùs fuit quàm patres, & ab illis independens. vnde ex existentiâ meritorum ipsis præuisâ priùs naturâ potuit rectè moueri Deus, vt gratiam daret patribus; at in nostro casu auxilium, quia est caussa necessaria operationis, priùs à Deo videri debet existens quàm videatur existens operatio, & consequenter priùs, quàm illa possit Deum mouere, vt det auxilium, quia non mouet, nisi vt præuisa absolutè existens. 8

Obiectio reiicitur. Christus tempore, non præuisione diuinâ, patribus posterior fuit.

Opinio docentium, liberum arbitrium esse caussam prædestinationis: improbatur.

Tandem alij dicunt, nostrum arbitrium esse caussam sine quâ non prædestinationis nostræ, quatenus prædestinationis effectus sine nostro libero arbitrio esse nequit. Sed hi auctores non loquuntur ad propositum: in præsenti enim inquirimus, an detur aliqua caussa antecedens ac mouens Deum, vt prædestinet: neque enim dubitatur, prædestinationem non posse impleri sine libero arbitrio. quia non potest impleri nisi per merita ab eo libero arbitrio cum gratiâ promanantia.

Conclusio. Non potest vllus esse caussa totius suæ prædestinationis.

DICENDVM ergo est, nullum posse esse caussam totius suæ prædestinationis, nisi eo modo quo suprà nos de gratiâ datâ Adamo agentes insinuauimus, si scilicet ei daretur gratia & inspiratio congrua, nullo modo ex animo salutis, sed ob alium finem, & tunc ipse obtineret vt eligeretur ad gloriam, & fortè adhuc tunc quis conten

contenderet ex eâ inspiratione incepturam salutem, ideò nec tunc dari caussam illius ex parte hominis. Hæc est communis ferè omnium Theologorum, & suadetur facilè, imò, si termini explicentur, vix potest in illâ vlla esse difficultas: nam prædestinatio incipit à voluntate primâ dandi auxilium efficax; est enim præparatio quædam beneficiorum, quibus certissimè liberantur quicumque liberantur: in quorum numero primum locum obtinet primum auxilium efficax, sed ante hoc non potest præcedere vllum bonum opus, quod ipsum auxilium promereatur, quia ipsum est caussa primi boni operis, aliàs non esse auxilium efficax; ergo non potest cadere sub meritum, non solùm auxilium efficax, sed nec quidem inefficax primum potest cadere sub meritum, quia & hoc est antecedens omne bonum opus, & quoad hoc idem est de illo quod de efficaci. Maiorem huius conclusionis explicationem vide subsect. sequenti.

communis Theologorum.

9

Replica.

Dices: Illud auxilium efficax potest cadere sub meritum liberi arbitrij, id est, dari propter aliquod bonum opus naturale, ad quod non præcedit, licet præcedat ad supernaturale. Sed contrà Primò, quia auxilium supernaturale non cadit sub meritum operis naturalis, non solùm de condigno, sed nec de congruo, vt suppono contra Massilienses. Contra Secundò magis ad rem nostram, quia, si auxilium primum supernaturale daretur propter aliquod bonum opus naturale, tunc prædestinatio inciperet non ab auxilio supernaturali, sed ab illo naturali, cui videtur annexa bona illa operatio aliquo modo illatura auxilium supernaturale efficax; hoc autem auxilium naturale non potest cadere sub meritum, quandoquidem est ante omne meritum etiam naturale; ergo numquam tota prædestinatio cadere potest sub meritum.

Refellitur Primò.

Secundò.

SVBSECTIO III.

Quomodo cum his cohæreat, nec prædestinato nec reprobo auferri libertatem.

10 *Difficultas enodatur.*

DIFFICVLTAS hæc re ipsâ & in se non est magna, at in terminis, &, vt cum præcedentibus concilietur; facessit negotium, à quo pauci se benè expediunt, vt ex dicendis constabit.

Argumentum probans, prædestinatum carere libertate vt damnetur.

Argumentum autem sic formatur Primò, ad probandum, quòd prædestinatus careat libertate vt damnetur, prædestinatio non est in potestate illius: eo enim ipso quòd esset, iam posset dari caussa ex parte hominis respectu prædestinationis, cuius oppositum suprà docuimus, in sensu autem composito illius non potest non saluari; ergo non potest absolutè non saluari; vel aliis terminis, esse in numero saluandorum, & esse in numero prædestinatorum, est idem, vt per se patet; sed non potest quis se ponere liberè in numero prædestinatorum, vt subsect. præced. videmur supposuisse; ergo nec erit ei liberum se ponere in numero saluandorum, ergo nec erit liberum saluari, quia saluari & esse in numero saluandorum, est idem.

Aliud, probans reprobum non posse saluari.

Quòd verò reprobus è contrario non possit saluari, sic probatur, Non est in potestate reprobi efficere, vt sit prædestinatus; si enim id efficere posset, ergo dari posset ex parte nostrâ caussa prædestinationis, quod suprà reiectum est: atqui sine prædestinatione nemo saluari potest; repugnat enim aliquem esse non prædestinatum, & de facto saluari: ergo ille non habet potestatem vt saluetur; nec in sensu diuiso à carentiâ prædestinationis, quia non potest eam impedire; nec in composito, quia eâ stante non potest, ergo nullo modo potest.

Responsum primum.

Dupliciter responderi solet. Primò, in potestate nostrâ esse facere, vt simus prædestinati, refertúrque Augustini sententia, *Si non es prædestinatus, fac vt prædestineris.* Secundò, prædestinationem non esse simpliciter requisitam ad salutem, ideò etiam illum qui eâ caret, posse saluari. Neutra tamen videtur sufficiens solutio, nisi ampliùs declaretur, vt à me paulò pòst declarabitur: non prima, quia si est in meâ manu facere vt prædestiner, ergo potest dari caussa ex parte meâ prædestinationis. Et vt difficultas magis appareat, loquamur de primo effectu prædestinationis, vt talis est, & cui ceteri effectus annectuntur, rogo, an sit in potestate meâ illum ponere, an non? si non, ergo non est in meâ potestate prædestinari, ergo nec saluari; si verò ille effectus est in meâ potestate, ergo possum ego esse caussa primi effectus prædestinationis. hoc autem suprà reiectum est. Nec iam sum solicitus, an sim caussa per meritum congruum, an per modum conditionis, dummodò in meâ potestate sit ponere initium prædestinationis: erit enim tunc in meâ potestate caussa totius prædestinationis.

Responsum secundum.

11 *Vtrumque reiicitur.*

Non satisfaci solutio secunda.

Secunda verò solutio etiam non satisfacit. Primò, quia vt summùm probat, reprobum posse saluari, eò quòd prædestinatio non est necessaria; at non ostendit, quomodo prædestinatus queat damnari. Secundò, quia falsum videtur posse aliquem saluari, & tamen illum non fuisse prædestinatum; repugnat enim coniungi hæc duo, sicut è contrario repugnat, duo ea alia coniungi, scilicet, simul esse prædestinatum, & simul damnari; adhuc ergo tota intacta manet difficultas.

Responsum tertium.

Fortasse ideò respondebis Tertiò, prædestinationem in tantum non esse in nostrâ potestate, in quantum incipit à donatione auxilij, quæ donatio non est in nostrâ potestate; quia verò Deus semper dat auxilium, ideò esse in nostrâ potestate saluari. Demus enim prædestinationem incipere ab ipsâ creatione, certè licet ego non possim me creare, & consequenter totius prædestinationis non valeam esse caussa; quia tamen id quod ego non possum efficere, Deus per se præstat, absolutè est in meâ potestate, prædestinationem efficere, & consequenter saluari: sicut rectè dicitur, me esse liberum ad amandum, licet non sit mihi liberum habere voluntatem, sine quâ amare non possum: dummodò enim habeam ea quæ requiruntur ad operationem, siue illa habeam ex præcedenti meâ libertate, siue necessariò, absolutè erit in meâ libertate operatio. Si hoc, inquam, respondeas, adhuc manet difficultas, quia prædestinatio vt prædestinatio, & vt differt à reprobatione, non incipit à donatione auxilij: nam etiam reprobo donatur auxilium, incipit ergo ab eo quòd illud auxilium sit efficax; ergo licet non possit dari caussa prædestinationis secundùm totum quod hæc absolutè dicit, poterit dari caussa illius, vt prædestinatio est, & vt differt à reprobatione; & consequenter in manu hominis erit fieri ex numero prædesti-

12 *Declaratur.*

prædestinatorum. quod tamen suprà videmur negasse.

Admittitur ultimum responsum. Non datur ex parte nostrâ caussa prædestinationis, siue ea incipiat à donatione auxilij congrui,

Propter hoc omnino arbitror dicendum, non quidem dari ex parte nostra caussam prædestinationis, id est, non posse vllum opus nec de congruo, nec de condigno præcedere, quod disponat aut inferat vllo modo totam prædestinationem, siue hæc incipiat ab auxilij donatione, seu ab auxilio vt congruo: neutro enim modo potest dari ex parte nostrâ caussa eam promerens, aut ad eam disponens, non quidem, si incipiat ab auxilio (vt iam ostensum est) quia ante auxilium, non

13 *siue ab ipsomet opere.*

est vllum opus quod possit esse caussa prædestinationis, nec de congruo, nec de condigno, nec vt conditio disponens. Sed nec potest esse caussa prædestinationis ex parte nostra, licet prædestinatio incipiat ab ipsomet opere: nam ante illud primum opus non possumus habere aliquid quod promereatur vllo modo, aut sit aliquo modo conditio ad illud primum; ergo non potest dari caussa prædestinationis ex parte nostrâ in eo sensu, vt aliquo bono opere, aut etiam indifferenti valeamus obtinere a Deo omnes prædestinationis effectus, etiam prout prædestinatio incipit differre à reprobatione. & hoc est, quod communiter Theologi docent, dum negant, dari caussam ex parte nostrâ.

Completur tamen ab homine prædestinatio.

Addo tamen, nos complere prædestinationem, seu incipere illam, quà parte hæc differt à reprobatione. Nos dico non solos, sed simul cum auxilio Dei. Et in hoc sensu sustineri potest solutio suprà data, scilicet posse nos efficere vt simus prædestinati.

Animaduersio. Auxilium quà efficax, constituitur per operationem nostram futuram conditionaliter.

Pro quo aduerte, quod sæpè diximus, auxilium in ratione efficacis constitui per operationem nostram futuram conditionaliter; dat ergo Deus idem auxilium Petro, v.g. & Iudæ in horâ mortis: si illud auxilium sit efficax in Petro, tunc Petrus est prædestinatus: si verò illud est inefficax in Iudâ, tunc ille est reprobus: cùm ergo in manu Petri sit facere vt illud auxilium non sit efficax, & è contrario in manu Iudæ facere vt sit efficax, inde est vt & Petrus potuerit damnari, & consequenter efficere vt non sit prædestinatus; Iudas autem è contrario potuerit efficere vt prædesti-

14

natus, non quidem efficiendo aliquid quod prædestinationem promereatur, aut illam præcedat; sed complendo donationem auxilij in ratione prædestinationis: nam donatio auxilij completur in ratione prædestinationis per operationem, quà auxilium redditur efficax. Vnde dixi paulò antè, posse nos incipere prædestinationem, quà parte hæc differt à reprobatione: nam quà parte cum eâ conuenit, & incipit à donatione auxilij, non possumus nos eam incipere: auxilium enim non possumus nobis donare. Quia autem prædestinatio absolutè incipit ab ipsâ collatione, inde est vt tota non sit in manu nostrâ; eâ tamen parte quâ non est in nostrâ potestate, datur liberaliter à Deo nobis tam prædestinatis quàm reprobis, vnde absolutè liberum est omnibus saluari: sicut, licet non sit in meâ potestate habere voluntatem, quæ prærequiritur ad amandum, quia tamen illam habeo concessam à Deo, absolutè est mihi liberum amare.

Possumus incipere prædestinationem quâ parte differt à reprobatione.

SVBSECTIO IV.

Replicæ contra dicta soluuntur.

Replica. Nec prædestinationem, quà parte differt à reprobatione, possumus incipere.

FORTE adhuc non acquiesces, dicésque, non esse in potestate nostrâ non solùm actu antecedenti promereri aut disponi ad prædestinationem, sed nec quidem efficienter illam incipere, etiam quà parte differt à reprobatione; ergo absolutè non erit in potestate nostrâ salus. Consequentia videtur bona ex dictis, antecedens verò probatur: nam prædestinatio etiam quà talis, & vt à reprobatione differt, incipit ab ipsâ donatione auxilij non qualiscumque, sed eius

15 *Non est in meâ potestate, vt detur mihi auxilium, quod præuisum est efficax.*

quod præuisum est efficax, &c. licet fuerit in meâ potestate, reddere illud auxilium efficax; at non est in meâ potestate efficere, vt detur mihi auxilium quod præuisum est vt efficax; ergo non possum ego incipere prædestinationem, etiam quà parte differt à reprobatione.

Diluitur.

Huic obiectioni nego antecedens, & ad probationem dico, eo ipso quòd sit in meâ manu efficere, vt hoc auxilium quod in horâ mortis, v.g. mihi datur, sit efficax, eo ipso etiam esse in meâ potestate, non quidem vt sit mihi datum, sed, vt casu quo daretur, daretur cum scientiâ mediâ de meo consensu: eo enim ipso quòd operer, efficio vt Deus habuerit scientiam mediam de illâ operatione, & consequenter vt Deus illud mihi dederit sub eâ scientiâ; cùm autem prædestinatio non incipiat ab ea donatione nudè sumptâ (hæc enim etiam est reprobis communis) sed à congruitate illius, fit vt, sicut congruitas in meâ potestate, pari etiam modo sit segregare illud auxilium à sufficienti, & consequenter constituere illud vt prædestinatiuum, seu vt diuersum à sufficienti, seu à reprobatiuo, licet donatio illius non sit in meâ potestate. Iam autem ostendi, diuersitatem inter prædestinationem & reprobationem nullo modo ab auxilij donatione, sed ab illius congruitate incipere, seu à donatione, quatenus congruâ: quod idem est. nam *τὸ quatenus congruâ* reduplicat supra congruitatem; & nisi hoc modo res declaretur, non explicatur libertas prædestinati & reprobi.

Operatio nostra caussat in Deo scientiam mediam.

Non donatio, sed congruitas donationis, est in nostrâ potestate.

Vnde incipiat diuersitas prædestinationis à reprobatione.

Quo pacto homo non possit sine prædestinatione saluari, aut cum eâ damnari.

Hinc intelliges, quo pacto dicendum sit, hominem sine prædestinatione non posse saluari, & prædestinatum non posse damnari: non quia prædestinatio sit pars potentiæ, vt prædestinatio est; sed quia ipsamet effectio operis boni, quo vltimo ad salutem disponor præ reprobo, est prædestinatio, vel constituit auxilium conces- 16
sum in ratione prædestinatiui: sicut dicitur, non posse nos amare sine amore, non quia ante amorem non habeamus potentiam ad illum; sed quia ipsum amare est habere amorem, vnde etiam ille qui caret amore, potest amare; ita similiter dicendum de prædestinatione, scilicet, illum, qui eâ caret, prædestinari posse, quia illa non est aliquid prærequisitum ex parte potentiæ, sed est denominatio desumpta ab ipsa bona operatione finali: & dum dicimus, Sine prædestinatione non potest saluari, nihil aliud volumus dicere, quàm non posse benè operari finaliter sine bonâ operatione finali.

Obiectio Secunda.

Dices Secundò, Prædestinatio consistit in actibus Dei, qui sunt ab æterno: atqui, licet sit in mea potestate efficere in tempore consensum, non est tamen in manu meâ efficere actum Dei: ergo nec habebo libertatem, vt efficiar prædestinatus. Confirmo, vel declaro: licet moraliter per modum meriti aut orationis efficere queam vt sit in Deo hic vel ille actus, (vt suprà ostendi, probans dari posse ex parte nostrâ moralem caussam ipsius actus Dei) hoc tamen modo dixi in hac sectione, nos non esse

Confirmatur.

caussam totius prædestinationis, quia nullo actu bono nostro, vel per modum meriti, vel per modum dispositionis, possumus inchoare prædestinationem, cùm hæc à voluntate Dei circa ipsum primum opus incipiat: aliter autem non possumus esse caussa actus Dei, in quo prædestinatio consistit; ergo nullo modo vel promereri vel efficienter prædestinationem complere possumus, ergo non est in manu nostrâ saluari.

Resolutio. Duo dicit prædestinatio.

17 Respondeo, prædestinationem, etiamsi in solo actu Dei consistat, duo tamen dicere, vnum est voluntas dandi hoc auxilium in particulari A, v. g. alterum est denominatio quædam quasi extrinseca voluntati, proueniens ab eo quòd Deus sciat, illud auxilium futurum efficax, si detur: per hanc enim denominationem differt prædestinatio ab aliâ communi prouidentiâ, in quâ etiam esset datio huius auxilij, casu quo non fuisset præuisum efficax, iuxta Societatis doctrinam. Hoc posito, dico, illius primi, scilicet, volitionis de dando auxilio, non posse nos neque moraliter, neque efficienter, nec alio modo esse caussam, ob dicta suprà. at illius secundi possumus nos etiam in tempore quodammodò esse caussa: nam non operando possumus efficere, ne ab æterno fuerit in Deo scientia de nostrâ operatione tam conditionatâ quàm absolutâ, vt declaratum est à me sæpè; ergo potuimus efficere, ne ab æterno ea volitio de dando auxilio fuerit denominata prædestinatiua à scientiâ mediâ; ergo prædestinatio vt talis fuit nobis libera, suppositâ voluntate dandi eam entitatem auxilij.

Qui differat prædestinatio à communi prouidentiâ.

Fuit prædestinatio vt talis nobis libera.

Obiicies Tertiò, Non omnes habent hæc auxilia supernaturalia ad benè operandum; ergo saltem in potestate istorum non erit salus, neque prædestinatio. Consequentia est bona ex dictis, quia in tantum est nobis libera salus, in quantum possumus auxilium nobis à Deo concessum reddere efficax; ergo vbi nullum est auxilium tale, nec talis erit potestas. Antecedens verò probatur in multis Gentilibus, qui numquam talia auxilia supernaturalia habuère. Huic obiectioni respondent aliqui, etsi non omnes habeant illustrationes, & auxilia præuenientia & excitantia, vt in exemplo Gentilium posito constat, Deum tamen esse paratum ad concurrendum cum omnibus etiam Gentilibus. Sed contrà, quia sine illis præuenientibus & excitantibus non potest voluntas immediatè determinari ad bonum aliquod opus supernaturale: si enim nullam habeat propositionem aut illustrationem de Deo, quomodo illum amabit supernaturaliter, aut illi credet? iuxta illud Pauli, *Quomodo credent ei, si non audierunt? quomodo audient sine prædicante?* ergo ei qui caret istis illustrationibus, est impossibilis salus.

Obiectio Tertia, ex eo quòd non omnes habeant auxilia supernaturalia ad benè operandum.

Resolutio nonnullorum: reiicitur.

18

Auctoritas D. Pauli.

Resolutio auctoris.

Hac de re fusiùs infrà, nunc breuiter DICO, Deum omnibus hominibus (loquor de habentibus vsum rationis: nam de stultis eadem est ratio quæ de infantibus inter Gentiles mortuis, de quibus infrà) iniecisse aliquando, si Gentiles sint aut infideles, dubitationem aliquam circa fidem quam profitentur, ratione cuius poterant vlteriùs quærere, quousque tandem ad habendam veram de Deo fidem peruenirent. Vel quia multi fortè sunt, qui numquam vllam habuerunt dubitationem circa fidem, vt dixi disp. 2. certè hi, quatenus potuere resistere peccatis, quibus se reddidere indignos habendi tales inspirationes & illustrationes; potuerunt etiam saltem remouendo prohibens illud, habere, non quia illa remotio prohibentis ex se habeat vllam connexionem cum gratiâ supernaturali, aut cum eius auxiliis; sed quia Deus liberaliter voluit dare gratiam non ponentibus obicem ad illam. Et hæc ratio etiam extenditur ad fideles peccatores, si fortè numquam excitati sunt post peccatum ad pœnitentiam: suo enim peccato impediuère eam excitationem; est ergo in potestate hominis, suppositâ eleuatione generali omnium ad gratiam, eius auxilia habere, & consequenter est cuilibet libera salus, iuxta suprà dicta. 19

Potuerunt omnes homines reddere se dignos auxiliis.

Sed hinc vrgebis: Si ergo est in potestate hominis saltem remouendo prohibens, gratiæ auxilium habere; ergo & erit in potestate illius prædestinari, etiam secundùm totum quod dicit prædestinatio: hæc enim incipit à primo auxilio gratiæ, iuxta paulò antè dicta. P. Vasquez asserens auxilium ad omne opus bonum esse gratiam per Christum, facilè respondebit argumento, concedendo prædestinationem incipere etiam ab illo auxilio dato ad benè operandum moraliter, & ad resistendum peccatis; quia verò illud non potest homo promereri, ideò non esse in potestate nostrâ prædestinationem.

Replica.

Solutio ex mente P. Vasquez.

Cæterùm, quia hæc doctrina vniuersaliter sumpta de omni opere bono, & fugâ peccati, falsa est, de quâ alibi; ideò respondendum est, quandocumque videtur auxilium datum ad resistendum peccatis, habiturum connexionem media operatione futurâ cum vlteriori auxilio gratiæ ad salutem, tunc prædestinationem incipere non solùm ab auxiliis in se supernaturalibus, sed & à naturalibus; ex speciali tamen fauore Dei & gratiâ per Christum quoad modum concessis: quæ auxilia, cùm sint omnino antecedentia omnem hominis libertatem, non possunt cadere sub hominis potestatem, & consequenter totum, quod dicit prædestinatio, non potest illi esse liberum, nec dari caussa totius prædestinationis ex parte prædestinati.

melior ex mente auctoris.

Potest incipere prædestinatio ab auxiliis naturalibus.

Hæc dicta sint in omni sententiâ de electione ad gloriam ante vel post præuisa merita; in nostrâ verò eam electionem de facto adstruente, res est multò facilior: cùm enim prædestinatio ab eâ electione incipiat, illa autem sit & ante omnia merita, & ante creationem ipsius hominis; clarum est, non posse dari ex parte hominis vllam caussam huius electionis, & consequenter nec prædestinationis. 20

In sententiâ auctoris de electione efficaci, clarum est, non posse dari caussam prædestinationis.

SECTIO II.

An aliquis possit esse caussa prædestinationis alterius.

Difficultas insinuatur.

SVPPOSITIS his quæ præced. sectione diximus, vix potest de re esse difficultas: qui enim dicunt, nullum posse esse caussam totius prædestinationis alterius; item, & qui contrarium affirmant, solo nomine inter se dissident. Illi enim prædestinationem Petri, v. g. dicunt incipere, non solùm à primo auxilio ipsi Petro dato, sed & à bono opere alterius hominis, quo tale auxilium Petro promeritus est, cùmque illud opus non ceciderit sub meritum Petri, nec alterius hominis: quia si cecidit sub meritum alterius actus, iam prædestinatio incepit ab eo primo actu, qui non cecidit sub meritum vllius; inde est, quòd nullus possit esse caussa totius prædestinationis alterius. Alij verò è contrario

trario dicunt, prædestinationem præcisè incipere ab auxilio efficaci dato ipsi prædestinato, quod licet sit ante omne meritum prædestinati, potest
21 tamen esse post meritum alterius hominis. Ecce tota differentia consistit in maiori vel minori extensione significationis vocis, *Prædestinatio Petri*, v.g. De re posset esse difficultas, an posset purus homo iustus de condigno alteri mereri perseuerantiam in gratiâ, & consequenter totam prædestinationem, quæ in omnium sententiâ includit eam perseuerantiam. Sed quia hæc quæstio de perseuerentiâ aliò spectat, ideò ab ea nunc abstraho, &, suppositâ pro me certissimâ sententiâ, posse scilicet diuinitus eam perseuerantiam cadere sub meritum, ex hac parte videtur certum, posse aliquam esse caussam totius prædestinationis. ad propria ergo accedendo,

Quæstio de nomine prædestinationis. Perseuerantia alterius potest cadere sub meritum meum.

DICENDVM EST de re, posse à Deo dari D. Stephano, v.g. auxilium efficax ad parcendum inimicis, & orandum pro illis, pro Paulo, v.g. non tamen ex complacentiâ, aut ex desiderio vllo de salute Pauli, etiamsi inde præuideatur ea salus initium habitura. Ratio huius est, quia sunt alij multi fines, propter quos potuit Deus moueri ad dandum D. Stephano tale auxilium, licet nil decerneret de salute Pauli: vnde, si effectus prædestinationis debet oriri ex complacentiâ in salutem prædestinati, certissimum est, potuisse illam orationem Stephani non esse effectum prædestinationis Pauli; sed per illam obtineri totam prædestinationem Pauli.

Conclusio affirmatiua. Exemplo declaratur.

Ratio doctrinæ.

Dices, hac ratione nimium probari: nam potuit etiam ipsimet Paulo dari auxilium efficax, & non ex complacentiâ præcedenti ad gloriam
22 ipsius, sed ob alios fines. Vnde etiam sequi videtur, non incipere necessariò prædestinationem à primo auxilio efficaci prædestinati, & consequenter ipsum posse esse caussam totius suæ prædestinationis. quo sensu nonnulli recentiores asserunt, possibile omnino esse diuinitus, aliquem esse caussam suæ prædestinationis. videtur autem à nobis suprà negatum. Respondeo, à me præced. sectione dictum, de facto fuisse datam Adamo eo modo primam gratiam, ideóque ipsum potuisse esse caussam suæ prædestinationis, nisi fortè (quod ad quæstionem de nomine pertinebit) contendat quis, tunc temporis, etiam incepisse prædestinationem ab eâ collatione auxilij, eo ipso quòd videtur per scientiam mediam conducturum de facto ad salutem, etiamsi non detur ex intentione eiusdem salutis. Ideò de re solùm potest dubitari, an queat alicui dari auxilium ad benè operandum, & non ex desiderio salutis, & à fortiori dari mihi, & non ex desiderio salutis Petri, siue præuideatur inde salus secutura Petro, siue non. In quâ difficultate affirmatiuam sententiam omnino veram censeo, ob dictâ.

Replica.

Resoluitur. Potest diuinitus aliquis esse caussa suæ prædestinationis.

Potest alicui dari auxilium ad operandum benè, & non ex desiderio salutis.

Circa vocem DICO SECVNDÒ, prædestinationem Petri solùm incipere ab auxiliis ipsi Petro datis (vt secunda sententia docebat) ideóque posse alium esse caussam totius prædestinationis Petri. Hæc sententia, quæ solùm est de acceptione nominis, inde suadetur, quia communior est inter Theologos, & necessaria ad tuen-
23 dam communem sententiam, quam ex Scripturâ & Patribus docet Vasquez disp. 94. cap. 1. scilicet Christum esse caussam nostræ prædestinationis: si enim (vt aduersarij volebant) ipsum opus Christi esset pars nostræ prædestinationis, certè, sicut non fuit Christus caussa meritoria sui boni operis, ita nec fuisset nostræ prædestinationis, quam inferat ipsum bonum opus Christi in eâ sententiâ.

Potest ergo aliquis esse caussa totius alterius prædestinationis. Auctoritate communi suadetur.

Nõ meruit Christus suum primum bonum opus.

Huic argumento posset responderi ex doctrinâ P. Suarij sæpiùs repetitâ, scilicet Christum Dominum præuisum in intentione potuisse mereri suum primum bonum opus in executione, vndè, etiamsi illud opus Christi esset pars nostræ prædestinationis, adhuc potuisset Christus totam nostram prædestinationem mereri.

Responsum P. Suarez.

Disput. 33. probaui in Deo dari posse ordines intentionis & executionis ratione nostrâ distinctos, dixique, aliquos auctores abuti his ordinibus; præcipuum autem abusum esse in ordine ad meritum, id est, quòd doceant vnam eamdémque rem præuisam ordine intentionis posse esse caussam meritoriam sui ipsius in ordine executionis. quod ibi impugnaui euidenter: vnde hæc solutio Suarez facilè reiicitur. vide ibi dicta.

non probatur.

DICO TERTIÒ. De facto nullus purus homo est caussa prædestinationis alterius. Hæc probatur manifestè ex dictis disp. præced. vbi ostendi, omnes electos fuisse in eodem signo rationis, & ante omnia merita; ergo non fuit vllus caussa eius electionis: atqui in eâ electione incipit prædestinatio: ergo nullus fuit caussa prædestinationis alterius. Hæc dicta sint in sententiâ nostrâ de electione ad gloriam ante præuisa merita: nam in sententiâ P. Vasquez & aliorum eam electio- 24
nem negantium, ac prædestinationem inchoantium à primo auxilio congruo ipsi prædestinato concesso, siue illud primum numquam sit interrumpendum per peccatum, siue interrumpendum, videtur necessariò dicendum, etiam de facto vnum esse caussam prædestinationis alterius: nam multorum etiam natiuitas, & cætera quæ secuta sunt, inceperunt ab orationibus Sanctorum, & maximè beatissimæ Virginis: multis etiam existentibus in peccatis obtentum est circa horam mortis congruum auxilium: à quo multi incipere dicunt prædestinationem, & S. Paulum orationibus S. Stephani conuersum, & consequenter, iuxta eam sententiam, prædestinatum, Augustinus asserit expresè.

Conclusio Tertia. De facto nullus purus homo est caussa prædestinationis alterius.

Quid in sententiâ aliorum dicendum.

Nec in hoc vllam video difficultatem: solùm restat agere de Christo Domino, in quo quia etiam existens est præuisus priùs naturâ ante nostram electionem, potuit ex hoc capite omnino eam promereri. vnde oportet in sequentibus examinare, an id de facto præstiterit.

Potuit Christus nostram electionem promereri.

SECTIO III.

Sententia Patris Vasquez de electione nostrâ ex meritis Christi.

PATER Vasquez disp. 94. cap. 4. opinatur 25
Primò, antiquos patres non fuisse determinatè designatos à Christo Domino, eò quòd non poterit pro illis in particulari orare; cùm enim iam præteriissent, repugnabat à Deo petere eorum (vt sic dicam) præteritionem, & cætera eis concessa in ordine ad salutem; circa reliquos verò prædestinatos, qui post Christum fuêre, asserit multos in particulari fuisse à Christo Domino designatos. Fundamentum huius vltimæ partis est, quia Deus dicitur nos elegisse in Christo ante mundi constitutionem, ergo Christus elegit non in particulari.

Docet Vasquez, patres antiquos non fuisse à Christo determinatè designatos: aliorum verò post Christum multos in particulari. Fundamentum doctrinæ.

Hæc tamen doctrina displicet, & quidem

Reiicitur.

quoad primam partem de antiquis patribus, quia, si Christus potuit illis mereri gratiam, potuit etiam in particulari pro illis orare: non enim minùs requiritur antecedentia in merito respectu præmij, quàm in oratione respectu rei petitæ. Quod verò respondere videtur P. Vasquez, Christum Dominum pro antiquis Patribus solùm meruisse gratiam per modum solutionis, quæ potest esse post concessam gratiam, hoc, inquam, potest duplicem habere sensum. Vnus est, Deum omnino ante præuisa Christi merita priùs naturâ voluisse gratiam dare patribus, quidquid deinde futurum esset de Christo; qui tamen posteà agnoscens datam gratiam patribus, rependit Deo ex suis meritis tantumdem pretij in solutionem eius gratiæ.

Duplicem sensum habet, Christum per modum solutionis patribus meruisse gratiam.

Primus reiicitur.

Hic sensus est omnino improbabilis, & contra ipsum Vasquez. Improbabilis quidem, quia Deus non voluit voluntate executiuâ vlli dare gratiam ante præuisa Christi merita: vnde in
26 omnium Theologorum sententiâ, licet priora fuerint tempore dona gratiæ patribus antiquis concessa, naturâ tamen prior fuit Christus operans, & promerens illa dona: non enim repugnat, ea quæ sunt tempore posteriora, esse priora naturâ: sic scientia Dei de futuris liberis est prior tempore, licet sit posterior naturâ. Est etiam hic sensus contra P. Vasquez: impugnat enim ipse electionem efficacem ad gloriam ante præuisa merita, quia inde sequitur, gloriam non posse esse propter merita, si volitio illam dandi est ante præuisa merita. quod applicatur facilè puncto præsenti: si enim volitio non solùm ordine intentionis, sed etiam executionis, de dandâ gratiâ patribus est ante merita Christi; ergo ea gratia non datur propter merita, sed omnino independenter, & merita Christi posteà subsequentia non erunt propriè caussa illius gratiæ, sed gratiarum actio pro eâ donatione. Quia verò hæc res magni est momenti, & ad materiam etiam de Incarnatione valdè necessaria, oportet hìc eam semel discutere.

Differentia inter meritum & finem.

Præmittenda ergo est differentia, quam sæpè tetigi, inter caussam meritoriam & finalem, quòd hæc mouet, vt sit; illa, quia est. Quam doctrinam & ipse Vasquez disp. 95. num. 34. benè obseruauit, inde probans, opera sequentia infusionem gratiæ non posse esse caussam meritoriam ipsius gratiæ, licet hæc data sit in spe futurorum operum: ergo pari ratione, licet gratia patribus data fuerit in spe futuræ operationis bonæ Christi, non potest dici data per eam operationem, tamquam per meritum, sed summùm ea mouisse vt essent, seu per modum finis. quod nullatenus sufficit ad explicandam caussalitatem eorum meritorum Christi in gratiam antiquorum patrum.

Gratiarum actio non potest esse meritum beneficij, pro quo rependitur.

27 Posset fortè respondere quis ex eodem Vasquez eâ disp. 94. n. 24. gratiarum actionem, quæ non est effectus beneficij, benè posse esse caussam meritoriam; secùs eam, quæ à beneficio procedit. Hanc secundam partem dicit se probasse n. 34. à nobis citato. Primam probat hìc: nam si quis sciat pro maiori beneficio sibi maiorem habendam gratiam, potest illud beneficium conferre propter eam maiorem gratiam, tamquam propter meritum. Quod ait in Christo locum non habuisse in ordine ad eligendum vnum præ alio ex antiquioribus patribus: nam easdem gratias Christus erat Deo acturus, siue hos Deus siue illos elegisset: ergo electio huius præ alio non potuit esse ex meritis Christi, sic verò quòd simpliciter aliqui prædestinarentur.

Responsio.

Hæc tamen solutio valdè displicet. Primò, quia non assignat rationem disparitatis inter gratiarum actionem ortam à beneficio, & inter non ortam; sed nec potest assignari, vt videbimus. Secundò, quia videtur implicare terminos, dum dicit gratiarum actionem non ortam ex beneficio, seu quòd non sit beneficij effectus: omnis enim gratiarum actio essentialiter præsupponit beneficium, & ab eo moraliter procedit; non quia solum beneficium cogit ad agendas gratias: sæpè enim accipiuntur beneficia, & gratiæ non rependuntur; sed quia quandocumque quis mouetur ad agendas gratias, habet pro motiuo, siue pro caussâ morali ipsum excitante, beneficium præcedens. Et hinc Tertiò reiicitur ea solutio, quia omnis gratiarum actio est effectus beneficij accepti (& ne fortè in quæstione de nomine hæreamus, an sit dicenda effectus) semper est posterior beneficio; ergo repugnat, vmquam esse caussam meritoriam beneficij, quia 28
caussa meritoria, vt & ipse Vasquez eo num. 34. docet, mouet vt existens ad conferendum præmium; repugnat autem gratiarum actionem esse posteriorem in suâ existentiâ beneficio, & simul priorem illo; ergo repugnat, vt simul sit caussa meritoria illius beneficij.

Reiicitur.

Omnis gratiarum actio est effectus, aut saltem post beneficium.

Hinc constat, non posse assignari disparitatem inter gratiarum actionem quæ sit effectus beneficij, & inter eam quæ non est: nam si ea quæ est effectus, non potest simul esse meritum beneficij; ideò præcisè id repugnat, quia omnis effectus est posterior caussâ, ideóque non potest simul esse prior, prout requiritur ad rationem meriti mouentis, quia existentis: atqui omnis gratiarum actio, siue sit effectus, siue non, est posterior beneficio: ergo non potest esse meritum illius. Nec ratio allata pro primâ parte solutionis fauet P. Vasquez: si enim quidquam probat, etiam contra ipsum, posse gratiarum actionem, quæ est effectus beneficij, esse caussam meritoriam illius: potest enim Deus conditionaliter scire, si Petro dedero maiorem gratiam, ipse eâ vtetur ad agendas mihi maiores gratias pro eo beneficio: volo ergo propterea eam ipsi dare. quod in exemplo allato à Vasquez sufficit ad rationem meriti; cohæret autem optimè, etiamsi ea gratiarum actio processura sit à maiori gratiâ habituali & actuali datâ, & consequenter etiam, si futura sit effectus beneficij. Est ergo ea ratio vniuersalis in omni gratiarum actione. Absolutè respondeo, ex ipso exemplo 29
patere, tunc temporis non dari illud beneficium propter gratiarum actionem, nisi vt propter finem: non enim datur beneficium, quia existit gratiarum actio, sed vt existat, quia non potest existere nisi præcedat beneficium; hoc autem est proprium caussæ finalis, & repugnans caussæ meritoriæ, iuxta eumdem Vasquez eo num. 34. quia meritum existit independenter à præmio existente, & quia existens mouet vt detur præmium; beneficium verò datur, non quia existit gratiarum actio, sed vt existat. Quod verò ait, Christum non acturum maiores gratias, eò quòd hi potiùs quàm illi eligerentur, ideóque non promeruisse horum potiùs quàm illorum electionem, hoc, inquam, non est ad rem. Primò, quia, sicut potuit habere singularia motiua, vt ex futuris post ipsum hunc Deus eligeret præ alio, ideóque singulariter suam orationem

Argumentum Vasquez in ipsum retorquetur.

Respondetur absolutè.

Christus potuit agere speciales gratias, quòd ex prioribus patribus vnus præ alio eligeretur.

pro

pro illis potuit applicare; ita etiam potuit (si aliunde non repugnet, vt iam supponimus non repugnare) specialiter optare ex præcedentibus vt singulariter eligeretur vnus præ alio, & consequenter propter hoc speciales ei agere gratias. Secundò, quia etiam probat, non solùm hunc præ alio non fuisse ob eam gratiarum actionem electum, sed nec absolutè vllum: nam etiamsi Deus ex præcedentibus nullum elegisset, sed totum prædestinatorum numerum reseruasset designandum à Christo ex solâ lege gratiæ, Christus Deo tantas gratias egisset quantas iam. Ergo si, quia non erat acturus speciales pro hoc
30 quàm pro illo, non meruit vt hic præ illo eligeretur; ita quia non erat speciales acturus, pro eo quòd aliqui fuissent electi, non meruit etiam vt aliqui eligerentur. Tertiò denique displicet, quia siue speciales siue communes sint hæ gratiæ, semper essentialiter supponunt præcessisse beneficium, & consequenter vel sunt effectus illius, vel quia posteriores, eodem modo non possunt esse meritum beneficij, perinde ac si essent eius effectus.

Hæc doctrina non est contraria electioni ante præuisa merita.

Nec ideò putes, à me iam aliquid doceri contrarium his quæ de electione gratuitâ ad gloriam suprà dixi: illa enim electio, licet in se fuerit ante merita, ideóque in se non sit præmium, est tamen voluntas non dandi gloriam nisi propter futura merita. Vnde ex eâ priùs naturâ orta est voluntas executiua meritorum, quàm executiua gloriæ; at in præsenti P. Vasquez omnem voluntatem etiam executiuam de dandâ gratiâ patribus ponit priorem naturâ præuisione meritorum Christi. vnde rectè arguimus contra illum, Ergo merita Christi non possunt esse vllo modo caussa eius gratiæ, si in prædicto sensu accipiatur ea doctrina.

Non sunt ergo in hoc sensu merita Christi caussa eius gratiæ.

Alter sensus:

Alter sensus doctrinæ P. Vasquez potest esse, vt merita Christi fuerint quidem priùs naturâ præuisa à Deo quàm gratia patrum, & consequenter mouerint Deum vt existentia, ad dandam eam gratiam patribus, licet, quia tempore
31 posteriora sunt, dicantur more nostro solutio debiti iam quasi contracti, non autem caussa ipsius gratiæ. Hic sensus potest sustineri quoad secundam partem, quia est de puro nomine; quoad primam autem est omnino certus: ex eâ autem parte habet vires argumentum à me suprà factum, scilicet, Christum potuisse etiam orare pro patribus determinatè, quia non magis oratio est prior naturâ re petitâ, quàm meritum respectu præmij.

potest sustineri.

Replica.

Dices, Christus iam sciebat, illos habere gratiam & esse prædestinatos, quomodo ergo potuit à Patre petere vt daret illis gratiam? videtur enim hæc oratio omnino impertinens, perinde ac si ego orarem, vt Deus creauerit meum parentem. In primis hæc obiectio etiam probat contra P. Vasquez, non potuisse Christum petere prædestinationem non solùm præcedentium patrum, sed nec quidem vllius ex futuris: nam Christus Dominus, siue per scientiam beatam, siue per infusam, sciebat ab instanti conceptionis quot & quales sint saluandi, etiam ex lege gratiæ. Exemplum pono in S. Petro, Ergo Christus sciebat, Deum ab æterno voluisse Petrum saluare; sicut tu dicis, illum sciuisse Adamum ante quinque millia annorum habuisse gratiam: ergo, sicut ideò non poterat determinatè dicere, *Domine, dederis illi Adamo gratiam*; ita etiam non poterat dicere, *Domine volueris saluare Petrum*, aut, *Velis saluare Petrum*: iam enim sciebat hoc ab æterno voluisse, vt quid ergo id petebat? Vides difficultatem esse communem, & propterea non consequenter in eâ doctrinâ discurrisse Vasquez. Imò nec nos possemus aliquid à Deo petere: nam saltem in communi iam scimus ab æterno voluisse quidquid facturus est, quomodo ergo petimus, *Velis nos saluare*?

Dico ergo, etiamsi priùs tempore Christus Dominus sciuerit de gratiâ Adami & patrum præcedentium; potuisse tamen in instanti quo mortem v. g. pro humano genere acceptabat, & quando determinatè volebat pro illis orare, potuisse, inquam, tunc habere cognitionem quamdam, quæ solùm repræsentaret illos homines vt possibiles, nihil verò diceret talis cognitio de voluntate Dei eos creandi, aut dandi illis gratiam: Christum autem Dominum eo instanti hac solâ cognitione ductum potuisse determinatè dicere, *Pater, prædestina Adamum, Abrahamum*, &c. in eodem autem instanti reali posteriùs naturâ habuisse alteram cognitionem, quâ vidit illos ab æterno prædestinatos, & in tempore habuisse gratiam propter actum illum suum priorem naturâ, quo determinatè petiit eam prædestinationem Adami, Abrahami, &c. Quæ doctrina confirmatur ex nobis ipsis: quia enim ad orandum dirigimur cognitione quadam nil certi nobis proponente de nostrâ salute, possumus meritò orare vt Deus velit nos saluare, etiamsi aliunde sciamus in communi, quòd Dei voluntas iam fuit ab æterno. Quòd si in eodem instanti reali quo oramus, sicut posteriùs naturâ infunditur nobis augmentum gratiæ, v. g. infunderet nobis Deus cognitionem, quòd ab æterno voluerit nos saluare (quæ infusio possibilissima est;) in eodem instanti reali habuissemus & orationem, vt Deus nos velit saluare, & scientiam quòd iam voluerit. Id ergo quod in illo casu contigisset in nobis, potuit de facto contingere in Christo tam respectu præcedentium patrum, quàm respectu sequentium prædestinatorum. Quòd autem priùs tempore in Christo præcesserit ea scientia, non auget difficultatem, quia illa præcessio non obest pro instanti rationis, nisi quatenus in eo ille actus existit. Vide quæ dixi disp. 20. à num. 36. & disp. 21. à num. 30. hanc difficultatem omnino explicans.

32 Refoluitur. Etsi Christus sciuerit de gratiâ patrum poterat tamen eam petere à Patre.

Confirmatur hæc doctrina à simili.

33

Secundò opinatur Vasquez, vt Christus dicatur caussa electionis horum potiùs quàm illorum, non requiri vt ipse illos determinauerit; sed sufficere, si Deus, oblato pretio à Christo Domino vniuersaliter, hos potiùs quàm illos elegerit intuitu pretij. Meritò hæc doctrina displicuit Patri Suarez, & licet fortè quæstio sit de solo modo loquendi; certè negari nequit, quandocumque datur res aliqua indifferenter pro hoc vel illo, si ab altero determinetur illa persona, certum, inquam, est, illum primum non fuisse caussam eius determinationis, seu electionis. Quod hac instantiâ manifesta probo: licet enim solemnitas Paschæ fuerit olim caussa vt vnus reus dimitteretur, non tamen ideò vllo modo potest dici, illam consuetudinem fuisse caussam vt Barabbas Christo præponeretur: quis etiam nequissimam illam electionem in Pascha, & non in summam Iudæorum malitiam referat? Item quando testator legat dotem pro decem virginibus v. g. non potest dici

Doctrina P. Vasquez.

Reiicitur.

Exemplo confirmatur.

Alterum exemplum.

dici ipsum testatorem esse caussam, vt inter viginti posteà Maria potiùs quàm Anna eligatur: hæc enim est specialis gratia hæredis.

Responsum nonnullorum. Huic secundo exemplo respondent nonnulli, negando consequentiam ad Christum Dominum: nam in prædicto exemplo illa specialis electio, quâ Maria præponitur Annæ, non oritur
34 ex voluntate testatoris, sed ex purâ gratiâ hæredis; illa autem voluntas, quâ Deus præfert hunc hominem alij, oritur etiam ex meritis Christi: cùm enim sint infiniti valoris, habent condignitatem ad promerendam illam specialem electionem præ aliis.

Reiicitur. Præmium tale esse oportet, vt cedat in bonum alterius. Sed hoc responsum euidenter reiicitur: nam præmium debet esse tale, vt aliquo modo cedat in bonum, aut vtilitatem, aut satisfactionem desiderij merentis: si enim sit res omnino disparata, non video quomodo possit esse præmium: aliàs possent etiam hi auctores dicere, eò quòd merita Christi sint infiniti valoris, in præmium ipsorum fieri, quòd hæc numero forma equi potiùs quàm illa à Deo creetur, quod est ridiculum. quid enim inde Christo? ergo, cùm (vt supponimus pro præsenti casu) non magis Christus fuerit affectus Iacobo quàm fratri Esau, nec magis pro vno quàm pro altero orauerit, neque ad gloriam ipsius Christi magis prorsus vllo modo conduxerit salus Iacobi, quàm si è contrario fuisset sors mutata, & Esau electus, Iacob autem reprobatus; non possum sanè intelligere, quomodo sit speciale præmium Christi Domini vnum præ altero eligere. perinde ac si promeritus esset quis vnum aureum, & qui illi
Declaratur. solueret, diceret, Non habes condignitatem ad istum numero aureum, quia possum tibi dare alium, vnde liberalitas mea & fauor singularis est, quòd dem tibi hunc numero potiùs quàm illum æquè bonum. Certè quilibet prudens re-
35 sponderet, Parum curo istos fauores; da mihi alium, si non vis istum, quia pro me idem prorsus est. Imò addo, in Christo Domino adhuc maiorem esse difficultatem: cùm enim ipse non obtulerit pretium limitatum pro mille, v.g. prædestinandis, sed sufficiens, vt omnes omnino homines etiam possibiles prædestinarentur; non video, quo pacto tribui possit Christo illa limitatio ad mille, v.g. & aliorum reiectio; ergo hoc purè debet prouenire à Deo. vnde quoad istud punctum potiùs obest infinitas meritorum quàm conducit: si enim essent finita pro mille, magis propriè diceretur fuisse caussa limitationis ad mille, & reiectionis aliorum, quàm nunc quando merita extenduntur ad omnes, & non limitantur à Christo, sed à Deo.

SECTIO IV.

Sententia Patris Suarez eâ de re.

His docet non determinatum à Christo vnum præ alio. QVI tom. 1. in 3. p. disp. 41. sect. 4. quem alij recentiores sequuntur, docet, non determinasse Christum Dominum vnum præ alio, sed indifferenter obtulisse Deo pretium sui sanguinis, vt aliquos prædestinaret, Deum autem pro suo libitu elegisse hoc potiùs quàm illos.
Mouetur auctoritate Scripturæ. Mouetur aliquibus Scripturæ locis, in quibus Christus Dominus videtur fateri, datos sibi à Patre prædestinatos, *Quos dedisti mihi, tui erant, & tu mihi eos dedisti, & non perdidi ex eis quemquam.* Si autem ipse eos elegisset, debuisset dicere, *Quos mihi accepi*, aut *elegi.*

Ratione deductâ etiam ex verbis Christi confirmari idem potest. Primò, quia non venit perdere quemquam, sed saluare; si autem ipse elegisset aliquos præ aliis, fuisset quodammodo caussa, vt illi alij non eligerentur, & consequenter vt perderentur. Confirmatur Secundò à quibusdam: nam ex ardenti charitate Christi Domini, non potest nisi iniustè præsumi, quòd tam paucos saluare voluisset, si in eius potestate fuisset homines prædestinare. 36 *Auctoritate verborum Christi. charitate præterea eiusdem.*

Parum vrgent hæc, & in primis locis Scripturæ facilè respondetur; licèt Christus Dominus obtulisset determinatè sua merita, ponendo prædestinationem aliquorum, quia tamen illa petitio fuit ab ipsomet Deo inijciente Christo eam cogitationem aut motionem, vt hos potiùs peteret quàm illos, meritò potuisset dicere, eos sibi à Patre concessos. *Parum vrgent hæc loca.*

Secundò, quia, etiamsi independenter à Patre eos petiisset, rectè dixit, eos sibi datos à Patre, quia annuit petitioni illius, volendo prædestinare illos quos Christus designarat: rectè enim dicitur, Hoc est mihi donatum, etiamsi ego id petierim à donatore. *Non satisfaciunt Secundò.*

Ad rationem ex verbis Christi desumptam facilè respondeo, potuisse Christum Dominum petiisse prædestinationem horum, ita tamen vt non excluderet alios, sed diceret, *Erga reliquos optarem prædestinationem, non tamen ita vrgeo, fiat voluntas tua.* quo casu sine dubio Christus determinatè saluasset hos, neminem autem, ne quidem indirectè, perdidisset. imò etiamsi dixisset, Ceteris non des, nisi solùm auxilia sufficientia, eos non perdidisset; sed ipsi se, qui cùm potuissent, non sunt cooperati ipsis auxiliis: vt patet manifestè in ipso Deo, qui neminem perdit, iuxta illud Prophetæ, *Perditio tua Israël*, id est, perditio ex te, cùm tamen ipse Deus liberè decernat non dare isti pereunti auxilium efficax: nec video, quæ sit maior difficultas in Christi Domini humanitate quàm in Deo. *Quid de verbis Christi. Amplius id explanatur. Auctoritas Prophetæ.* 37

Confirmatio ex charitate Christi Domini desumpta parum vrget: certum enim est, licet Christi Domini humanitas nos maximâ charitate sit prosecuta, maiori tamen Deum erga nos affici. quòd si hi auctores de infinitâ Dei charitate præsumunt, quòd paucos prædestinarit, cur non poterunt id præsumere de charitate Christi vt hominis, quæ est finita? Adde, neque ab his auctoribus excusari sufficienter charitatem Christi Domini: posset enim quis dicere, eo ipso quòd nullum prædestinarit, id est, nullius prædestinationem petierit efficaciter, eum exiguam ostendisse charitatem in nos: cùm enim posset saltem aliquos saluare, noluit, & totum remisit in Deum, de quo suspicabatur fortè (iuxta hos) minùs benè affectum esse erga homines, ideóque pauciores prædestinaturum, quàm si ipse Christus vt homo illos determinasset. Sed absint à Catholicis tales considerationes: voluntas enim Dei & Christi Domini, siue multos siue paucos prædestinarit, semper est iustissima, & sunt inter se ambæ inuicem concordes. *Confirmatio ex charitate Christi non vrget. Explicatur id fusius.*

Replicabis, Quis audeat cogitare, profundum electionis hominum mysterium, totámque rationem & modum, differentiámque mansionum in gloriâ, fuisse inuentum humanæ voluntatis Christi? maximè cùm Apostolus id referat in consilium diuinæ voluntatis Rom. 11. 38 *O altitudo diuitiarum sapientiæ & scientiæ Dei!* Respondeo facilè. Primò, posse dici inspiratione *Replica. Diluitur. Non est à*

Deum

conueniens, Christo esse commissum hos eligere præ aliis.

Deum voluntati Christi, quos volebat prædestinatos, vt ipse eos peteret: sic enim tandem totum refunditur in Deum. Secundò, nullum esse inconueniens in eo, quòd id sit commissum voluntati Christi, vt scilicet, propositis omnibus hominibus, sine speciali instinctu pro his potiùs quàm pro illis orarit; hos elegerit, non verò illos, de quo sect. sequenti.

SECTIO V.

Nostra sententia.

Elegit Christus de facto aliquos præ aliis in particulari.

DOCVI olim, quod posteà fusè & eruditè propugnatum reperi apud P. Herize disput. 29. cap. 3. Christum Dominum de facto determinatè, & in particulari, elegisse hos potiùs quàm illos, & illis applicuisse singulariter sua merita, vt à Deo prædestinarentur, includendo omnes tam nouæ quàm veteris legis prædestinatos. Et quidem id ita potuisse diuinitus fieri, res mihi videtur omnino certa ex dictis, vnde ex hoc capite nec impugnari nec probari ampliùs debet. Quòd autem de facto ita contigerit, vnicè probandum erit auctoritate Scripturæ & Patrum.

Auctoritate Scripturæ probatur.

Multa possent pro hac veritate congeri, quæ fusè vbi suprà prosequitur Herize; compendiosè ego ea complectar, & examinabo. Primò ergo adduci possunt omnia ea loca, in quibus Christus Dominus docet, sibi omnia tradita esse a Patre. quod maximè de negotio salutis humanæ intelligendum esse, nemo dubitabit; nihil autem tanti momenti in eo negotio, quàm prædestinatio horum potiùs quàm illorum. Ita Ioann. 13. *Sciens quia omnia dedit ei Pater in manus omnia*, id est, quæ
39 ad salutem hominum (vt Chrysost. & Theophyl. interpretantur) spectant. item Matth. 11. *Omnia mihi tradita sunt a Patre meo.* item Matthæi 28. *Data est mihi omnis potestas in cælo, & in terrà.* Vt autem indicaret, eam potestatem esse ad salutem pertinentem, inde intulit: *Euntes ergo docete omnes gentes*, &c. Psalmo 2. *Dabo tibi Gentes hæreditatem tuam*, &c.

Magis ad propositum, Ioan. 15.

Afferri possunt etiam Secundò alia loca, quæ magis intentum nostrum declarant, vt illud apud Ioannem cap. 15. *Non vos me elegistis, sed ego elegi vos.* quæ siue de electione ad gloriam, siue de electione ad Apostolatum intelligantur, valdè nobis fauent, quia etiam in eâ dignitate Apostolatus per se quasi includebatur prædestinatio. Dico *per se*, nam ob singularem nostram doctrinam vnus ex eâ dignitate permissus est perire: Matthæi 11. *Nemo Patrem nouit, nisi Filius, & cui voluerit Filius reuelare: venite ad me*, &c.

Responsum quoddam.

Video posse responderi Primò, hæc loca sufficienter explicari, si eatenus omnia dicantur Christo tradita, quatenus ipse suis meritis caussa est omnis gratiæ, siue id fiat ipso vnum præ alio

Reiicitur.

eligente, siue non; nihilominùs tamen cùm illæ particulæ vniuersales *omnia* nihil excludant, & maximum in hoc negotio sit eà determinatio, certè multò consequentiùs dicitur illa etiam ibi

Exemplo declaratur:

inclusa. Declaro id hoc exemplo: da aliquem suis victoriis comparasse prouincias aliquas, quas posteà Imperator pro suo libitu diuidit cui
40 vult; certè non rectè diceretur tunc Imperator tradidisse ei Duci omnia in manus; sic verò, si permisisset ei vt eas distribueret pro suo gustu. Præterea vox illa, *elegi vos*, denotat vnum præ alio; cur ergo, cùm sine incommodo possint propriè explicari ea loca, non ita explicabuntur?

ex D. Paulo roboratur.

Tertiò idem probo eo loco, quo Paulus ait constitutum Christum iudicem viuorum atque mortuorum: debuit ergo ei committi non solum ferre sententiam, sed etiam priùs distribuere gratias & dona quibus voluisset.

Replica secunda. Refellitur.

Secundò fortè responderi poterit, ibi intelligi Christum quà Deum, non quà hominem. Sed nec hoc est ad rem: nam videtur ibi Christus facere distinctionem quoad hanc rem inter se & inter Patrem, quod non esset verum, si de se vt Deo loqueretur. Hæc ergo licet non omnino conuincant, eam electionem Christo tribuendam, certè valdè probabiliter id persuadent.

Difficultas Prima. An Christus positiuè reprobos exclusit. Poterat excludere.

Circa modum, quo hæc electio à Christo Domino facta est, restant duæ, vel tres difficultates. Prima, an Christus ita determinatè prædestinatos elegerit, vt repulerit ceteros, dicendo positiuè, *Nolo vt eis des auxilia congrua, aut vt eos eligas ad gloriam*; an verò solùm dixerit, *Hos volo saluos, erga ceteros optarem etiam, sed non ita vrgeo pro illis, fiat voluntas tua.* Respondeo, quolibet ex his modis fieri potuisse: non enim est repugnantia, vt, sicut Deus se determinat liberè ad non danda auxilia his præ aliis, id ipsum voluntas Christi à Patre peteret. Multò minùs videtur repugnare alter modus, quia magis fauet hominibus; quid autem de facto contige-

Meliùs tamen dicitur, Christum se permissiuè habuisse.

rit, dubium est. Inclinor magis ad secundum modum, quia, cùm Christus sit intercessor & mediator, non debebat vllum determinatè reiicere. quod videntur indicare illa ipsius verba, 41
Non veni perdere quemquam: posset autem, licet impropriè, dici perdens, si positiuè periisset ne illi saluarentur.

Difficultas Secunda. An Deus electionem determinatio- nem Christo inspirauerit. P. Herize explicatio. Deus habuit com placentiam in electione à Christo factâ, præuisâ per scientiam mediam.

Secundò quæri potest, quomodo hæc electio sit facta; an Deo priùs aliquo modo, siue per scientiam beatam, siue per motionem congruam, inspirante voluntati Christi, vt hos potiùs quàm illos eligeret; an verò hoc planè reliquerit determinandum voluntati Christi. P. Herize, vt explicet aliqua loca, quæ P. Suarez affert, ad probandum, electionem factam à Deo, & traditos fuisse Christo electos, non verò ab ipso designatos; docet, Deum per scientiam mediam, quà nouerat, si fuisset data optio voluntati Christi eligendi, eum esse electurum hos qui de facto, & non alios; per hanc, inquam, scientiam habuisse specialem complacentiam inefficacem in electione horum, vt à Christo faciendâ in eo statu conditionato; posteà verò Christum ipsum

Christus videns illam complacentiam, liberè quidem, sed iuxta voluntatem Patris, hos elegit.

existentem, & per scientiam visionis, aut per aliam reuelationem noscentem, Deum specialiter in eâ electione complacere, etiamsi absolutè ipsi dederit libertatem, vt faceret quidquid vellet, elegisse tunc absolutè hos, & non illos, quo pacto & Christus se accommodauit Patris voluntati, & tamen liberè hos elegit.

Hic modus possibilis est.

Ego non dubito, rem potuisse ita contingere, est tamen aliqua contra hoc difficultas: videtur enim intercedere hîc aliqua mutua caussalitas:

Dices, dari mutuam caussalitatem inter electionem & complacentiam eius.

nam in primis futuritio conditionata electionis 42
Christi, fuit quasi motiuum eius complacentiæ in Deo; hæc autem complacentia posteà Christum determinauit ad habendam eam electionem; ergo electio mouit in Deo complacentiam, & rursus hæc electionem, quæ est mutua caussalitas. Responderi tamen potest, hoc argumento

Responsio, complacentiam non influere in electionem, nisi per accidens.

probari, eam complacentiam Dei non potuisse esse caussam requisitam ad electionem Christi: hæc enim visa fuit per scientiam mediam, & sine eo, quòd ea complacentia influeret: ergo non

fuit caussa requisita, nam sine hac effectus videri non potest. At non probari, non potuisse eam complacentiam allicere, & quasi ex supererogatione influere in illam electionem: sic enim posset mihi Deus reuelare, se scire me cras habiturum bonum opus, & id sibi esse gratissimum; ex hoc autem capite tunc ego determinarer ad libentiùs & alacriùs faciendum illud idem opus, quod aliàs facturus eram; non ergo talis caussalitas repugnat. Hæc circa possibilitatem.

Hic modus de facto non datur.

Vtrum autem de facto ita contigerit, est valdè dubium, præsertim, cùm illa loca Scripturæ nullatenus ad id cogant. Probabilius puto, vel penitus id relictum voluntati Christi Domini, non datâ vllâ speciali ad hoc potiùs quàm ad aliud inspiratione; vel fortè singulariter ad hoc motum; vel certè, Deum habuisse aliquod de eâ electione desiderium inefficax independenter ab omni scientiâ mediâ de Christo; Christum autem cognito eo desiderio rem ita voluisse: ille enim recursus ad eam scientiam mediam nullo fulcitur fundamento.

43

Tertia difficultas, quomodo pro progenitoribus suis Christus sua merita potuerit offerre. Explicatur.

Tertia difficultas est, quandoquidem Christus Dominus fuit dependens in suâ existentiâ à progenitoribus suis, quomodo potuerit sua merita pro his offerre? Quæstio hæc ad materiam de incarnatione pertinet. Breuissimè dico, quod & alibi insinuaui, Christum decretum fuisse per vnam actionem independenter ab vllo progenitore, & ex vi illius præuisum benè operantem priùs naturâ, quàm Deus vllum alium, excepto Adamo & Heuâ, videret; per eam autem operationem bonam petiisse à Patre auxilia, gratiam & prædestinationem pro antiquis patribus, & pro suâ dulcissimâ Matre, præseruationem etiam ab originali. Per eam autem gratiam rursus meruisse beatissimam Virginem dignitatem matris, seu influere in Christum per secundam actionem totalem, ita multi recentiores ingeniosi, quibus tandem subscripsit Herize disp. 29. cap. 4. vbi hac de re fusè; nos, Deo dante, in materiâ de incarnatione ex professo.

Quomodo meruerit præseruationem beatissima Matris ab originali.

SECTIO VI.

Aliqua circa prædestinatorum numerum dubia expediuntur.

Prima difficultas, cur hic numero potiùs altero prædestinatus.

PRIMVM est, an fuerit aliqua specialis caussa præter voluntatem Dei, aut Christi, cur potiùs hic numero quàm alter prædestinaretur.

P. Granadus tract. 10. disp. 2. sect. 5. opinatur, Deum ita fuisse moraliter necessitatum ad saluandos hos numero, qui de facto saluati sunt, præ aliis, vt, si id non fecisset, non fuisset Deus. Reddit rationem, quia hos numero saluari, & non alios, est melius moraliter; Deus autem tenetur

44

Non probatur.

ad ea quæ sunt meliora, ergo. Hoc fundamentum Granadi suprà quæst. 19. fusè reieci, & ibidem tetigi punctum hoc de his numero prædestinatis. videantur ibi dicta. Sed quia conatur hic probare ex Augustino & sacrâ Scripturâ, fuisse melius, vt hi numero, & non alij, saluarentur; oportet examinare vim eius rationis. Arguit

Ratio Granadi examinatur.

ergo sic: Scriptura passim commendat profunditatem consilij diuini in eo, quòd potiùs ij saluentur quàm illi, ergo caussa huius non est sola Dei voluntas, quâ illos voluit saluare: si enim hæc esset, facillimè vno verbo responderetur, *Quia Deus ita voluit*; nec esset necessarium reducere id ad sapientiæ & scientiæ Dei thesauros; ergo sunt aliquæ caussæ occultæ, quas nos non noscimus, sed solus Deus, propter quas fuit melius hos saluari quàm illos, quas aliqui Sancti docent nos visuros in cælo. Ipse autem putat, in humanitate Christi & beatissimæ Virginis eas fuisse, quòd humanitas Christi sit nobilissima inter omnes possibiles viriles, & beatissimæ Virginis inter omnes fœmineas. Hoc etiam vltimum reieci suprà.

Declaratur.

Nunc addo, si hoc modo in humanitatis perfectionem ista reducit, cur Adamum, quem post Christum dicit inter omnes possibiles perfectissimum, non fecit beatissimæ Virginis sponsum? certè maior est ea dignitas, quàm fuisse parentem omnium, & tam graui peccato defœdatum. 45

Diluitur.

Nónne hinc apparet, purè cum his congruentiis diuinari? Veniendo autem ad argumentum dico, sæpissimè Augustinum ex Scripturâ ostendisse, in talibus rebus non esse aliud mysterium, quàm quòd Deus voluerit; vnde est illud, *Cuius vult miseretur, & quem vult, indurat*, ad Rom. 9. Huc etiam alludit ibidem de Iacob & Esau dicens: *Antequam quidquam boni aut mali egissent*, &c. Huc etiam illud, *Non est volentis, neque currentis, sed miserentis Dei*, eodem cap. Quæ omnia probant manifestè, non fuisse caussam ex parte illorum. Id ipsum adhuc expressiùs significat illa parabola patrisfamilias, qui cùm omnibus operariis æqualem dedisset mercedem, indignanti respondit, *Amice, non facio tibi iniuriam, volo & huic necessariò dare sicut & tibi*; an non mihi licet quod volo facere? Matth. 20. quid clarius pro hoc intento?

Confirmatur reiectio à purâ voluntate Dei.

Exemplo declaratur.

Demonstratur vlteriùs.

Argumento ad hominem doctrina confirmatur.

Confirmo hanc doctrinam ad hominem valdè efficaciter contra P. Granadum, qui nec vel latum vnguem in minimo argumento, aut responsione discedere se velle à D. Thomâ sæpè insinuat. Iam autem hîc directè ei opponitur.

Auctoritas D. Thomæ. 46

Audiamus D. Thomam q. 23. art. 5. ad 3. *Sicut in naturalibus, cùm prima materia tota in se sit vniformis, potest assignari ratio, quare vna pars eius est sub forma ignis, & alia sub formâ terræ à Deo in principio condita, vt sic sit diuersitas specierum in rebus naturalibus; sed quare hæc pars materiæ est sub istâ formâ, & illa sub aliâ, dependet ex simplici diuinâ voluntate: sicut ex simplici voluntate artificis dependet, quòd iste lapis est in istâ parte parietis, & ille in aliâ; quamuis ratio artis habeat, quòd aliqui sint in hac, & aliqui in illâ. Neque tamen propter hoc est iniquitas in Deo, si inæqualia non inæqualibus præparat: hoc enim esset contra iustitiæ rationem, si prædestinationis effectus ex debito redderetur, & non daretur ex gratiâ: in his enim quæ ex gratiâ dantur, potest aliquis pro libitu suo dare cui vult plus vel minus; dummodò nulli subtrahat debitum. & hoc est quod dicit paterfamilias Matthæi 20. Tolle quod tuum est, & vade, an non licet mihi quod volo facere?* Hæc D. Thomas, quæ ad longum retuli, quia & sententiam & rationem illius, & solutionem obiectionis, & instantiam nobilissimam continent, nec aliquid amplius in hoc puncto desiderari potest.

Conclusio: ergo fundatur in voluntate.

Vnde CONCLVSIO hæc nostra desumitur, ex solâ scilicet voluntate Dei pendêre, quòd hi potiùs quàm alij saluentur: potuit enim omnibus rationibus & congruentiis sic stantibus ab initio vitæ dirigere eos, qui de facto sunt reprobi, prout direxit de facto prædestinatos, & è contrario. Quæ conclusio manifestè ex dictis colligitur, nec maiori indiget probatione. 47

Fateor,

Caussa sæpè secreta ex parte hominis dantur voluntatis divinæ

Fateor, in aliquibus casibus, non quidem loquendo de primo lapsu, aut de primâ gratiâ congruâ, in quibus prædestinatio consistit, quia horum (vt dixi) non datur caussa ex parte nostrâ, & tota reducitur in Deum; sed de secundo aut tertio lapsu sæpè esse caussas secretas ex parte nostrâ (& de his loqui aliquando Scripturam) cur scilicet ille, qui apparebat sanctus, cecidit, cur alterum permisit Deus ita affligi, cur istum extolli: quia sæpè tunc præcesserunt ex parte illorum quædam hominibus occulta, Deo autem benè nota, quæ id poscebant. Hinc tamen nihil probatur de primo lapsu, aut, vt dixi, primo bono opere, vnde incipit prædestinatio; ante quod nihil potuit præcedere, nisi diuersitas naturæ, quæ in ordine ad prædestinationem, nî velimus in Semipelagianismum relabi, non possumus dicere, esse motiuum prædestinationis. Præterquam quòd sæpè melior est in reprobo, quàm in prædestinato, vt suprà vrsi; & cùm ea natura à dispositionibus pendeat, potuit Deus dando huic meliores dispositiones, ei dare meliorem naturam & indolem; quòd autem non fecerit, à solâ prouenit eius voluntate. Argumentis Granadi satisfactum est iam abundè.

non tamen primi lapsus.

Dubium, cur de facto tam pauci sint prædestinati, discutitur.

Secundum in præsenti dubium esse potest, cur de facto tam pauci sint prædestinati. Idem P. Granadus, qui (vt sæpè vidimus) vix aliquid videtur relinquere in solâ voluntate Dei, sed in omnibus rebus quærit congruentias, propter quas Deus moraliter necessitatus id fecerit; vt, si non fecisset, non fuisset Deus, in præsenti

48 ait, Primam caussam fuisse, vt donum prædestinationis ab hominibus magni fieret. Hæc tamen non est vllo modo sufficiens, quia ad obligandum Deum eâ necessitate, quam ipse inducit, parum videtur facere, si vnus amplius fuisset prædestinatus; certè non minueretur inde æstimatio. Vel, quæso, dicat mihi, quo pacto, nisi purè putè diuinando, asserere ipse potest, summam prædestinationis æstimationem pendere apud homines ab isto numero, ita vt si vnus vel ampliùs vel minùs fuisset prædestinatus, non ita ea æstimaretur? ego dico magis æstimaretur, si centum tantùm, cur ergo tot plures? quòd si plures, licet æstimatio minuatur, cur non potuerunt etiam moraliter plures, quàm de facto, licet æstimatio minueretur? Vrgeo: Ipse dicit, Angelos plures fuisse prædestinatos, quàm reprobatos, vbi est ergo iam ea maior æstimatio? Respondere videtur, quia homines maximè æstimant illum honorem, qui singularis est. Contrà; Cur ergo non ponit solos duos, aut centum prædestinatos, vt sic magis singularis & æstimatus sit? Contrà Secundò, etiam Angeli maximè eum honorem singularem æstimant; vt patet in Lucifero, quomodo ergo plures ibi sunt prædestinati? Contrà Tertiò, quia non est bona ratio; Volo, vt iste magis æstimet suam prædestinationem, alterum naturâ illi similem perpetuis cruciatibus destinare; quis Beatus hoc iustè optaret? Certè non ita Paulus discurrebat: malebat enim omnes homines esse sicut ipse, quàm habere eam gloriam quòd solus esset. Quòd autem eam singularitatem optet affectus noster deprauatus, non est certè caussa, vt Deus velit ei appetitui satisfacere, ac paucos saluare; multò minùs erit caussa, vt Deus ita sit necessitatus ad saluandos tam paucos, vt, si id non faceret, desineret esse Deus.

Non satisfacit.

Vrgetur ratio.

Replica.

Resoluitur.

Aliter de hoc D. Paulus.

49

Amplius P. Granadus impugnatur.

Secundam caussam dicit esse, vt commendetur gratia Dei. Sed contrà, quia hoc ipsum potest contra Angelorum prædestinationem obiici. Admitto, eam esse sufficientem rationem, vt multi non prædestinarentur, vnde tamen probat, sufficere vt pauciores sint saluandi? vnde, vt propè infiniti pauciores? & vnde, vt nec vnus ampliùs valuerit prædestinari, nisi Deus desineret esse Deus?

Tertia eiusdem ratio.

Tertiam, vt maximè agnosceretur malitia originalis. Contra hanc rationem fiunt omnes replicæ, quæ contra præcedentes; vltimò autem fit contra omnes ea ratio, quam suprà tetigi, dum ex professo hoc fundamentum Granadi reieci: nam etiamsi omnes fuissent saluati, potuisset Deus illis dare cognitionem tam appretiatiuam gratiæ Dei & malitiæ originalis, quam iam habent, quando aliqui tantùm saluantur. cessant ergo omnes hæ rationes. Antecedens patet, quia gratiam esse indebitam, & Deum liberaliter eam infundere, potest cognosci tam clarè, etiamsi omnibus eam det, quàm si nulli: sicut Deus etiamsi nihil crearet, cognosceret tam clarè se esse omnium productiuum, quàm id cognosceret, si omnia actu crearet; nisi velis recurrere ad notitiam experimentalem, & dicere, Angelum, v. g. magis noscere se esse incapacem pestis, quando hæc grassatur in mundo, quàm anteà, etiamsi comprehensiuè suam priùs nouerit naturam. quod planè ridiculum est. Constet ergo, numerum prædestinatorum ex solâ Dei voluntate ita pendere, vt, licet habeat iustissimas rationes ne sint plures aut pauciores; potuerit tamen totidem habere rationes, & fortè plures, vt omnes saluaret, aut vt nullum, multò magis vt plures aut pauciores.

Refutatur.

Numerus ergo prædestinatorum pendet à solâ voluntate Dei.

Quòd verò plures Angeli sint prædestinati, quàm ceciderint, ait ipse caussam esse, quòd peccatum eorum fuerit contra illorum naturam, non sic in homine. Verùm hæc ratio etiam reiicitur facilè: nam, non obstante eâ contrarietate, sicut Deus permisit mille, v.g. non dando eis auxilia quæ præuiderat efficacia; potuit etiam centum millia permittere, quid tunc contrarietas peccati? Secundò, quia non video, cur peccatum superbiæ sit magis contrarium Angelo quàm homini. Tertiò, quia omnibus hominibus potuit Deus dare auxilia, quibus, non obstante conformitate peccati cum illorum naturâ, illud omnes vitarent. 50

De numero Angelorum prædestinatorum discursus.

Reiicitur.

Dicendum ergo idem de numero prædestinatorum Angelorum, quod de hominum paulò antè dixi. Fortè ea ratio Granadi est congruentia bona, & sic ego ei eam admittam, dummodò non dicat eam esse talem, vt Deus aliter non potuerit facere manens Deus, & dummodò admittat mihi, potuisse Deum inuenire infinitas alias æquales, aut fortè meliores rationes pro contrario; non verò de facto voluisse, quia non tenetur ad meliora, & dicere potest, *An non licet mihi quod volo facere? an oculus tuus nequam est, quia ego bonus sum?*

Idem dicendum quod de prædestinatione hominum.

DISPVTATIO TRIGESIMAOCTAVA.

DE EFFECTIBVS PRÆDESTINATIONIS.

1 *Quid effectus prædestinationis.*

EFFECTVS prædestinationis dicitur ille, qui conducit per se de facto ad salutem æternam, & oritur ex illius voluntate; ideò peccatum, etiamsi in aliquibus sit occasio salutis, non tamen est effectus prædestinationis, quia non amatur à Deo; auxilia verò gratiæ, vocationes, illustrationes, &c. quæ de facto habituræ sunt effectum, & amantur à Deo ob hunc finem, sunt effectus prædestinationis. quod ampliùs declarandum est.

SECTIO I.

Aliqua faciliora explicantur.

Animaduersio circa τὸ effectus prædestinationis.

ADVERTE diligenter, magnâ ex parte decertari de solo nomine, dum de effectibus prædestinationis arguitur, sicut & dum agitur de caussis illius: vnus enim dicit eam rem, quæ has vel illas conditiones non habet, dici non posse effectum; alius non requirit tot, sed vel pauciores vel diuersas. Diuersitas autem inde oritur, quòd vox *prædestinatio* variè accipitur. vnus prædestinationem vocat primam volitionem dandi aliquid supernaturale; alius solùm eam quæ dat id quod interrumpendum non est per peccatum. Positâ autem eâ prædestinationis diuersâ acceptione, quilibet sine dubio consequenter discurrit circa effectus illius. quia verò non aduertunt multi, quale sit hoc dissidium; valdè se defatigant, perinde ac si foret res grauissima in assignandis conditionibus, quas habere debet effectus prædestinationis.

2 *Quid quæratur, dum de effectu prædestinationis quæritur.*

Vt autem ad quæstionem de re possit hæc controuersia reduci, Dico, dum agitur, an hoc vel illud sit effectus prædestinationis, illud præcisè quærendum, an hoc à Deo proueniat ex speciali erga prædestinatum affectu: aut saltem ea habeat quæ habent effectus illi, qui communiter ab omnibus dicuntur esse effectus prædestinationis; aut denique ea quæ in aliis effectibus prædestinationis agnoscit auctor ille, cum quo controuersia fuerit exorta.

SVBSECTIO I.

Duo priora dubia.

Dubium Primum: An effectus prædestinationis sint ea, quæ solùm conducunt, vt homo cum maiori gloriâ saluetur. Responsio affirmatiua.

HOc posito, Primum est, an ea quæ non tam conducunt vt homo saluetur, quàm vt cum maiori augmento gloriæ, sint effectus prædestinationis. Respondeo, esse, quia prædestinatio non ita in indiuisibili sumitur, vt solùm sit in ordine ad primum gradum gratiæ, qui solus est necessarius vt homo absolutè saluetur, sed extenditur ad totam illam gloriam, ad quam de facto homo est destinatus à Deo.

Secundum: An prima collatio gratiæ sit effectus prædestinationis. Quæstio de nomine.

Secundum, an prima collatio gratiæ, quæ posteà per peccatum amittitur, sit effectus prædestinationis. In hac re potest esse quæstio de nomine: si enim dicas tunc primò incipere prædestinationem, quando incipit ius ad gloriam nunquam interruptum, sed successiuè continuatum; procul dubio non est effectus prædestinationis ea collatio prima gratiæ, quia illa de facto non connectitur cum gloriâ sine interruptione. Si verò ad effectum prædestinationis solùm requiras præuideri de facto conducturum ad gloriam maiorem, etiamsi ad tempus interrumpatur ille effectus, posteà verò reparetur; 3
procul dubio ea collatio prima, quæ conducit, vt homo posteà resurgat cum maiori gratiâ ad maiorem gloriam, erit effectus prædestinationis. Quomodo autem intelligendus sit effectus prædestinationis, quia, vt dixi, est quæstio de nomine, non multùm curo; inclinor tamen magis ad secundam acceptionem: quia & ea gratia licet indigeat reparatione, vt conducat ad gloriam, verumtamē ita conducit, vt, nisi fuisset ea prima collatio, non fuissent posteà dati tot gradus in reparatione, & consequenter nec habuisset tantam gloriam; aliunde verò illa gratia prima potest dari ex affectu speciali istum hominem saluandi; ergo potest esse effectus prædestinationis. Probo hanc secundam partem antecedentis Primò, quia (vt nos infrà dicemus) etiam permissio peccati, quæ tamen non conducit, nisi interueniente peccato, esse potest effectus prædestinationis; multò ergo meliùs gratia, etiamsi interrumpenda sit per peccatum, esse poterit effectus prædestinationis. Quòd verò, licet videat Deus eam gratiam interrumpendam per peccatum, possit tamen primò eam dare ex speciali animo hunc hominem saluandi, habendo simul voluntatem alteram, quâ velit, casu quo per peccatum fuerit ea gratia amissa, illi auxilia efficacia dare, vt surgat, Certè in hac voluntate efficaci, quidquid sit de prædestinatione, nulla potest esse difficultas.

Probabile est esse, etsi per peccatum aliquamdiu interrupta sit.

potest ei homini dari à Deo, ex speciali animo eum saluandi.

Imò addo, etiam Patrem Vasquez, qui prædestinationem non ponit in aliquo affectu speciali antecedenti, nec efficaci, nec inefficaci, sed in eo quòd ea dentur, quæ videntur per scientiam vt adiutura salutem, teneri fateri, eam gratiam, vt primò collatam, esse effectum prædestinationis. nam etiam cognoscit Deus per scientiam mediam, eam collationem primam profuturam de facto ad gloriam, quantumuis indigeat ad hoc reparatione tanquam conditione: ergo, cùm Deus volens eam gratiam conferre, sciat absolutè eam ad gloriam profuturam, non minùs tunc incipiet prædestinatio, quàm si non esset interrumpenda. Patet manifestè: nam futura interruptio non impedit præuisionem eius conducentiæ, in quâ præuisione (vt vult Vasquez) simul cum collatione doni supernaturalis consistit effectus prædestinationis. Neque obstat, quod nonnulli obiiciunt, non reproduci eamdem numero gratiam, sed aliam. Hoc, inquam, non obstat. Primò: nam siue hæc, siue alia physicè reproducatur, moraliter tamen est idem: nam pro meâ beatitudine idem est hæc numero quod alia ei omnino similis; ergo non propterea moraliter excludetur ab effectibus prædestinationis. Secundò, quia alterius productio ideò fit, quia extiterat illa prima collatio gratiæ; ergo saltem remotè verè cōducit ad gloriam. quod sufficit, vt sit effectus prædestinationis. Neque item obstat, quòd ea gratia non conducet, nisi sequatur pœnitentia, ad quam homo liber 5

4 *P. Vasquez idem tenetur fateri.*

Remotè conducentia ad gloriam sufficiunt ad effectum prædestinationis.

Non obstat, quòd hæc gratia non conducat, nisi sequatur pœnitentia. liber est: vnde non videtur, posse esse effectus prædestinationis, donec videatur homo liberè per pœnitentiam resurgere. Hoc, inquam, non obest: nam (vt arguit benè Herize contra Vasquez) si hæc ratio futuræ libertatis impediret, etiam fieret, nec quidem donationem auxilij vltimi, quo homo videtur conuertendus, esse effectum prædestinationis; multò minùs ea auxilia, quæ per longum tempus ante mortem dantur ad bona opera, etiam quando non interrumpuntur vllo mortali. Vtrumque autem manifestè repugnat ipsi Vasquez & veritati, alioquin solùm esset effectus prædestinationis gloria post præuisam finitam libertatem hominis in morte. Sequelam probo clarè: nam etiam illud auxilium non est coniungendum cum beatitudine, nisi interueniente bono opere, ad quod homo ille habet libertatem, quæ adhuc non videtur reducta ad actum absolutè. Quòd si sufficit, præuideri reducenda, si ponatur auxilium, idipsum sufficiet ad gratiam amissam, quæ etiam præuidetur recuperanda, si detur auxilium; ratio autem solùm pendet ab ipso Deo, & non est quod ipsum impediat, vt inchoet prædestinationem illius hominis à primâ donatione gratiæ, etiamsi millies interrumpenda; ergo negari nullo modo potest, primam gratiam esse effectum prædestinationis, nisi gratis confingatur significatio alia prædestinationis. quod ad vocem pertinebit, eritque contra sensum omnium.

Ampliùs id declaratur.

Obiectio quòd ea prima gratia sit quid commune reprobis. Obiicies, Illa prima collatio gratiæ est quid commune reprobis, ergo non incipit ab eâ prædestinationis effectus. Sed contra primò, quia in hoc sensu etiam debuisset Vasquez (qui hoc vtitur argumento) docere, in his qui non interrumpunt per peccatum acceptam gratiam, non esse effectum prædestinationis, non solùm primam, sed nec vltimam gratiæ collationem: quia prima & vltima collatio est communis reprobis, & solùm distinguuntur per actum perseuerantiæ, aut per mortem superuenientem homini habenti gratiam, ergo ab hac solâ incipiet prædestinatio. Vel si dicas, ideò incipere à primâ gratiâ, quia videtur per scientiam mediam continuanda & conductura: ita etiam ego dico, primam collationem esse effectum, licet sæpiùs videatur interrumpenda, quia simul etiam videtur reparanda: vnde nego, illius collationem simul cum præuisione futuræ reparationis, esse quid commune etiam reprobis, sicut tu benè negas primam collationem gratiæ simul cum præuisione perseuerantiæ esse communem reprobis, licet alioquin prima collatio sit communis. Neque video hîc maiorem difficultatem in primâ collatione præuisâ continuandâ, quàm in eâdem præuisâ reparandâ, nisi fortè ad illam quæstionem de nomine recurratur, & aliquid aliud quàm communiter ad hunc effectum exigitur, à Vasquez requiratur, scilicet illud solum dici effectum, quod conducit sine interruptione. quo modo vix vllus explicat effectus prædestinationis, & quo posito, impertinens videtur præcedens dubium.

6 *Resolutio, in statu in gratiâ, primâ nunquam interruptâ.*

Vtraque gratia tam non interrupta, quàm interrupta, non est reprobis communis: vtraque enim simul debet cum præuisione perseuerantia.

7 *Replica. Deus dans auxilium, non videt illud conducturum. Responsio prima retorquet.* Adhuc obiicies, Quando Deus dat auxilium illud, nec quidem per scientiam mediam videt illud conducturum de facto, quousque se determinet dare alterum auxilium, vt homo agat pœnitentiam; ergo quando primò datur ea gratia, nô potest esse effectus prædestinationis. Respondeo, eodem modo teneri Vasquez dicere, etiam primam gratiam per peccatum non interrumpendam non esse effectum prædestinationis, quia etiam illa non videtur conductura nec per scientiam mediam, quousque Deus se ad auxilia efficacia, in horâ mortis ei danda determinet; ergo quoad præuisionem eadem ratio est de primâ collatione gratiæ posteà conseruandæ liberè, ac de prima collatione, etsi interrumpendæ liberè, tamen etiam liberè reparandæ. *de eodem modo.*

Responsio secunda. Secundò respondeo, negando antecedens: vt enim ostendi supra, Deus per scientiam mediam scit quid ipse facturus sit posita hac vel illâ conditione, vnde priusquam velit absolutè dare auxilium vllum Petro, iam scit, Si dedero illi hoc primum, dabo & secũdum & tertium, quo à peccato resurget: vnde cùm primùm se determinat dare auxilium primum ex vi scientiæ mediæ nouit, illud auxilium futurum de facto vtile ad gloriam, vnde rectè potest illud dare eo affectu, ac denique potest esse effectus prædestinationis.

8 *In Adamo aliter discurrendum.* In Adamo aliter est philosophandum etiam in nostrâ sententiâ de electione ante merita, quia (vt suprà dixi) ille non fuit prædestinatus, nisi post præuisum peccatum ipsius, & meritum Christi, ob quod prædestinatus est; ergo illa prima infusio gratiæ non traxit originem ex voluntate speciali aliquâ Adamum saluandi, sed ex affectu communi, siue generali prouidentiâ in ordine gratiæ, quæ & communis est reprobis; posteà autem à reparatione illius gratiæ incepit prædestinatio ipsius. Quod clariùs intelligitur in nostrâ sententiâ, inchoante prædestinationẽ à voluntate efficaci dãdi gloriam, quæ respectu Adami nõ fuit, nisi post præuisum peccatum, & reparationem per Christum: nam in altera sententiâ, posset vtcumque defendi, incepisse prædestinationem à primâ infusione gratiæ, eò quòd per scientiam mediam videbatur futura de facto vtilis ad maius augmentum gloriæ Adami; licet nec hoc necessariò debet dici, quia defuit tunc specialis ille affectus in salutem Adami, à quo videtur debere oriri effectus prædestinationis. *Adamus non fuit prædestinatus nisi post præui ß peccatum & merita Christi.*

SVBSECTIO II.

Tria alia dubia.

9 *Tertium dubium. Res naturales cadunt sub prædestinationem;* TERTIVM dubium, an res naturales cadant sub prædestinationem, & sint effectus illius. In nostrâ sententiâ ponente electionem, qui est primus actus prædestinationis ante merita, imò & ante creationem prædestinati, respõdeo affirmatiuè, scilicet, ipsam productionẽ hominis, ingenium, indolem, educationem, & alia omnia, quæ præuidentur à Deo futura illi vtilia ad salutẽ, esse effectus prædestinationis. Idem est de circumstantiis & casibus naturaliter occurrentibus, quibus prædestinatio iuuatur, quòd casu intret ad audiendam concionẽ, quâ mouetur ad emendationem vitæ, quòd intersit repentinæ morti, quòd grauiter vulneretur, vt in beatissimo Parente Ignatio, & sic de aliis multis occasionibus. *etiam circumstantia & occasiones rerum. Exemplum.*

Ratio ex D. Thomâ. Ratio huius desumitur ex doctrinâ D. Thomæ fundatâ in ipsâ experientiâ, quia Deus per prouidentiâ supernaturalem in ordine ad gloriam, non excludit caussas naturales, sed potiùs illis vtitur ad obtinendum finem intentum: & experientia docet, aliquando ab his occasionibus naturalibus incipere conuersionem & salutem. Item & naturam valdè conducere, vt cum eisdem auxiliis, & in eisdem tentationibus vnus altero faciliùs resistat. *Quin & ipsa indoles & natura.*

P. Vasquez negat. In Patre Vasquez hac in re consequentiam desidero:

Primò. *Secundò.* *Tertiò.*

desiderio: negat enim P. Vasquez Primò, creationem, ingenium, bonam indolem esse effectum prædestinationis, quia non sunt gratia per Christum; & quia, si per illa daretur prædestinatio, relaberemur in Semipelagianismum dantem aliquam caussam ex parte nostrâ. Tandem quia multæ bonæ indoles damnantur. Dico illum

10 *Arguitur in consequentia.*

non loqui consequenter, quia admittit casus naturales, v.g. intrare Ecclesiam tempore concionis, contrahere amicitiam cum aliquo viro sancto, &c. esse effectus prædestinationis: in quibus omnia argumenta illius contra nos manifestam instantiam patiuntur, sine vllâ assignabili disparitate, vt tuenti per se apparet; ergo ipse & nos debemus respondere.

Ad primum. Dona naturalia sunt ex meritis Christi.

Ad primum, dona naturalia esse ex meritis Christi: quis enim neget, multos esse conceptos & natos propter orationem Sanctorum, & Christi intercessionem. Ratio est manifesta, quia, etiamsi sint dona naturalia, non tamen sunt debita, relinquant ergo locum intercessioni Christi: nec enim tenetur Deus creare Petrum, nec, si creet, dare bonum ingenium, aut indolem, &c. Et hoc ipsum debet Vasquez dicere de ingressu in templum, & amicitiâ cum homine sancto, quæ admittit esse posse effectum prædestinationis.

Ad secundum. Malè imputatur Semipelagianismus auctori.

Ad secundum de Semipelagianismo multò faciliùs respondetur, nos non docere, auxilia & dona supernaturalia vllo prorsus modo concedi propter bonam indolem, aut ingenium, aut casus occurrentes; sed illa omnia prorsus liberaliter à Deo concedi, vnde & bono & malo ingenio æqualiter concedentur. Addimus tamen, hæc

Dona supernaturalia non dantur ob naturalem indolem, sed eâ iuuantur.

auxilia supernaturalia in ordine ad operandum valdè iuuari bonâ indole, & educatione, &c. nam bona supernaturalia ita in nobis operantur, vt tamen ipsa natura etiam cooperetur, vnde voluntas, etiamsi naturalis sit, cooperatur: & ita in modo operandi quoad facilitatem & difficultatem se attemperant habitus supernaturales, & auxilia naturali virtuti, vt inde proueniat, non posse ex facilitate aut difficultate operationis à nobis dignosci, an operemur habitu supernaturali, nec ne, sicut in Vasquez sententiâ iuuatur salus per ingressum in templum, & amicitiam cum viro sancto.

11 *Ad tertium. Effectus prædestinationis non necessariò est illatiuus salutis.*

Ad tertium respondetur, non requiri ad effectum prædestinationis, vt ex naturâ suâ sit illatiuus infallibiliter salutis, aliàs neque gratia, neque auxilia supernaturalia essent effectus prædestinationis, quia ex suâ naturâ possunt carere effectu, & multò minùs ingressus in templum; qui tamen in sententiâ Vasquez potest esse effectus prædestinationis. vt ergo aliquid sit effectus, solùm requiritur, vt videatur

Potest eadem res in vno esse effectus, & non in alio.

hìc & nunc conducturus. Hinc fit, vt eadem res, quia in vno de facto conducit, in alio non, in vno sit effectus prædestinationis, in alio non: ita etiam de facto contingit in bonâ indole & ingenio, ita in ipsis occasionibus, quas Vasquez dicit esse effectus prædestinationis: neque enim omnes qui casu audiunt concionem, saluantur,

Ratio huius.

sicut nec omnes bonæ indoles saluantur. Ratio huius est, quia, licet istæ caussæ conducant ad operandum, non tamen necessitant, vnde fit, vt in aliquibus sortiantur effectus, & ideò ipsæ sint effectus prædestinationis: in aliis verò, quia non sortiuntur, non pertineant ad prædestinationem, sed ad communem prouidentiam.

12 Posset vlteriùs obiici, Si hæc dona naturalia nobis dantur per Christum, ergo Christus mortuus est, vt nos nasceremur, & haberemus bonum ingenium, &c. cùm tamen Patres videantur docere Christum non fuisse mortuum, vt essemus, sed vt sancti essemus. Respondeo, argumentum esse ex modo loquendi: in re enim certum est, multis hominibus prouenisse multa dona naturalia ex meritis Christi, sanitatem, etiam resurrectionem, quæ vt sic non est connexa cum gloriâ. Vtrùm autem Christus ideò sit dicendus mortuus, vt hæc dona conferat, & vt recuperemus oculos aut manus, quæstio est de modo loquendi, in quâ quia solùm attenditur finis præcipuus mortis & passionis Christi, qui fuit nostra iustificatio & glorificatio; solùm dicitur propter hæc mortuus, etiamsi & alia propter ipsius mortem nobis concessa sint. alioquin frustrà pacem, pluuias, fertilitatem, & similia peteret Ecclesia per Christum.

Replica. Ergo Christus mortuus est propter nostrum ingenium. Solutio, in re esse mortuũ.

Sed modus loquendi attendit & signat finem præcipuum mortis.

Replica vlterior. Dabitur in nobis caussa totius prædestinationis. Solutio, malam esse sequelam.

Replicabis adhuc, dari in nostrâ sententiâ caussam totius prædestinationis, nempe ingenium, bonam indolem, &c. Non video vnde id sequatur: Primò enim non datur auxilium gratiæ propter ingenium, aut bonam indolem; sed hæc concurrunt cum ipso auxilio gratiæ ad faciliùs obtinendum effectum. Deinde si hæc naturalia essent effectus prædestinationis, & caussa auxiliorum gratiæ, tunc inciperet ipsa prædestinatio ab ipsâ creatione & ingenio, cuius in nobis non datur caussa: ergo totius prædestinationis non datur caussa ex parte nostrâ, sicut in sententiâ Vasquez ingressus in templum est effectus prædestinationis; nec ideò ex parte nostrâ datur caussa totius prædestinationis.

13 *Quartum dubium. In actu meritorio & supernaturalitas & vitalitas sunt effectus prædestinationis.*

Ex dictis soluitur alia difficultas, quæ hic tractari solet satis fusè, an scilicet, quia in actu nostro meritorio sunt duæ formalitates ratione distinctæ, quarum vna est supernaturalitas, alia verò vitalitas, an, inquam, vtraque sit effectus prædestinationis etiam ratione nostrâ. Dico *ratione*: nam realiter vtramque esse, dubitat nullus. Molina hìc art. 5. disp. 1. membro 10. docet, vitalitatem non esse effectum prædestinationis, quia non est vt sic supernaturalis. Alij verò affirmant: quorum doctrinam approbo, & ex dictis facilè persuadeo: ostendi enim, etiam rem in suâ substantiâ omnino naturalem posse esse effectum prædestinationis; ergo quòd illa formalitas, vt præcisa, sit naturalis, non excluditur ab effectu prædestinationis; cùm omnino necessaria sit ad obtinendam gloriam, quæ non cadit sub meritum nostri actus præcisè, quatenus hic est supernaturalis, sed etiam quatenus liber, & vt talis à nobis procedens. est ergo absolutè dicendum, vtramque formalitatem esse effectum prædestinationis, quia vtraque est medium ad finem gloriæ. quod in hac formalitate omninò videtur certum, cùm realiter sit supernaturalis. Illationem hanc defendit Suarez lib. 3. cap. 5. num. 7. rationem verò illius aliam reddit, scilicet, quia vtraque formalitas præfinitur à Deo. Quæ ratio à negantibus præfinitionem eo ipso iudicatur mala; arbitror tamen, posse in bonum sensum trahi non de præfinitione rigorosâ, sed quia siue omnino efficaciter, siue inefficaciter, certum est Deum vtramque illam formalitatem velle, antequam fiat: optat enim, vt non solùm supernaturalitas amoris fiat ab habitu, sed multò magis vt à nobis ea vtilitas, vt actus ille liber sit, & dignus præmio: optat autem hoc ex desiderio gloriæ; ergo

P. Molina videtur esse contrarius.

Naturalitas non obstat effectui prædestinationis.

Auctoritas P. Suarez.

Ratio eius demonstratur.

14

vtraque formalitas est effectus prædestinationis. Nec Suarez ita id alligauit præfinitioni rigorosæ, qui putat eas non esse simpliciter necessarias ad prædestinandum, & consequenter sine illis posse actum bonum esse effectum prædestinationis: quia verò de facto eas admittit, consequenter etiam de facto bonam reddidit rationem, cur vtraque formalitas sit effectus prædestinationis, quia non est cur non vtraque de facto rigorosè præfiniatur à Deo.

& probatur.

Quintum dubium. Omnia dona supernaturalia cōducentia ad salutē, sunt effectus prædestinationis, non autem omnino cassa.

Inter dona verò supernaturalia illa omnia sunt effectus prædestinationis, quæ hîc & nunc videntur conductura ad salutem, vel excitando, vt inspirationes & illustrationes; vel efficiendo, vt auxilia; vel promerendo, vt merita; vel reddendo dignos gloriâ, vt gratia. Alia verò auxilia supernaturalia, quæ omnino cassa sunt in prædestinato, vt sæpè contingit, quia illis omnino resistit, non pertinent ad effectus prædestinationis: nam hîc & nunc non magis influunt in salutem, quàm si non fuissent data.

15 *Omnino cassa sunt quæ nec indirectè concurrunt. Indirectè concurrunt, quæ pœnitētiam excitant, vt saltem secundò respōdeat. Non omnes vocationes inefficaces ad salutem conducunt.*

Dico, *omnino cassa*, quia aliquando contingit, vt licet homo resistat auxilio, posteà tamen ex recordatione beneficij accepti, cui ingratum se præbuit, excitetur ad respōdendum alteri secundo auxilio, & tunc etiam primum concurrit saltem indirectè. Vbi aduerte, malè nonnullos docere, omnes vocationes etiam inefficaces deseruire posteà ad humiliationem, quā homo concipit ex suâ resistentiâ: malè, inquam, hoc doceri, nā passim contingit Primò, vt homo posteà non recordetur. Secundò, vt homo existens in gratiâ moriatur, antequam fecerit vllum actum humilitatis ob resistentiam præcedentem: cùm enim ea resistentia non sit peccatum saltem mortale, non est necessum vt de illâ agat pœnitentiā ante mortem, licet illius recordetur. non ergo potest ea doctrina vniuersalis ad omnes extendi, sed cū distinctione à nobis datâ. Adde, sæpè nec veniale peccatum esse, eis auxiliis resistere, quando solùm sunt de maiori perfectione, quæ non cadit sub vllū præceptum. Circa gloriam ipsam maior est difficultas, de nomine tamen: quidam enim solùm id vocant effectum prædestinationis, quod est medium ad salutem; gloria autem non est medium, sed ipsa salus; ergo non erit effectus. Alij verò, & meliùs, effectum prædestinationis vocant totum illud, quod conducit vel efficienter vel formaliter ad salutem; gloria autem est formaliter ipsa salus, & prouenit ex volūtate prædestinandi; ergo erit effectus.

Gloria est etiam effectus quia, esto non efficienter ad salutem non cōcurrat, est tamen formaliter ipsa salus.

SECTIO II.

Sententia negans, permissionem peccati posse esse effectum prædestinationis.

16 *Peccatum non est effectus prædestinationis. De permissione peccati quæstio. Permissio est volūtas dandi auxilium, cum præuisione lapsus. Negant Vasquez, Arrubal.*

PECCATVM, etiamsi aliquando vtile ad salutem per accidens, quia tamen non amatur à Deo, non est effectus prædestinationis, vt dixi suprà. Quærimus ergo, an saltem illius permissio, quæ est amabilis à Deo, & vtilis aliquando ad salutem, mediante humiliatione & pœnitentiâ, possit à Deo ex affectu salutis amati. Consistit autem permissio peccati in voluntate dandi auxilium, cui præuidetur homo restiturus, & in peccatum lapsurus.

Patres Vasquez disp. 93. à num. 8. & Arrubal, aliique recentiores negant, permissionem peccati posse esse effectum prædestinationis. Mouentur Primò, quia permissio, vt permissio est, non est gratia; non enim est bonum hominis, sed malum; ergo non est per Christum, qui non promeruit nobis mala, sed bona; ergo non est effectus prædestinationis. Hoc argumentum non vrget nos, vel certè vrget aduersarios. Nam multa quæ in se non sunt homini bona, certissimè sunt effectus prædestinationis, propter bonum effectum ex illis secutum, qualia sunt etiam in sententiâ aduersariorum, interesse repentinæ morti amici, vel ipsum mori citiùs, dum est in gratiâ, ne posteà decidat per peccatum; iuxta illud, *Raptus est, ne malitia mutaret intellectum eius.* Et ratio aperta est, quia, vt aliqua res sit donum, non est necessum vt ipsa in se formaliter sit bona recipienti, sed sufficit, si bonum effectum in eo causet, vt medicinæ & omnia media, quæ non per se, sed propter finem amantur. Hoc ergo modo dico, permissionem in se non esse bonum hominis, posse tamen esse beneficium propter bonum aliquod ex illâ secutum.

Primò, permissio non est bonum hominis. Non vrget. Primò. Exempla multa quæ non sunt homini bona, sunt effectus prædestinationis. Secundò ratione: Satis est, si bonum effectum causet, esto non sint bona in se.

17 *Secunda ratio pro parte negante. Effectus obtenti per permissionem possunt aliunde obtineri. Responsio. Medium esto non necessarium, si tamen conducit, potest amari ex intentione finis.*

Secundò mouentur, quia, quidquid potest obtineri per permissionem peccati, v. g. humiliatio, confusio, &c. possunt aliunde obtineri; ergo non est cur ametur propter hos fines ea permissio peccati, ergo neque cur sit effectus prædestinationis. Neque hoc vrget, quia effectus intentionis finis nō debet esse vnicè necessarius: licet enim alia sint, quibus obtineri queat finis; sufficit tamen, si mediū illud etiam conducat: alioquin nulla res supernaturalis esset effectus prædestinationis, quia nulla est, sine quâ nō possit aliunde gloria obtineri, saltem diuinitus.

Tertia ratio. Vtilitas quā habet permissio ad salutē, non potest amari, cùm constituatur per peccatum.

Tertiò quia non potest permissio peccati propter vtilitatem ad salutem amari, ergo non potest esse effectus amoris de salute. Patet consequentia, quia ex amore finis debent amari media, vt vtilia ad finem. Antecedens probatur, quia permissio non est vtilis ad salutem, nisi interueniente peccato. imò cùm in nostrâ sententiâ per ipsum peccatum vt futurum constituatur formaliter in ratione permissionis, formaliter per peccatum est vtilis; ergo non potest vt vtilis amari, nisi ametur peccatum; repugnat autem Deo amare peccatum. Hoc est vnicum argumentum, quod videtur aliquam habere difficultatem in hac materiâ.

18 *Retorquetur. Vtilitas quā habet permissio ad ostendendum amorem peculiarem, amatur à Deo, & constituitur per peccatum. Solutio Vasquez. Amoris notitia non potest haberi in viatoribus sine interuentu peccati. In Beatis habetur ex solâ entitate gratiæ intuitiuè cognitâ. Oppugnatur Primò. Entitas gratiæ cùm non sit efficax, non potest arguere specialē amorem.*

Retorqueo tamen illud contra aduersarios: Deus vult permittere peccatum, vt ostendat suum amorem erga prædestinatos in sententiâ etiam Vasquezi: sed illa ostensio non potest esse sine peccato; hoc enim viso prædestinati agnoscunt se præ lapsis fuisse amatos: ergo potest amari permissio peccati propter aliquem finem, ad quem necessariò præcedit peccatum. Respondet Vasquez in viatoribus non posse obtineri eam amoris notitiam, sine interuentu peccati, ideò Deum non intendisse specialiter pro illis eam manifestationem amoris, sed pro his qui sunt in cælo: vbi manifestatâ intuitiuè ipsâ naturâ gratiæ, & congruitate illius cum libero arbitrio, etiam non cognito peccato, cognosci potuit specialis ille fauor Dei, & consequenter potuit obtineri finis intentus non interueniente peccato. Hæc tamen solutio non videtur in doctrinâ Societatis, quam admittit Vasquez circa naturam gratiæ, posse sustineri; cùm enim gratiam hîc & nunc esse efficacem, non proueniat ex speciali congruitate & naturâ illius, sed ex eo quòd in actu secundo homo illi assentiatur, cùm potuisset non assentiri; ergo fuit omnino contingens, fuisse hanc numero gratiam effica-

efficacem. Inde fit manifestè, vt, etiamsi ea gratia per notitiam intuitiuam noscatur à Beatis in cælo, non possit in illa cognosci congruitas in actu secundo, & specialis Dei fauor, nisi cognoscatur ipsum opus futurum, per quod constituitur in ratione efficacis. Et idem est è contrario dicendum de auxilio permissiuo, non posse scilicet vt tale cognosci, nisi noscatur ex illo sequi de facto peccatum; ergo etiam respectu Beatorum non potest finis ille, nisi cognito vt existente peccato, obtineri, & consequenter adhuc retinet vim instantia.

19 *Oppugnatur Secundò. Permissio peccati intenditur aliquando ob finē in hac vitâ obtinendum.*

Reiicio Secundò eam solutionem, quia permissio peccati sine dubio intenditur à Deo, licet non semper; aliquando tamen propter finem in hac vitâ obtinendum, vt v. g. caueant homines occasionem, in quâ & magni viri cadunt, vt nos ipsi noscamus, vnum peccatum alio puniri, & sic etiam primum vitemus; at saltem hæc obtineri non possunt, nisi interuentu peccati; ergo potest Deus velle permissionem propter aliquem finem, qui non potest obtineri, nisi interuentu peccati, ergo.

Solutio aliquorum ad argumentum tertium. permissionem esse vtilem ad humiliationem, non interueniente peccato. Auxilium vt permissiuum cōstituitur per peccatum futurum.

Aliqui, vt huic argumento respondeant, recurrunt ad casus quosdam metaphysicos vix intelligibiles: aiunt enim, permissionem peccati esse vtilem ad humiliationem, etiam non interueniente peccato. Si enim v. g. Deus daret Petro illud auxilium inefficax, & infunderet cognitionem de ipsius inefficacitate, etiamsi non cognosceret peccatum absolutè futurum, posset tunc Petrus humiliari. Ego tamen, cùm permissio in ratione talis constituatur per peccatum absolutè futurum, casu quo existat illud auxilium, vix aut ne vix quidem percipio, hominem cognoscere absolutè existere illud auxilium vt permissiuum peccati, & eo ipso non cognoscere peccatum existere absolutè.

20 *Solutio eorum, permissionem cōstitui per existentiam absolutam auxilij, & conditionatā futuritionem peccati. Reiicitur Primò: implicāt terminos. Concepiâ absolutè existentiâ conditionis, formalissimè cōcipitur futuritio absoluta.*

Respondent, permissionem constitui non per peccatum futurum absolutè, sed per existentiam absolutam auxilij, & conditionatam futuritionem peccati: quæ possunt saltem diuinitus considerari, antequam concipiatur futurum absolutè peccatum, & inde potest Deus aliquem bonum effectum desiderare. Sed contrà Primò, quia hi videntur terminos implicare, dum dicunt, *posito auxilio per futuritionem conditionatam*: nam futuritio ideò dicitur conditionata, quia conditio eius, auxilium scilicet, concipitur non necessariò existens absolutè, sed sub eâ conditione *si*, vnde vera est hæc propositio, *Consensus erit absolutè, si auxilium absolutè ponatur*; falsa autem hæc, *Consensus erit conditionatè, si ponatur auxilium absolutè*: ergo concepto auxilio sub reduplicatione actu existentis, iam eo ipso formalissimè debet concipi futuritio absoluta effectus, seu *illud erit absolutè.* quod, vt dixi, solùm pendebat à positione auxilij, nec ampliùs poterit cognosci sola futuritio conditionata: nam licet in ipso consensu futuro absolutè possit concipi futuritio conditionata, vt nos suprà diximus; ea tamen in tantum tunc concipitur, in quantum præscinditur ab eo quòd auxilium existat: quod potest etiam fieri ipso auxilio existente; at si non præscindamus ab existentiâ auxilij, sed potiùs eam debeamus expressè cognoscere; arbitror, terminos implicari, dum dicitur duo hæc cognosci, *si existat auxilium, absolutè erit effectus.* item *est auxilium, & non eo ipso cognoscit absolutè existentem effectum.*

21 *Semper quando concipitur futuritio conditionata, debet præscindi ab existentiâ auxilij.*

Reiicitur Secundò.

Secundò, quidquid de hoc sit, reiicitur etiam ea doctrina, quia saltem ille effectus pendebit à futuritione conditionatâ peccati, non minùs, quàm in meâ sententiâ ab absolutâ: atqui tam non potest quis amare eam futuritionem conditionatam peccati, nec de eâ gaudere, quàm non potest de absolutâ: est enim eadem in vtraque malitia peccati solùm secundùm diuersam considerationem nostram: ergo effectus, qui non potest amari à Deo, si penderet ab absolutâ existentiâ peccati, non poterit amari, si pendeat à conditionatâ, quia vel semper Deus amans effectum illum, debet amare illa à quibus pendet; vel certè, licet pendeat à conditionatâ, non amat conditionatam existentiam peccati; ita dum amat id quod pendet ab absolutâ, non amat necessariò absolutam. de quo rursus me vide à num. 28. Deum verò non posse gaudere non solùm ex eo quòd existat absolutè peccatum, sed nec ex eo quòd existat, si ponatur tale auxilium, seu de futuritione conditionatâ, ex terminis videtur notum.

Dato hoc, inuoluitur futuritio conditionata peccati, quæ æquè non potest amari à Deo.

22

Reiicitur Tertiò. Non esset tunc peculiaris actus virtutis ex existentiâ illius auxilij, quam si non esset.

Denique, quia vix potest percipi, quem actum humilitatis aut alterius virtutis quis possit efficere ex solâ eâ futuritione cōditionatâ effectus, quem aliàs non posset facere, etiamsi absolutè non existeret illud auxilium, sed consideraretur vt in se possibile, & consequenter dato absoluta auxilij antequam consideretur absolutè futurum peccatum, non videtur ad vllum effectum ad salutem conducentem deseruire posse.

23 *Alia eorumdem ad prius argumentum tertia solutio. Permissiuum esse vtilem, prout est negatio vberioris auxilij. Reiicitur. Negatio vberioris auxilij formaliter vt sic non est permissio.*

Ideò iidem dicunt, permissionem peccati, quatenus est negatio vberioris auxilij, posse à Deo amari, vt sic enim est vtilis homini ad humilitatem; etenim antecedenter ad peccatum homo experitur suam debilitatem. Verùm neque hæc solutio satisfacit, quia in sententiâ Societatis, asserentis sæpè hominem cum vberiori physicè auxilio peccare, alterum cum remissiore stare, non est in permissione peccati alia consideratio de negatione vberioris auxilij, nisi quatenus non est illud auxilium, cum quo non esset peccatutus; ergo non potest ibi præscindi ea negatio vberioris à ratione permissionis, ideóque manet tota difficultas suprà posita, quomodo scilicet possit amari non amato peccato.

Aliorum solutio, Deum posse velle peccatum, vt est caussa vitandi maiora.

Tertiò, iidem insinuant, Deum positiuè & directè posse velle vnum peccatum, non vt tale, sed quatenus caussa est vitandi alia maiora, quæ certò imminebant tali homini: & ad hoc coaceruant multos Summistas aientes, licitum esse alicui suadere peccatum aliquod, vt euitet maiora, ad quæ inclinatus ille erat. Vnde P. Thomas Sanchez ait lib. 7. de Matrimonio cap. 11. num. 18. custodi nemorum licitum esse abscondere se ex industriâ, & dare opportunitatem latronibus intrandi ad furandum, vt hac occasione deprehensi corrigantur.

Casus P. Sanchez.

24 *Obscurè se explicant.*

Hi valdè obscurè in præsenti loquuntur: exempla enim & ratio ab ipsis allata videntur probare, Deum posse directè hominem inducere ad vnum peccatum, ex fine auertendi ab aliis grauioribus. Aliunde verò posteà hanc inductionem ita explicant, vt non sit nisi pura permissio peccati. ad hoc autem quid est necessum Summistas adducere? aut finem hunc euitandi alia peccata præscribere, quando in omnium sententiâ potest Deus permittere peccatum, etiam sine animo cauendi alia? imò, quando ex illo multa alia videntur secutura. Loquuntur ergo de voluntate positiuâ peccati, propter honestum tamen finem alia grauiora vitandi: quia

quia verò hæc doctrina dura est, eam tegunt voce permissionis.

Reiiciuntur. Nobis non licet directè quodcumque peccatum suadere.

Reiicienda autem est Primò, quia nec in nobis est licitum directè vnum peccatum persuadere, etiam vt alia vitemus grauiora: non enim sunt facienda mala, vt eueniant bona, vnde solùm hoc modo, possumus nos aliquod malum persuadere, *vt si vnum è duobus velit facere, faciat minus*; at quia minus illud peccatum semper manet in ratione offensæ Dei; retinétque maliciam suam moralem, non licet mihi directè illud optare & amare, etiam ob quemcumque finem: nam finis ille non honestat medium in se malum. Nec puto aliquem Casistam docere, posse me licitè directè optare, vt alter liberè Deum odio habeat, etiamsi sperem vitanda posteà innumera alia grauiora peccata.

Casista nullus hoc licitum esse docet.

25

Casus P. Sanchez explicatur.

Nec casus è P. Sanchez allatus his fauet: non enim dicit Sanchez, posse custodem velle licitè, vt quis furetur, aut eum posse directè dare caussam furto, sed posse se abscondendo nolle impedire; hoc autem præcisè est, permittere peccatum alterius: & ad hanc permissionem indirectè potest moueri vtilitate secutura à peccatum illud, & sine dubio etiam Deus potest hoc modo peccatum permittere, vt paulò pòst explicabo. Constet ergo, non esse licitum, ob quemcumque finem nec nobis, nec Deo directè amare, aut optare peccatum. Et quidquid de nobis sit, certè in Deo non possumus concedere directum & positiuum affectum determinatum ad peccatum quocumque ex fine; quia, cùm illud peccatum sit iniuria ipsius Dei, & contra illius legem & dictamen, non potest directè optare hîc & nunc tale peccatum quocumque ex fine, imò, si optaretur à Deo, iam non esset peccatum, illud facere: implicat enim hominem peccare conformando se voluntati diuinæ. Ergo si vera est hæc doctrina, non solùm licebit aliis suadere, sed & quilibet sine peccato committere poterit minus peccatum, v. g. fornicationem simplicem, animo vitandi alia grauiora peccata. quod erroneum est. Deinde, si peccatum potest directè ex hoc fine amari à Deo, ergo iam ipsum in se erit effectus prædestinationis. quod meritò ab his negatur.

In Deo implicat optare peccatum.

Si optatur à Deo, iam est conforme voluntati diuinæ & non est peccatum.

SECTIO III.

Affirmatiua sententia defenditur.

26

Eam Thomistæ tenent.

EAM tenent Thomistæ omnes, vt videre est apud Suarez l. 13. cap. 8. Granadum tract. 6. disp. 5. num. 7. Tannerum disp. 3. qu. & dub. 3. qui eam etiam defendunt, & multis testimoniis Scripturæ & Patrum confirmant, vbi dicitur Deus sæpè in bonum alicuius permittere hominem labi. quod maximè Aug. tradidit l. 14. de Ciuitate Dei cap. 13. *Audeo dicere, superbis vtile esse cadere in aliquod apertum manifestúmque peccatum, vnde sibi displiceant.* & lib. de Naturâ & gratiâ cap. 28 *Deserit aliquantum Deus vnde superbis, vt scias non tuum, sed eius esse, & discas superbus non esse.* Et certe S. Petrum, ob magnum postea inde occasionaliter secutum bonum, permissum esse cadere in peccatum negationis, communiter omnes sancti Patres & interpretes eius loci videntur supponere.

Limitatur à P. Suarez.

Hanc sententiam ita limitat Suarez, vt solùm ex affectu simplici humilitatis, & quidem talis, quæ etiam sine peccato esse posset, dicat ortam eam permissionem: quam limitationem ideò ponit, quia credit alioquin Deum cogendum ad amandum peccatum. Hæc tamen limitatio non placet: nam vel ea humilitas, quæ est amata antecedenter, est humilitas aliqua in communi abstrahens ab eo quòd concipiatur ex peccato proprio, sed ex physicis imperfectionibus hominis, & ex fragilitate in ordine ad peccatum, vel est humilitas illa quæ essentialiter desumitur in homine, ex eo quòd se nouerit peccasse. Si hæc sit, quam Deus antecedenter amat, ergo eo modo, quo illam amat, tenetur amare peccatum; quia ad eam humilitatem omnino est necessarium illud peccatum, etiam sub formalitate peccati; & idem est, ac amare permissionem ex affectu ad pœnitentiam, quod ab eo dicitur repugnare. Quòd si humilitas sit in communi, præterquam quòd ea hoc modo à Deo amari non potest, sed debet esse quid particulare, addo peccatum non esse medium ad illam: est enim diuersa valdè humilitas, quæ concipitur ex peccato commisso, ab eâ quæ ex eo quòd quis sit creatura subdita Deo, &c. Nec potest responderi, à Deo fuisse volitam vtramque humilitatem, indeterminatè tamen hanc vel illam, vnde non fuit necessum vt Deus vellet peccatum, quia hoc solùm debebat amari, casu quo determinatè sola fuisset volita ea humilitas, quæ ex peccato oritur. Hoc, inquam, dici non potest. Primò, quia tunc saltem indeterminatè debuit amari illud peccatum eo modo, quo humilitas, ad quam requiritur, & quæ amatur. Secundò, quia illa voluntas indeterminata ex parte obiecti, necessariò debet posteà per aliam omninò determinatam executioni mandari: nam immediatè Deus debet habere voluntatem executiuam determinatam in his quæ pendent ab ipso solo Deo, quale est vocatio & inspiratio ad benè operandum: in eâ autem voluntate, quæ posteà sequitur, & determinatè vult eam humiliationem ex peccato desumptam, locum habet tota difficultas suprà posita: videtur enim ibi virtualiter peccatum amari.

Humilitas de peccato commisso necessariò pendet à peccato.

27

Humilitas in communi non potest intendi.

Si aliqua humilitas indeterminatè est volita, etiam indeterminatè volitum peccatum.

Sententia ergo communis sine limitatione defendenda est; & dicendum, licet peccatum sit necessarium ad finem, posse Deum ex affectu inefficaci (de efficaci dicam sect. 4.) intendere eum finem, & ad illum permittere peccatum, neque ideò sequi, Deum cogi ad amandum peccatum. Quod vt intelligas, & simul respondeatur argumento contra totam sententiam num. 17. facto, aduerte obiectum dupliciter posse mouere voluntatem, vel vt cognitum, nullo tamen modo amatum; aut odio habitum: sic peccatum præuisum, non quidem vt amatum, sed vt cognitum determinat Deum ad amandam pœnitentiam & remedium illius: item in sententiâ P. Vasquez (quam veram puto) aientis, libertatem esse extrinsecam denominationem: volitio comedendi carnes v.g vel furandi, si fiat sine libertate, vel prohibitione, non mouet Deum ad odium; eadem autem posità prohibitione & libertate prouocat odium diuinum. Quomodo ergo tunc se habet prohibitio & libertas ad prouocandum tale odium? an tamquam id, quod odio habetur? absit; sed præcise tamquam id, quod cognoscitur informans extrinsecè actum, & dependenter ab hac informatione cognitâ odio habetur ille actus. Aliter potest obiectum determinare voluntatem, non solùm quia se tenet ex parte obiecti cogniti: sed quia volitio terminatur ad ipsum-

Solutio argumenti suprà positi; supponendo, obiectum potest mouere voluntatem. Primò, vt cognitum præcisè.

Prohibitio & libertas sic prouocant odium, aut amorē actus.

Secundò, vt amatum.

Applicantur hæc solutioni.

met obiectum, quo pacto sanitas cognita determinat ad amorem sui. Hinc ergo facilè respondetur argumento, Deum velle auxilium purè sufficiens, seu permissionem peccati, quia videt
29 illam vtilem non amando vtilitatem: hæc enim, vt dixi, consistit immediatè & formaliter in ipso peccato, quod amari non potest à Deo, sed dependenter ab eo quòd cognoscat illam vtilitatem repertam in peccato; futuritio ergo peccati, quia vtilis est, determinat, aut inclinat Deum vt cognita, non vt amata, ad dandum hoc auxilium cum quo videtur coniungendum peccatum. Et miror aliquos ex aduersariis non attendisse ad hanc doctrinam, quandoquidem ipsi eodem modo explicant, quo pacto, dum Deus audit orationem Christi petentis auxilium efficax, annuat orationi: inquiunt enim illam efficacitatem vt cognitam, non vt amatam determinare, id est, Deum dare auxilium, quia videt esse efficax; non verò, quia amet efficacitatem. quod ideò ibi dicunt, ne Deum agnoscant præfinientem opus liberum; debuissent autem eam doctrinam ad permissionem peccati applicare.

Vtilitas quam habet permissio, non mouet vt amata, sed vt cognita.

Instantia contra aduersarios.

Deus audiens Christum petentem auxilium efficax, mouetur efficacitate vt cognitâ, non vt amatâ.

Hinc colliges Primò, quomodo Deus permittat peccatum in pœnam alterius.

Hinc vlteriùs declaratur Primò, quomodo Deus possit permittere vnum peccatum in pœnam alterius: non enim putandus est amare permissionem, vt malam homini; hoc enim esset amare ipsum peccatum, quo formaliter constituitur mala; sed quia amat illam dependenter
30 ab eo, quòd scit futuram homini malam. Non ergo necessum est, vt qui amat medium propter finem, amet illud, vt vtile formaliter: sufficit enim si amet illud, quia cognoscit esse vtile, maximè quando illud medium habet aliam bonitatem, quæ terminet amorem.

Hoc pacto clarè explicatur, quomodo permissio peccati, etsi non sit vtilis immediatè nisi interueniente peccato, possit tamen amari, quia cognoscitur vtilis, possitque iste amor procedere ex intentione finis, non tangendo peccatum, quod est medium vicinius, quàm sit ipsa donatio auxilij inefficacis seu permissiui. Secundò declaratur, quomodo nos possimus petere à Deo coronam martyrij, etsi ad eam obtinendam debeat peccatum tortoris intercedere (licet fortè posset quis dicere, aliquando etiam sine peccato illius ex ignorantiâ inuincibili id posse oriri.) Dico ergo, tunc nos non petere, vt Deus amet ea peccata carnificis, sed vt ex affectu erga meam coronam martyrij, permittat aliorum peccata, non amando vtilitatem eorum, sed eam cognoscendo, & indirectè se eâ moueri permittendo modo explicato.

Secundò, quomodo possit amari corona martyrij.

SECTIO IV.

Vtrùm permissio peccati possit oriri ex affectu efficaci pœnitentiæ.

31 *Difficultas.*

DIFFICILIVS est, vtrùm possit prodire permissio peccati ex voluntate efficaci finis, ad quem necessarium est ipsum peccatum, v. g. ex affectu efficaci pœnitentiæ.

Opinio negans. Ratio. Amor efficax pœnitentiæ vt finis, esset simul amor peccati vt medij.

Multi negant, etiam ex his qui in præcedenti conclusione nobiscum conueniunt. Mouentur Primò, qui amat efficaciter finem, amat etiam medium vnicè ad illum requisitum; sed peccatum essentialiter requiritur ad pœnitentiam; ergo Deus eam amans efficaciter, amat & peccatum. Nec potest responderi, peccatum non esse medium influens in pœnitentiam: eadem enim videtur esse difficultas, siue peccatum dicatur medium, siue non, dummodò essentialiter requiratur: ideò enim media debent amari in amore finis, non quia influunt, sed quia sine illis obtineri finis non potest. Nec potest cum aliis dici, Deum amare priùs gloriam independenter à pœnitentiâ, ideóque non teneri amare peccatum; posteà verò ex amore pœnitentiæ velle permittere peccatum. Hoc, inquam, dici non potest, quia, licet ex voluntate illâ primâ circa gloriam, Deus non teneatur amare peccatum, & id probet hæc responsio: tenebitur tamen ex secundâ voluntate amante pœnitentiam: nam ad hanc necessarium est peccatum, licet non ad gloriam.

Varia, sed inefficaces solutiones.

Nihilominùs arbitror hoc argumentum debile esse, & in primis patitur manifestam instantiam: nam præuiso peccato potest efficaciter à Deo amari pœnitentia; & tamen non ideò amatur præteritio peccati, quæ est essentialiter requisita ad pœnitentiam; ergo absolutè non est verum, eum, qui amat aliquam rem efficaciter, etiam amare illa omnia, quæ sunt ad illam requisita essentialiter.

Solutio argumenti. Instantia. Præuiso peccato, amatur pœnitentia, & non amatur præteritio peccati.

Respondebis, hoc intelligendum esse de amore antecedenti, non verò de subsequenti. Sed 32 contrà Primò, quia ratio æquè probat de vtroque, vel certè de nullo: sicut enim, quia vt cras futura sit pœnitentia, requiritur v.g. vt cras sit futurum peccatum, & ideò qui vult futuram esse pœnitentiam, vult etiam vt sit futurum cras peccatum: similiter, quia vt iam hîc & nunc sit pœnitentia, requiritur quòd fuerit peccatum; proculdubio qui eam pœnitentiam vult hîc & nunc esse, volet etiam quod fuerit peccatum. Neque in hoc vlla est disparitas; quia tam nequit nunc esse pœnitentia, si non fuit peccatum, quàm nequit esse cras, si non sit posteà peccatum, ergo volitio pœnitentiæ æqualiter in vtroque casu respicit peccatum. Respondebis adhuc negando hanc vltimam consequentiam, quia quando præuiso peccato amatur pœnitentia, amatur, vt destruatur peccatum, vnde non potest amor illius esse amor peccati, sed potiùs odium: ideò enim vult pœnitentiam, vt tollat peccatum; quando autem amatur pœnitentia, antequam videatur peccatum, ille amor debet tendere ad ponendum peccatum. Sed contrà, quia (quidquid sit de istâ differentiâ) illud saltem obtineo, amorem efficacem alicuius rei non esse etiam amorem earum quæ requiruntur essentialiter ad ipsam: quo principio nitebatur vis tota argumenti, de quo iam agimus. Contrà Secundò, quando existit peccatum, licet essentialiter requiratur ad pœnitentiam eius præteritio, non est necessum, vt ab intendente pœnitentiam ametur peccatum, quia iam existit independenter ab hoc amore; ideò hic amor peccati non est necessarius: atqui etiam antequam videatur absolutè exiturum peccatum, nouit Deus per scientiam mediam, illud infallibiliter futurum, si detur tale auxilium; nouit etiam, nullo prorsus modo esse necessariam aliam voluntatem Dei de ipso peccato, quàm præcisè permissiuam: ergo eò quòd intendat 33 efficaciter pœnitentiam, non cogetur voluntatem habere de peccato, nisi solam permissiuam, cùm nulla alia sit necessaria ex parte Dei, vt existat finis ab ipso intentus, id est pœnitentia. Ratio à priori est manifesta, quia voluntas finis non

Replica contra instantiam. Reiicitur. Idem est de amore antecedenti ac subsequenti.

Replica alia contra instantiam. Amor pœnitentiæ post præuisum peccatum, tendit ad destructionem peccati, at alter tendit ad ponendum peccatum.

Reiicitur Primò. Hinc obtinetur, amorem efficacem alicuius, non esse eorum quæ essentialiter requiruntur. Secundò reiicitur, explicando quomodo intendens pœnitentiam non necessariò intendat peccatum.

Ratio à priori.

Intentio finis includit voluntates mediorum necessariarum: vnde intentio pœnitentiæ includet permissionem peccati.

non includit in se voluntates mediorum, nisi illas, quæ per se sunt necessariæ vt finis existat. quod ex terminis est manifestum: ergo cùm ad existentiam pœnitentiæ non requiratur ex parte Dei voluntas positiua de peccato, sed permissiua; sola hæc, quam sanctissimè Deus potest habere, & habet, includetur in voluntate pœnitentiæ, etiam ante præuisum absolutè peccatum.

34 *Obiectio alia. Deus volens efficaciter pœnitentiam, non potest displicere in existentiâ peccati. Confirmatur Primò, ex naturâ actus efficacis. Secundò. Non posset Deus seriò peccata prohibere.*

Obiicies vlteriùs, Si Deus, antequam existat peccatum, vult efficaciter vt sit pœnitentia, non potest posteà displicere in eo quòd existat peccatum illud: implicat enim, quòd, si ego intendo efficaciter aliquem finem, mihi displiceat, quando video poni necessarium omnino ad eum finem. Confirmatur Primò: quia natura actus efficacis circa finem est, mouere necessariò personam amantem ad eligendum medium vnicum, quâ ratione ab ipso potest fieri; item eamdem mouere ad gaudium de positione medij vnici, quod ab ipsomet amante præstari non potest; ergo si Deus efficaciter amaret pœnitentiam ante præuisum peccatum, non potest ei displicere existentia peccati. Confirmatur Secundò: qui amat efficaciter aliquem finem, non potest seriò prohibere, ne ponatur ea res quæ necessaria est ad existentiam finis; ergo non potest Deus, si efficaciter amasset pœnitentiam, dehortari hominem & contestari ne committeret illud peccatum, sine quo omnino repugnat existere eam pœnitentiam.

35 *Resolutio.*

Hi auctores iterùm impingunt in præsenti in principium illud suprà disput. 34. num. 18. impugnatum, scilicet cum alicuius rei efficaci amore non stare inefficacem displicentiam in ipsâ re. Vnde respondeo, Deum posse in ipsâ etiam pœnitentiâ efficaciter amata habere displicentiam inefficaciter: sicut displicet mercatori proiectio mercium in mare, quam tamen efficaciter amat; & sicut ipsi Deo inefficaciter displicet pœna damnatorum, quam efficaciter vult; ergo multò meliùs poterit displicere peccatum, quod non amat efficaciter, ergò ex amore efficaci pœnitentiæ non reiicitur displicentia in peccato.

Potest Deus in pœnitentiâ efficaciter amatâ habere displicentiam inefficacem.

Ratio. Amor pœnitentiæ non est vndequaque voluntarius.

Ratio huius est, quia iste amor pœnitentiæ, etiam ante præuisum peccatum, non est vndequaque voluntarius, licet sit efficax: Deus enim, quantum est ex se, vellet, vt hic & nunc non esset necessaria pœnitentia isti homini; quia tamen videt illum ita dispositum, vt, nisi confundatur & humilietur interueniente pœnitentiâ de aliquo peccato leuiori, non sit euitaturus posteà alia multa & grauiora, quasi coactus ad euitandum maius malum, decernit illi pœnitentiam, quam videt vtilem, & permittit ad hoc illum labi in peccatum.

36 *Responsio ad confirmationes.*

Hinc autem vno verbo respondebatur vtrique confirmationi, quæ non habet vim, nisi quatenus supponit voluntatem illam efficacem ita excludere omnes alias de obiecto contrario, vt nec inefficacem quidem admittat (quod iam ostendi, malè ab his doceri, & ab ipsis alibi contrarium supponi:) si enim ea volitio dat locum amori contrarij obiecti, ergo dat locum displicentiæ circa peccatum, & consequenter dolori de eo quòd existit, item prohibitioni, &c. quod in confirmationibus negabatur. Nunc verò manifestè ostendo, vel argumentum & confirmationes nulla esse, vel etiam eodem modo posse fieri contra omnes (vt etiam suprà in

Ostenditur, argumentum posse fieri contra omnes,

priori dixeram argumento:) nam ideò hi dicunt eum, qui amat efficaciter finem, debere necessariò gaudere de positione medij, quia sine illâ non potest poni finis; repugnare autem ex terminis videtur, vt quis non gaudeat eam rem existere, quâ indiget ad finem quem optat. Vnde sic arguo, Ergo nec præuiso iam peccato poterit Deus efficaciter velle pœnitentiam: quod tamen nullus hucusque negauit, nec hi contra quos ago (abstraho iam à puncto libertatis.) Patet euidenter consequentia, quia tam nunc est necessaria præteritio peccati ad pœnitentiam, quam Deus pro hodierna die amat, quàm tunc erat necessaria futuritio peccati eiusdem pro pœnitentiâ futurâ; ergo tam repugnabit, Deum efficaciter amantem pœnitentiam dolere, quòd peccatum fuerit, cùm sine illo vt præterito esse nequeat, id quod efficaciter nunc vult, quàm repugnabit, dolere quòd iam primò existat peccatum, quando illud existere est necessarium ad finem, quem Deus amat. Denique vnico verbo, quod mihi obiiciunt de nouâ positione peccati, quando amatur pœnitentia ante illud, dico ego de præteritione peccati, quando pœnitentia amatur post peccatum, quia in vtroque casu pœnitentia amatur efficaciter: & eodem modo fuisse peccatum tam est necessarium ad illam, quàm est necessarium esse de nouo, si amatur ante peccatum, cur ergo minùs poterit dolere de illo *esse* quàm de *fuisse*, aut è contrario? & nisi ad eam recurratur doctrinam quam tradidi paulò antè, retorquens primum argumentum, non inuenietur solutio.

37 *exemplo præteritionis peccati, quæ est necessaria ad pœnitentiam.*

38 *Respondetur obiectioni Patris Suarij.*

Hinc respondetur alteri obiectioni P. Suarij aientis, contra rationem esse, medicum intendere efficaciter medicinam ante morbum, & vt eam adhibeat, permittere morbum ipsum. Respondetur enim, si medicina nullum alium haberet effectum, nisi sanare, fortè eam obiectionem habituram locum; quando tamen præseruat à grauioribus morbis, prudenter posse antecedenter amari, non vt curatiuam præcisè, sed vt præseruatiuam, & ad hoc admitti minorem morbum, sine quo ea medicina applicari non poterat. Hunc ergo Deus habet finem, dum pœnitentiam antecedenter decernit, & pro illâ permittit minus peccatum.

Potest medicina, vt præseruatiua antecedenter ad morbum amari.

Obiectio Tertia. Intentio pœnitentiâ, vt finis, continet intentiones omnium mediorum.

Tertiò tandem obiicies: Qui amat aliquam caussam determinatè continentem effectum, amat & ipsum effectum; sed intentio finis continet intentiones omnium mediorum necessariorum; ergo Deus dum habet intentionem pœnitentiæ, amat etiam intentionem de peccato, Hoc argumentum etiam patitur instantiam in amore pœnitentiæ, præuiso iam peccato. Vlteriùs ex dictis constat, intentionem finis solùm includere eas intentiones de mediis, quæ sunt necessariæ. Constat etiam in intentione pœnitentiæ non includi, nisi permissionem de peccato, quia sola hæc est necessaria vt pœnitentia existat; ex permissione autem non oritur peccatum per se, sed solùm per accidens ex hominis voluntate: habet enim auxilium, cum quo, si voluisset, potuisset vitare peccatum; ergo eò quòd in voluntate pœnitentiæ includatur voluntas permissiua peccati ex parte Dei, nullo modo infertur, includi voluntatem positiuam Dei de ipso peccato.

Responsio, solùm intentiones necessarias.

Vt pœnitentia existat, non est necessaria intentio peccati, sufficit permissio.

39 *Replica Prima.*

Replicabis, Ante præfinitionem pœnitentiæ solùm supponebatur peccatum sub conditione futurum; ergo ea præfinitio debet continere

MM 3 virtua

virtualiter volitionem de peccato vt absolutè futuro, quia existentia absoluta necessaria est ad eam pœnitentiam. Respondeo, negando ex sæpè dictis consequentiam: vt enim absolutè futurum sit peccatum, non requiritur ex parte Dei nisi sola permissiua volitio; ergo sola hæc includitur virtualiter in eâ volitione efficaci pœnitentiæ, quia non plures, aut aliæ volitiones de medijs necessariò includuntur in volitione finis, quàm sint & agnoscantur necessariæ ad hoc vt finis ille existat quod videtur esse ex terminis notum; hoc autem principio stabilito cetera ruunt manifestè.

Dissoluitur. In volitione pœnitentiæ sola permissio inuoluitur.

Replica secunda. Præfinitio pœnitentiæ, erit volitio vt fiat, & ne fiat peccatum.

Secundò replicabis, Ergo ea præfinitio pœnitentiæ erit volitio vt fiat peccatum, quia ita requiritur vt pœnitentia existat; & erit simul volitio ne illud peccatum existat, quia velle pœnitentiam, est velle vt peccatum non sit, & consequenter volet Deus duo contradictoria. Ita arguit P. Herize, haud scio, an satis solidè & distinctè. Iam respondi in primis non includi in eâ præfinitione volitionem de peccato, vnde ex hac parte non sequitur duo contradictoria ibi amari. Secundò ibi est æquiuocatio: nam velle pœnitentiam, est velle ne ampliùs existat vel duret peccatum, v. g. ne cras duret, at hoc non est velle ne extiterit hodie. vnde ex hoc capite benè posset Deus vnico actu velle sine contrarietate vllâ (si aliunde non diceret imperfectionem) vt hodiè peccatum existeret, & cras pœnitentia; & quoad hoc est omnino eadem difficultas in volitione pœnitentiæ; præuiso iam absolutè peccato (quæ possibilis est in omnium sententiâ, & saltem ex hoc capite, quasi amans contradictoria, nemo potest illam negare) quia illa volitio etiam dicit, *Volo vt destruatur peccatum.* & quidem efficaciter id vult, at non vult efficaciter, ne extiterit: tum quia id iam est impossibile (nam ad præteritum non datur potentia) tum quia, licet possibile esset, non posset ea voluntas id velle: quia cùm pœnitentia petat essentialiter præcisè illud peccatum, si simul efficaciter vellet non fuisse peccatum, & esse pœnitentiam, absque dubio vellet contradictoria; debet ergo dicere, eam volitionem, vt est efficax, non ferri ad carentiam peccati pro tempore præcedenti, sed pro eo quo fuerit pœnitentia. quod ipsum ego in præsenti dico.

Solutio. Præfinitio non vult vt peccatum fit.

40 *Dato, si vellet, vellet existere pro alio tempore, & pro alio non existere.*

41 *Conclusio. Potest Deus ob salutem aliquid efficaciter amare connexum cum peccato.*

DICENDVM ergo EST, posse Deum ex affectu saluandi hominem velle efficaciter vel humiliationem, vel confusionem, vel pœnitentiam, quam vidit vtilem ad salutem, etiamsi ad eam prærequiratur permissio peccati, quod adhuc tunc nõ videtur absolutè extiturum. Hæc sententia est communis inter Scotistas & Thomistas. & eam tenent nonnulli ex Societate, inter quos est Granadus nimiùm adhuc eam extendens, de quo disp. sequ. Suprà item ostendi disp. 35. num. 32. P. Suarez in eam vel nolentem incidisse, dum ponit antecedenter à Deo fuisse efficaciter omnia merita prædestinati præfinita; inter ea autem in omnibus ferè prædestinatis includitur pœnitentia de mortalibus & de venialibus multis; in quibus est eadem difficultas, quia etiam venialia non potest Deus velle. In eamdem etiam videtur vel nolens P. Molina consentire, dum vnico actu efficaci totum hunc ordinem ait præfinitum, vt notaui disp. 35. à num. 36. Deum autem ex affectu ad aliquem finem intermedium vtilem ad salutem permittere peccatum, communis est Patrum sententia. Videantur apud P. Suarium lib. 3. cap. 8. nec possunt explicari solùm de præuisione vtilitatis secuturæ ex permissione peccati: nam ipsi expressè loquuntur de motiuo, quod habuit Deus. Vnde dicunt, permisisse maledictiones Semei in Dauid, vt hic ampliùs mereretur: negationem D. Petri, vt posteà disceret compati alijs: & sic in infinitis alijs exemplis. Vtrùm autem efficaciter, an inefficaciter, hic finis fuerit intentus antecedenter, fateor non
42
declarari à Patribus. Consequenter tamen ad ea quæ diximus suprà disp. 35. à num. 31. dicendum est, efficaciter fuisse intentos omnes hos fines, quia (vt ibi docui cum Molinâ & Suario) vnico actu efficaci in genere intentionis, præuiso iam peccato Adami, & Christo venturo, cetera ad prædestinatos pertinentia præfinita sunt.

Probabile est, hos fines in Scriptura fuisse efficaciter intentos.

Animaduersio contra aduersarios.

Aduersarij possunt refelli instantiâ affectus inefficacis in pœnitentiam.

Aduerto tandem, argumenta omnia, quæ fiunt contra efficacem præfinitionem pœnitentiæ, posse retorqueri contra inefficacem affectum erga illam. Quod benè etiam notarunt aliqui ex negantibus permissionem peccati esse vllo modo effectum prædestinationis, cùm tamen ferè ab omnibus concedatur talis affectus inefficax. Esse verò idem patet: nam, sicut voluntas efficax includit voluntatem efficacem mediorum, ita inefficax finis inefficacem mediorum includere debet: sicut enim se habet intentio efficax ad electionem efficacem, ita inefficax ad inefficacem: Deus autem neque inefficaciter vult positiuè peccatum; ergo non magis repugnat illum efficaciter affici ad humiliationem secutam ex peccato, quàm inefficaciter. malè ergo ex hoc capite illud negatur, hoc admittitur.

DISPVTATIO TRIGESIMANONA.

DE REPROBATIONE.

1 *Connexio superiorum cum istis.*

ETSI ex dictis, præcedentibus disputationibus, de prædestinatione satis clara reddantur, quæ de reprobatione ei oppositâ dici poterant (contrariorum enim eadem est disciplina) oportuit tamen in hac disputatione breuiter ea omnia ampliùs examinare.

SECTIO I.

Datur in Deo reprobatio, & quid ea sit.

Vox reprobus quid.

VOX *reprobus* passim in Scripturâ vsurpata ad significandum hominem peccatorem, à Scholasticis translata est ad significandum eum, qui damnatur pœnâ æternâ, siue illa sit solius damni, vt in decedentibus sine actuali cum

cum solo originali; siue ea etiam sit sensus, vt in habentibus mortalia.

Dari tales reprobos, fide tenendum.

Porrò aliquos esse hoc modo reprobos, res est ex fide certior, quàm vllâ egeat probatione: illos autem damnari à Deo in pœnam suorum peccatorum, est etiam certissimum. vnde à Paulo ad Roman. 9. dicitur, Deum eos vt *vasa iræ sustinuisse, vt ostenderet diuitias gloriæ suæ in vasa misericordiæ.* S. Thomas qu. 23. art. 3. reprobationem in Deo esse probat inde: nam de ratione generalis prouidentiæ est, vt quasdam caussas defectibiles patiatur deficere à consecutione finis.

Ratio D. Thomæ dubia, reprobationem esse de ratione prouidentiæ.

2 Circa quam rationem valdè laborant aliqui. Caietanus ait, Deum vt prouisorem generalem permittere aliquorum peccata propter maius bonum vniuersi: sic enim permittit peccata tyrannorum propter bonum Martyrum. In quam explicationem ideò inuehitur Herize, quia putat non posse permitti peccatum propter bonum, quod ab eius peccati existentiâ necessariò pendet. Verùm, cùm nos contrarium possibile esse ostenderimus suprà, abstrahimus nunc ab eâ impugnatione; meliùs ergo posset redargui Caietanus, quia Deus è contrario propter maius bonum vniuersi, videbatur teneri non amare maius bonum aliquorum, Martyrum, v. g. Quis enim negare possit, cùm vniuersum nihil aliud sit, quàm aggregatum omnium hominum, maius futurum vniuersi bonum, si omnes bearentur, quàm si saluentur sex respectu mille, etiamsi hi sex maiorem nunc obtineant gloriam, quàm obtinuissent, si ceteri saluarentur? & simpliciter maiorem futuram Dei gloriam, si omnes eum coluissent, vt coluit sanctus Antonius, etiamsi nullus esset Martyr, quàm si tam multi Gentiles aliquibus Martyribus coronas auxerint.

Caietanus ait, Deum vt prouisorem permittere peccata ob maius bonum vniuersi.
Ab Herize refutatur:
meliùs ab auctore.
Maius bonum vniuersi est salus omnium.

3 Confirmo, quia (vt fusè suprà disput. 17. à num. 43. agens contra Granadum ostendi) vel vnicum peccatum est maius malum, quàm bona sint omnium hominum (excipio Christum) opera; ergo permittens non iam vnum, sed tot & tam grauia peccata propter aliquorum bona opera, permittit maius incomparabiliter malum proper minus bonum. Consequentia bona est; antecedens verò probatur: nam pro vno peccato mortali non sunt æqualis satisfactio omnia puri hominis opera bona, etiam simul sumpta, vt ex tertiâ parte suppono; ergo vnum peccatum mortale est maius malum, quàm illa sint bonum. Denique quia illam maiorem gloriam poterat Deus obtinere, non permittendo vlla peccata, si disposuisset (vt potuit sine dubio) ita res illas, vt tyranni torquentes Martyrem aliquam habuissent ignorantiam inuincibilem eos excusantem à peccato in eâ actione; ergo non assignatur sufficiens caussa eius permissionis, cùm meliùs potuisset totum illud bonum obtineri sine eâ permissione.

Confirmatio. Vnicum peccatum est maius malum, quàm omnia opera puræ creaturæ sint bona.

4 Circa eam ergo D. Thomæ rationem breuissimè dico Primò, si ita D. Thomas velit esse de ratione prouidentiæ reprobationem, vt, si non reprobasset Deus aliquos, habuisset imperfectam prouidentiam, non videri omnino solidam: nam Deus sine vllâ imperfectione, imò fortè cum maiori gloriæ suæ augmento, potuisset omnibus dare auxilia congrua, vt nec quidem venialiter peccarent. Si verò dicat, Deum meritò potuisse permisisse multos perire, quia, vt auctor naturæ posset concurrere etiam ad malum concursu indifferenti (vt alibi ostendi) dona autem gratiæ, quæ ad faciliùs vitanda peccata confert, sicut nulli tenetur dare, sed omnibus ea negare potuit; ita multò meliùs posse ea aliquibus conferre, aliis verò negare: vnde quòd multi damnentur, non est Deus accusandus; id enim prouenit ex eorum malitiâ; est tamen laudandus, quòd aliqui saluentur. in hoc, inquam, sensu, quem solùm fuisse intentum à D. Thomâ arbitror, eius rationem omnino approbo.

Ad rationem diui Thomæ. Deus attentâ prouidentiâ potest omnes saluare; non tamen attentâ prouidentiâ, quâ paratus est ad malum concurrere.

Circa naturam verò & constitutionem reprobationis aduertendum, sicut in simili ferè diximus de prædestinatione, vltra scientiam simplicis intelligentiæ de possibilitate, & peccatorum, & damnationis in eorum pœnam, quæ scientia æqualis est respectu omnium, dari in Deo scientiam mediam, quâ videt, *Si dedero hoc auxilium Iudæ, non cooperabitur, sed peccabit, & in eo peccato morietur, ac tandem damnabitur*; esse prætereà volitionem de eo auxilio conferendo, posteà præuisionem absolutam de peccato absolutè commisso, & de impœnitentiâ finali: vnde Deus agnoscit, illum esse dignum pœnâ æternâ; ac denique volitionem efficacem, quâ Deus in pœnam eius peccati damnare illum vult in æternum. Quod de vno solo peccato dixi, maioris claritatis gratiâ, potest dici de multis, quæ per longum vitæ cursum alius commisit, & quæ Deus præuiderat per scientiam mediam, si darentur talia & talia auxilia, committenda fore, & hominem in eis ad mortem perseueraturum.

Quibus constituatur reprobatio.
Qui actus intercedant.

5 His positis, quæri potest, an omnes hi actus ad reprobationem pertineant, an vnus solus, & quis ille. Quæstio est de solo modo loquendi, paruique momenti. Iudicat P. Herize disp. 31. num. 9. reprobationem formaliter consistere in eo iudicio, quo Deus hominem censet dignum pœnâ, & in voluntate eum damnandi; voluntatem verò permittendi primum peccatum excludit penitus ab essentiâ reprobationis. pro quâ doctrinâ citat Molinam, Suarez & alios. Quòd reprobatio vtrumque illum actum & voluntatis & intellectus includat, inde ostendit, quia vterque ad reprobationem requiritur; ipsa autem Latina vox vtrumque significat: rectè enim dicimur reprobare opinionem, eò ipso quòd illam vt falsam reiicimus; similiter dicimur reprobare, quod odio habemus tamquam malum; ergo rectè dicetur reprobatio in eo vtroque actu consistere. E contrario verò quòd non includat voluntatem permittendi primum peccatum, inde contra Thomistas conatur probare, quia ante permissionem primi peccati, nō videt Deus vllam culpam, aut defectum, ob quam illum hominem iudicare possit indignum gratiâ, quia adhuc nihil commisit; ergo iuxta acceptionem dictam, quòd reprobatio includat tale iudicium, non potest ea permissio pertinere ad reprobationem. Vnde concludit prædestinationem non opponi directè reprobationi, quia illa non habet caussam ex parte nostrâ, sic verò hæc. Quod videtur D. Th. docuisse qu. 6. de Veritate, art. 1. ad vltimum, his verbis, *Quòd reprobatio directè non opponitur prædestinationi, sed electioni.* Ratio est, quia, cùm prædestinatio incipiat à speciali antecedenti complacentiâ in beatitudine, nullam autem oppositam habeat Deus antecedentem circa pœnam, non potest

Qui ex illis constituant reprobationem.
Iudicium P. Herize.
Innititur P. Molina & Suarez.
Ex D. Thomâ concludit, prædestinationem non opponi directè reprobationi. Ratio.

reprobatio esse opposita directè prædestinationi.

6 *Responsum ad locum de mente Herize.*

Dixi hanc esse quæstionem de nomine, vnde infero Primò, malè ab Herize, vt defendat permissionem primi peccati non esse effectum reprobationis, recurri ad hoc, quòd nulla supponatur dignitas ex parte hominis. Nam, qui contrarium dicunt, vt sunt multi Thomistæ, ideò voluntatem permittendi dicunt esse reprobationem, non quia sit in pœnam, sed quia est voluntas dandi id, è quo præuidetur secutura damnatio, sicut prædestinatio incipit ab auxilio efficaci (licet non sit in præmium) quia ex eo videtur secutura salus.

Responsum secundum.

Secundò, malè probari actum intellectus pertinere ad reprobationem, ex eo quòd dicamur nos reprobare opiniones falsas: nam Deus circa reprobum non habet iudicium de eius falsitate, quasi reprobus esset propositio formalis falsa; solùm autem habet iudicium affirmatiuum, *Est dignus pœnâ*; & negatiuum, *Non est dignus cælo*; sicut de iusto habet, *Est dignus cælo, Non est dignus pœnâ*. Quomodo autem ad hæc iudicia affertur nostrum iudicium reflexum de opinione falsâ? solùm ergo Deus reprobat tamquam malum, & indignum gloriâ, quod ad voluntatem solam videtur pertinere.

Responsum tertium. Vndenam S. Thomas inchoët reprobationem.

Tertiò dico, S. Thomam manifestè inchoare reprobationem à voluntate permittendi peccatum etiam primum: id enim indicat in ratione, quâ dicit, reprobationem ideò ad Deum pertinere, quia debet permittere aliquos aberrare; aberrare autem consistit in peccato, & quidem

7

etiam in primo, præsertim quando huic connectuntur multa alia. & clariùs docet in fine corporis art. 3. huius quæst.

Responsum quartum. Potest aliquando permissio peccati primi dici reprobatio, aliquando sola voluntas damnandi præuiso mortali.

Quartò & vltimò, aliquando permissionem peccati etiam primi, si cum eo videtur perditio connectenda, dici reprobationem; aliquando verò solam voluntatem damnandi præuiso mortali. Ideò pro maiori claritate primam posse dici reprobationem negatiuam, quatenus non dat Deus ea, quibus videbat impediendum peccatum; alteram verò positiuam, quatenus vult positiuâ voluntate in pœnam eum hominem damnare. Fuit hæc distinctio Scoti & aliorum, éstque communissima in scholis, víxque sine aliquo ex additis declarantibus vsurpari potest in certâ aliquâ quæstione vox *reprobatio*. Per eam autem diuisionem conciliantur multorum placita, quæ reuerâ inter se conueniunt; videntur verò esse sibi contraria. Ita autem conciliantur, vt qui negant caussam reprobationis, loquantur de negatiuâ; qui verò admittunt, loquantur de positiuâ.

SECTIO II.

An Deus ante præuisa peccata aliquem efficaciter destinauerit, aut destinare potuerit ad pœnam.

8 *Status quæstionis.*

EXPLICATIS his, quæ circa vocem *reprobatio* disquiri possunt, de re primò occurrit, an Deus, sicut voluit efficaciter prædestinatis gloriam ante præuisa merita, ita è contrario voluerit efficaciter reprobis ante præuisa eorum demerita pœnam vt pœnam. Dico *vt pœnam*: nam dolores illi quatenus non sunt ad puniendum peccatum, sed ob alios fines, fortè possunt à Deo ante omne peccatum amari, de quo nonnihil statim; de facto tamen non amantur, ideò quæstio non procedit in hoc sensu.

Difficultas hæc duplex esse potest. Prima, an talis voluntas possibilis sit de potentia absolutâ. Altera, an de facto ita contigerit. Rursus autem vtraque est duplex. Prima, an independenter à scientiâ mediâ sit, aut possit esse, in Deo talis voluntas. Secunda, an suppositâ scientiâ mediâ. Expedio certa, vt ad dubia veniamus.

Duplex difficultas. Prima de possibilitate huius volitionis. Secunda de existentiâ.

SVBSECTIO I.

Quid de possibilitate talis volitionis.

Assertio Prima. Repugnat voluntas efficax antecedens, & independens à scientiâ mediâ.

PRIMÒ non posse esse in Deo, & à fortiori, nec de facto dari talem voluntatem antecedentem efficacem independentem à scientiâ mediâ, constat ex his quæ diximus agentes de simili volitione circa gloriam. Rationem ibi posuimus, quia per illam tolleretur libertas ad peccandum, seu non amittendam gloriam. Eodem modo hîc tolleretur è contrario ad non peccandum, & non incurrendam damnationem. Secundò dico, quòd voluntas hæc efficax, suppositâ scientiâ mediâ, non tollat libertatem ad peccandum, constare ex his quæ de efficaci ad gloriam, quam admisimus possibilem, dicta sunt suprà, vnde ex hoc capite hæc etiam non repugnat. Neque item ratione pœnæ, quia, sicut diximus ibi, præmium posse amari antecedenter ad visionem absolutam meritorum; ita poterit & pœna ante præuisionem absolutam demeritorum. Denique neque hanc volitionem repugnare, ex eo quòd Deus cogeretur procurare peccatum, patet ex dictis in ferè simili quæstione de voluntate efficaci pœnitentiæ ante præuisum peccatum; non enim minùs pœnitentia illud supponit, quàm pœna.

Assertio secunda, si voluntas efficax pendeat à scientiâ mediâ, possibilem esse, probabiliter ostenditur.

Quomodo possit amari punitio ob peccatum ante præuisum peccatum.

Hinc infero probabile esse, sicut, existente iam peccato, Deus in punitione illâ inuenit rationem honestatis moralis, ob quam eam amare potest; ita etiam posse diuinitus ob eamdem honestatem efficaciter amare eam punitionem ante præuisum omnino peccatum absolutè, & ex vi illius permittere hominem labi in peccatum, dando illi ea auxilia, per quæ præuiderat illum lapsurum, si darentur.

9 *Probabilius est tam voluntatem etiam repugnare.*

Dixi *probabile*: nam contrarium videtur probabilius, non ex capitibus enumeratis, quæ iam ostendi esse debilia; sed quia valdè videtur alienum ab infinitâ Dei bonitate, quâ ex se ad benefaciendum, non ad torquendum hominem infinitè propendet. alienum, inquam, ex se antecedenter ad vllam culpam nostram, nos efficaciter destinare ad tam horribiles pœnas, & in hunc finem nos creare, ac quasi quærere occasiones, vt eas pœnas promereamur. Imò mihi satis est probabile consequenter, non posse Deum diuinitus hominem perpetuis cruciatibus titulo supremi dominij, etiam excludendo rationem pœnæ, adiudicare: nam multum valdè id videretur habere de crudelitate; sicut si quis ad ostendendum suum dominium in brutum, canem v.g. vellet illum singulis diebus semiassare. De quo fusè ago tertio tomo disp. & sect. vltimâ. Quidquid verò sit de possibilitate huius efficacis electionis, aut destinationis ad pœnam, quærimus, an de facto detur.

SVBSE

SVBSECTIO II.

Sententia mea volitionem de facto admittens.

10 *Opinio affirmans eam voluntatem de facto in Deo esse.*

NONNVLLI recentiores, quos refert, & grauissimè reprehendit Herize disp. 33. à cap. 1. eam de facto ponunt. Aduerte tamen duo. Primum, Magistrum Aluarez, contra quem ibi fusiùs agit, aliquando præcisè dicere, Deum solum esse caussam reprobationis: nomine enim reprobationis ipse intelligit permissionem primi peccati; ita constat ex quartâ eius conclus. quam num. 4. Herize ponit, & seqq. numeris probat. Vnde Secundò aduerto, malè Herize asserere totum cardinem huius disputationis versari circa hanc doctrinam: nam hæc re ipsâ verissima est, nec vllus potest docere contrarium, id est primæ volitionis non dandi auxilium ex parte nostrâ nullam dari caussam; solùm ergo potuit errare Aluarez, quòd eam voluntatem vocauerit reprobationem: at hic est error de nomine, nec tamen graui reprehensione dignus, imò fortè nullâ, quia saltem negatiuè dicitur ab omnibus ea voluntas reprobatio, vt suprà notaui. Maior ergo erit difficultas circa primam conclusionem Aluarez, in quâ voluntatem hanc efficacem antecedentem de pœnâ expressè ponit. Quam sententiam recenter illustrauit noster Granadus tract. 6. disp. 2. & alibi passim, opinatus Deum, & vt suam iustitiam punitiuam, & vt singularem erga prædestinatos affectum ostenderet, eam voluntatem efficacem damnandi reprobos habuisse, etiam ante præuisa eorum peccata, imò & ante voluntatem eos creandi: ex eo enim fine, vt damnarentur in ostensionem iustitiæ, eos creatos fuisse arbitratur, non minùs quàm è contrario ex animo efficaci, vt saluarentur prædestinati, fuère producti. Vnde concludit, etiam sumptâ reprobatione pro voluntate efficaci damnandi, non habuisse vllam ex parte nostrâ caussam.

P. Herize refutatur.

Magister Aluarez explicatur.

Quid sentiat P. Granadus.

P. Herize fatens

Dixi, P. Herize acerrimè inuehi in sententiam hanc, quam apud solos Thomistas viderat, quam defendere nulli Catholicorum permitti debere iudicat, affértque Ambrosij Catharini censuram, quâ eam lib. 2. de Prædestinatione horribilem, & pias aures verberantem dicit, quámque Augustinus detestatus sit vt impiam; itémque Orontij tertio Locorum Catholicorum, aientis, per eam opinionem Bezam, Caluinum, & alios nostri temporis hæreticos, Deum confingere atrocem & ferocem: Ioannis Viguerij in Institutionibus Theologicis cap. 20. sentientis, eam pugnare cum diuinâ iustitiâ; Stapletonij in caput 9. ad Rom. v. 30. eam vocantis execrabilem sensum Caluini: nostri P. Iacobi Gaulteri in Chronologiâ sæculo 17. anno 1600. cap. 7. vbi eam Sibrandi hæretici esse probat. Denique citat Becanum, qui tomo 1. Summæ post tract. de Prædestinatione & reprobatione cap. 16. quæst. 1. eam Caluinisticam fusè ostendit.

Catharinus, Orontius, Viguerius, Stapletonius, P. Iacobus Gaulterus. Becanus ait esse Caluinisticam.

11 *Ostenditur eam non esse hæreticam.*

Ego ab his censuris abstinens, opinor in alio longè diuerso sensu ab hæreticis fuisse traditam, quatenus illi dicunt, Deum cogere & impellere ad peccatum: cùm enim dixerim, haud improbabile esse possibilem esse talem volitionem; Deo autem nihil nec probabiliter sit possibile, horribile, impium, atrox, ferox; longè abest hæc sententia ab hac censurâ, præsertim in principiis P. Granadi de præuisione peccatorum futurorum per scientiam mediam ante eam volitionem. An autem qui dicunt Deum prædeterminare ad peccatum pro materiali, videantur in hæreticorum sententiam ex hac parte coincidere, longè tamen diuerso animo, non est animus in præsenti discutere.

SVBSECTIO III.

Sententia negans prafertur.

LICET autem, vt dixi, omnino à censurâ abstineam, alienissimus tamen sum ab eâ sententiâ; quia verò eam P. Granadus iuxta probabiliora principia defendit, cum eo specialiter agam. Ille igitur cùm videret hanc sententiam primo aspectu contrariam Patribus & Theologis, eos omnes ita explicuit, vt, quando affirmant ex parte nostrâ dari caussam reprobationis, & eam non oriri à Deo, solùm doceant, Deum neminem velle damnare, nisi propter peccata: vnde asserit à nullo ex Patribus dici reprobationem à Deo non incipere, sed *damnationem*, quæ est propter nostra peccata. Imò tractatu 9. disp. 4. censet in statu innocentiæ aliquos reprobandos, quia Deus tenetur eligere meliora; melius est autem aliquos damnari ad ostensionem iustitiæ Dei. vnde concludit, reprobos etiam, quando sunt in gratiâ, orantes *Pater noster*, illis verbis, *Fiat voluntas tua*, petere, vt permittantur cadere è gratiâ in peccatum, quia hæc est voluntas Dei; licitum autem est petere & velle ea quæ Deus efficaciter vult. hæc ille fusè.

Doctrina P. Granadi examinatur.

Quid sentiat de oratione Dominicâ.

12 *Ex quibus sit reiectus.*

Reieci suprà efficaciter illud principium, quo hic auctor in has angustias coniicitur, scilicet Deum semper teneri eligere meliora; item alterum, quòd damnatio plurium melior sit quàm oppositum. Ideò circa hæc duo puncta iam nihil ampliùs repetam, solùm noto eum minùs consequenter addere illud de damnatione aliquorum in statu innocentiæ: nam cùm in sententiâ ipsius, si durasset ille status, Deus non fuisset Deus; ait enim melius fuisse hominem peccare & labi, ideóque peccatum Adami non potuisse non esse, nisi Deus desineret esse Deus. si, inquam, ille status non potest esse, nisi Deo cessante, videtur mihi lepidum dicere, Deum debuisse in eo statu aliquos reprobare: quomodo enim Deus non existens aliquos reprobaret, aut saluaret? vides repugnantiam. Sed hoc omisso,

Reiicitur ampliùs Primò.

Primò valdè displicet, quòd contra omnium sensum, Deum faciat primum auctorem positiuæ reprobationis; responsio autem illius ad communem auctoritatem non sufficit, quia in sententiâ ipsius non aliter Deus vult saluare, quàm damnare: sicut enim non vult damnare, nisi per peccata, ita non vult saluare, nisi per merita (loquor de adultis:) ergo in eius sententiâ non magis refunditur prædestinatio in Deum quàm in nos; nec magis in nos nostra perditio quàm nostra salus. Theologi autem expressè faciunt eam distinctionem, & dicunt prædestinationem à Deo incipere, reprobationem verò à nobis. Et hoc ipsum saltem de damnatione (vt admittit Granadus) docent Patres, qui eam ad nos referunt; cùm tamen non eo modo referant gloriam. Sed quid indigemus Scholasticâ auctoritate, cùm Concilium Valentinum

13 *Prædestinatio à Deo, reprobatio à nobis incipit. Auctoritas Patrum. Concilium Valentinum.*

lentinum sub Lothario Imp. cap. 3. expressè hanc sententiam reiiciat his verbis, *Fidenterque fatemur prædestinationem electorum ad vitam, & prædestinationem impiorum ad mortem; in electione tamen saluandorum misericordiam Dei præcedere meritum bonum, in damnatione periturorum meritum malum præcedere iustum iudicium Dei.* Hæc Concilium. quæ in sententiâ Granadi falsa sunt: loquendo enim de voluntate executiuâ, tam bona opera præcedunt gloriam, quàm peccata infernum, loquendo de actione antecedenti, vtraque est in sentētiâ Granadi ante bona & mala opera. Tandem, si loquamur de voluntate permittendi peccatum, ex quo per scientiam mediam præuidebatur secututa damnatio, etiam illa est ante nostra demerita, sicut voluntas dandi primum auxilium est ante nostra merita; ergo in sententiâ Granadi ponentis voluntatem antecedentem de pœnâ reproborum, non potest ea differentia à Concilio assignata saluari, imò nulla prorsus.

aduersatur P. Granado.

Fortè responderet eam differentiam inde sumi, quòd voluntas damnandi, licet non sit post peccata nostra actualia, est tamen post originale, voluntas autem saluandi est ante omne bonum opus. Sed hæc solutio manifestè reiicitur ex verbis Concilij; loquitur enim de peccatis actualibus, quæ infernum promerentur: agit enim de damnatione ad inferos, at propter originale non damnamur ad inferos. Secundò id denotant verba illa *peccata nostra*, quæ ad actualia, non ad originale, accommodari solent ab omnibus. Tandem Granadus eam solutionem non potest dare, qui ait, etiamsi non fuisset originale, Deum multos destinaturum ad inferos ante præuisa peccata absolutè futura. Id, quod Concilium, expressit etiam egregiè S. Damascenus lib. 1. de Fide capite 29. his verbis: *Quin illud quoque nos ne fugiat, Deum vt bonitate præstantem, primariè quidem omnes homines seruari, ac regni sui compotes esse velle; nec enim supplicij aut cruciatus causâ, verùm ad hoc vt bonitatis ipsius participes simus, nos effinxit.* Hæc ille, quibus clarissimè sententiam Granadi reiecit. Hic enim ait ideò Deum creasse Iudam, vt supplicio ac cruciatu torqueret æterno. Damascenus vtrumque negat. Et vt hoc testimonium meliùs intelligas, aduerte Damascenum ibi distinxisse supplicium & cruciatum. Supplicium ordinem dicit ad culpam, cruciatus verò non; sed potest esse independenter ab illâ; ne ergo vllus diceret, ante præuisa nostra peccata Deum non voluisse efficaciter ignem æternum vt supplicium, sic tamen vt cruciatum: videtur enim supplicium non pôsse præfiniri, nisi præuisis operibus demeritoriis; sic verò cruciatus, ne ergo id aliquis distingueret, vtrumque S. Damascenus manifestè negat. Addo, quia & Granadus etiam sub ratione pœnæ à Deo iudicat præfinitum ignem æternum, certè in vtroque reiicitur à S. Damasceno. Audiamus etiam S. Clementem Romanum l. 2. Institutionum Apostol. cap. 59. vbi hæc: *Nos ergo, qui digni facti sumus vt essemus testes aduentus ipsius cum Iacobo fratre Domini, & aliis septuaginta duobus, & septem Diaconis eius, ex ore Domini nostri Iesu Christi audiuimus, & perfectè scientes dicimus, quæ sit voluntas Dei bona, placens & perfecta, per Iesum Christum demonstrata, vt nullus intereat, sed vniuersi homines vnanimi sententiâ credentes ei, & vnanimem laudem ferentes in eum, viuant in æternum.* Hæc ille, quæ à Christo Domino tradita fuisse asserit. quæ quàm sint contraria doctrinæ quam impugno, asserenti, efficaci & antecedenti voluntate Deum voluisse perire omnes qui de facto pereunt, nemo non videt.

Solutio Granadi.

Reiicitur.

14

S. Damascenus addit vim Concilio:

aduersatur Granado.

15

Augustinus libro 6. Hypognost. clarissimè eamdem reiicit sententiam, dum de reprobis dicit Deum ideò eos punire, quia vidit quid essent facturi; non tamen Deum fecisse puniendos, siue ex fine puniendi, seu ad id prædestinasse. Et paulò pòst ait, id esse firmiter tenendum, malos in peccato præscitos, non prædestinatos, quod etiam dicit de paruulis.

Clarè eidem opinioni videtur Scriptura aduersari. quid enim aliud denotant verba illa, *Nolo mortem peccatoris, sed magis vt conuertatur & viuat?* Hi autem tam efficaciter ponunt volitam à Deo mortem peccatoris, quàm vitam iustorum. Imò cùm illa verba ex acceptione omnium etiam ad peccatores reprobos extendantur, non possunt esse vera iuxta sententiam quam impugno: nam eorum peccatorum mortem Deus efficaciter optat, vitam verò ad summum inefficaciter, quomodo ergo dicet verè Deus, *Nolo mortem huius, sed magis vt conuertatur & viuat*, cùm voluerit efficaciter illum non conuerti, sed damnari, inefficaciter verò tantùm conuerti? Absit hæc cogitatio ab infinitâ illâ bonitate & misericordiâ. Dices, eamdem esse difficultatem in omnium sententiâ, quia saltem non vult Deus illi dare auxilium efficax quo conuertatur, & in hoc virtualiter vult vt non conuertatur. Sed contrà, quia in sententiâ communi non habet Deus voluntatem efficacem de morte; habet autem inefficacem de salute ipsius: & seriò optat vt conuertatur, dolétque eum non conuerti, & animo vt conuertatur, dat illi auxilia. & non est verum vllo modo, quòd Deus optet illum non conuerti. Quòd autem non det efficacia, arguit fortè, Deum non optare efficaciter eam conuersionem, aut non velle adhibere omnia media quæ possunt. Satis autem est, si adhibeat sufficientia, & quæ ex culpâ præcisè nostrâ non sunt efficacia: ideò semper est verum, *Nolo mortem peccatoris, sed magis vt conuertatur & viuat.* In sententiâ verò aduersâ iam ostendi, id nullo modo esse verum.

Auctoritas Scripturæ.

16

Replica ex eo quod difficultas sit communis.

Refellitur.

Secundò displicet ea sententia, quia, si Deus ex se antecedenter præconcepit eam voluntatem efficacem damnandi, non potest intelligi nisi admodum difficulter, quòd serium animum habuerit saluandi omnes. Fateor (vt dixi suprà) non repugnare volitionem efficacem alicuius rei cum inefficaci de eius carentiâ, & ex hoc capite possent ea duo cohærere; at semper quando eæ duæ volūtates iunguntur, vna solet habere admixtum inuoluntarium; vt voluntas proiiciendi merces in mare: cogitur enim mercator tunc vi tempestatis, alioquin nullo modo ipse vellet eas proiicere: similiter Deus vult efficaciter gloriam prædestinati, vt diximus, & bonum opus illius; quia verò libertas nostra petit, vt Deus paret nobis auxilium ad peccandum, habet etiam volitionem inefficacem de opposito; quæ tamen est inuoluntaria simpliciter; at, Deum à se velle homines saluare, & à se etiam efficaciter velle eos damnari, certè vix videtur posse componi; ergo non habuit voluntatem saluandi omnes homines, quod suprà

Secunda impugnatio Granadi.

17

efficaciter

efficaciter reiectum est, & nupera Clementis verba planè condemnant.

Confirmatur: & quod de oratione Dominicâ dictum, impugnatur auctoritate D. Pauli.

Confirmo, & simul impugno quod de oratione Dominicâ à Granado dicitur: nam oportet orare pro omnibus, vt S. Paulus monet, cuius rationem reddidit: *Quia Deus vult omnes homines saluos fieri.* vide quæ diximus agentes de voluntate antecedenti; ergo præcipua & maior Dei volitio est salus hominis. Probo euidenter, quia, si Deus à se & efficaciter magis vellet reprobationem, malam reddidisset Paulus rationem; debuisset enim primò dicere, Orate vt velit saluare, quia aliàs ex se vult perdere nonaginta nouem partes hominum. Vel certè frustrà afferretur voluntas Dei de salute pro motiuo rationis, stante aliâ efficaciori de damnatione. vnde constat in oratione Dominica,
18 quæ est summa totius Ecclesiæ oratio, non peti vllius damnationem, sed maximè salutem; siquidem ad illam saltem implicitè nos hortatur Paulus, tamquam ad præcipuum medium pro salute omnium.

Impugnatio vrgetur.

Quod vltimum ampliùs vrgeo, quia videtur durum valdè, & homines ab oratione, præsertim Dominicâ, quæ est forma omnium orationum, incredibiliter deterrens, asserere, iustum sincerè & feruentissimè eam orationem recitantem, humilíque animo à Deo beneficia petentem, hunc (suppono posteà damnandum) petere contra se, & contra se orare, ac denique per hanc orationem obtinere à Deo summum sui malum, scilicet vt Deus exequatur suam voluntatem de permittendo eo labi in peccatum mortale, & vltimò damnari; imò caussam moralem impetratoriam suæ æternæ miseriæ, fuisse actum illum orationis, vndecumque alioqui meritorium, & Deo summè placentem. Absit hæc cogitatio procul ab omnibus, non solùm Catholicis, sed & hæreticis.

Resoluitur ratio, quòd liceat petere quod Deo placet.

Ratio quam in eo corollario attingit, quòd scilicet licitum sit à Deo petere quidquid ipse Deus vult, non vrget: in primis enim fortè vniuersaliter id non est verum, quia Deus potest velle malum physicum alterius, ego autem ex charitate non possum optare illi tale malum, sicut Deus potest illum occidere, ego verò nō, quia ego sæpè aliter teneor affici erga proximum, quàm Deus, qui est supremus illius dominus. Secundò, quidquid de hoc sit, propterea nos negamus in præsenti eam voluntatem in
19 Deo de damnatione hominum. vnde nego ibi nos petere damnationem. Quòd si vrgeas, Saltem Deus habet efficacem voluntatem non dandi huic homini auxilia efficacia, ergo possum petere à Deo vt exequatur eam voluntatem; Respondeo Tertiò, hoc certum, nos in oratione Dominicâ id non petere vllo modo, saltem pro nobis, quia nos illam orationem in bonum nostrum summum spirituale ordinamus, & à Christo in hunc finem institutam negabit nullus, non ergo in ruinam nostram. Vnde τὸ *Fiat voluntas tua sicut in cælo & in terrâ.* de obseruatione præceptorum debet intelligi, & potiùs petimus ne vlla sint in terrâ peccata, sicut non sunt in cælo, quàm (vt ait Granadus) vt tot ac tam horribilia peccata permittantur.

Nemo in oratione Dominicâ petit damnationem.

Confirmatur.

Quod ipsum euidenter ostendo ex illâ alterâ petitione, *Et ne nos inducas in tentationem*, hoc est, non permittas nos succumbere tentationi; qualis autem fuisset institutor orationis Christus, qui duas clausulas sibi contradictorias posuisset in eâdem oratione, Permittas me succumbere, Non permittas me succumbere: Et hoc ipsum ostendo ex illâ alterâ, *Adueniat regnum tuum*, siue, *da nobis cælum*, posteà verò, *Fiat voluntas tua*, id est, mittas nos ad infernum, certè explicatis terminis apparet duram esse hanc doctrinam, ne dicam amplius.

Quod de statu innocentiæ docet, scilicet fore in eo aliquos reprobandos, probabile est: meliùs dicam, dubium: non enim constat quid esset decreturus Deus; potuit enim hoc vel illud, habetétque pro vtrâque parte honestissimas rationes, manerétque Deus, siue hoc, siue illud efficeret: operaretur enim semper moraliter sanctissimè & perfectissimè, vt fusiùs ostendi eâ q. 19. Hæc iam sufficiant.

Ex dictis constat, Deum nullum voluntate efficaci antecedenti eiecisse positiuè à regno. 20
Argumenta verò quæ Thomistis & Granado fauere videntur, sectionibus sequentibus soluentur.

Deus nullum damnat voluntate efficaci.

SVBSECTIO IV.

Aliquæ obiectiones solutæ.

Obiectio Prima, ex eo quòd Deus antecedenter negauit reprobis auxilia congrua.

OBIICIES ergo Primò, Antecedenter Deus voluit negare omnibus reprobis auxilia congrua ad salutem; hoc autem debet prouenire ex aliquo fine intento, qui non videtur alius nisi priuatio gloriæ; ergo hæc antecedenter fuit volita. Confirmatur: ex permissione sequitur peccatum, & ex hoc priuatio gloriæ, ergo Deus in permissione efficaciter volitâ saltem virtualiter vult, hominem carere gloriâ. Respondeo, finem negationis auxilij congrui non esse priuationem gloriæ, sed vel ostēsionem summi amoris erga prædestinatos, quibus speciale beneficium contulit; vel quia non tenetur omnibus dare auxilia cōgrua; vel propter alios fines, quos habet Deus, quando etiam electis negat auxilia congrua in multis occasionibus, cùm certum sit, id tunc non facere animo vt eos priuet gloriâ. Ad confirmationem respondeo, si quid probat, eam probare, Deum velle virtualiter peccatum, quia illud sequitur ex permissione, & quidem immediatiùs, quàm gloriæ priuatio. Respondeo ergo, 21
hæc omnia nō per se sequi ex auxilio sufficienti, sed per accidens & ex malitiâ humanâ, vnde non est necesse Deum ea velle, quādo vult entitatem auxilij purè sufficientis. Quid autem posset vrgeri contra admittentes præfinitionem circa materiale peccati, non est huius loci.

Respondetur.

Quis eius negationis finis sit.

Obiectio Secunda, ex Scripturâ.

Obiicies Secundò, Sapientiæ 12. dicitur, neminem posse à Deo quærere de his quos perdidit: vult ergo Deus aliquos perdere ante præuisa peccata. & statim ibi additur, *Ipsum quoque qui non debet puniri, condemnat, & exterminum æstimas à tuâ virtute.* Quod idem Rom. 9. dicitur: *Quod si Deus volens ostendere iram, & notam facere potentiam suam, sustinuit in multâ patientiâ vasa iræ, apta in interitum.* Et idem clariùs expressit ibi Paulus in Pharaone; dicit enim Scriptura Pharaoni: *Quia in hoc ipsum excitaui te, vt ostendam in te virtutem meam.* Et idem dicit de Esau; scilicet odio habitum à Deo antequam quidquam mali egisset. Quæ omnia loca videntur clarè ostendere, in Deo fuisse voluntatem perdendi aliquos in ostensionem suæ iustitiæ, illáque voluntate motum, in peccatum eos labi permisisse.

Exemplum de Pharaone, aliud de Esau.

Verùm

Resolutio ad locum Sapientiæ. Verùm primus locus ex Sap. 12. potiùs est pro nobis quàm contra nos, quia in codice emendato à Sixto V. sic dicitur: *Ipsum quoque qui non debet puniri, condemnare, exterum æstimas à tuâ virtute.* Quæ verba potiùs declarant, Deum neminem voluisse punire, antequam id mereretur, & ideò dixit Salomon per ea verba, neque regem neque tyrannum posse à Deo quærere de his quos perdidit, quia scilicet perditi sunt ob propria peccata; quæ nisi videat Deus, neminem punit, imò in toto illo capite

22 12. id expresè declarauit Sapiens, ostendens Deum puniuisse antiquos peccatores, priùs tamen volendo illos resipiscere, dandóque illis locum pœnitentiæ; quam cùm contempserint, tandem illos perdidit iustissimè: quia ergo neminem vult perdere, quin ipse priùs mereatur, meritò dixit Sapiens, neminem posse à Deo quærere de his quos perdidit, quia omnibus priùs innotescunt eorum flagitia quàm videant Deum illos punire. Adde, ibi denotari maximè Deum non habere alium supra se, cui rationem reddat, etiamsi omnes homines perdidisset. E quo nihil in fauorem aduersæ sententiæ.

Ad locum S. Pauli. Neque loca Pauli ad Roman. 9. nos vrgent. in illo enim, *Quòd si Deus*, &c. *sustinuit in multâ patientiâ vasa iræ*, non est sermo de voluntate antecedente præuisionem peccati (de quà in præsenti loquimur) imò potiùs in illo declaratur, Deum sustinuisse vasa quæ iam erant iræ, quasi diceret, Deum præuisis aliquorum peccatis, in pœnam illorũ voluisse ostendere iram, permittens illos in vlteriora labi. quare hic locus solùm probat, Deum aliqua peccata permisisse in pœnam aliorum; in illâ autem permissione iram Dei fuisse ostensam: est enim maxima pœna peccati, si in alterum labi permittatur: quod sæpissimè Deus minitatur per Prophetas. De voluntate autem efficaci & præcedente omnia peccata, nihil ibi. *Ad exemplum de Pharaone.* Exemplum de Pharaone nihil vrget: dicit enim Paulus, Deum excitasse illum, vt ostenderet in eo potentiam; ostensio autem hæc non debet intelligi de punitione ipsius Pharaonis in inferno, sed de signis quæ Deus fecit occasione illius coram toto mundo, suam manifestans omnibus virtutem.

23 *Ad exemplum de Esau.* Denique locus ex Iacob & Esau non multum negotij nobis facessit: quidam enim illum interpretantur non de prædestinatione ad gloriam, nec de reprobatione ad pœnam, sed ad regnum & primogenitutã temporalem; quasi ideò dicatur Iacob dilectus, quia princeps fratris fuit constitutus, Esau verò odio habitus, quia seruus fuit Iacobi. Verùm licet hæc interpretatio vera sit, negari tamen non potest, allegoricè aliquid Paulum voluisse ostendere *Esau quomodo odio habitus.* de reprobatione & electione spirituali. Quare ideò dico, Esau fuisse odio habitum, antequam quidquam boni aut mali egisset, non quia verè actu positiuo odij Deus fuerit eum prosecutus, sed quia non decreuit illi auxilia congrua conferre quæ tribuit Iacob, ideò dicitur odio habitus, siue minus dilectus. Constet ergo, prædicta loca nec per vmbram cogere nos piam & Catholicam deserere sententiam. Quomodo autem reprobus saluari possit, dixi, agens quomodo prædestinatio sit necessaria ad salutem, & libertatem non tollat, disp. 36. à num. 10.

Animaduersio contra P. Suarez. Vbi aduerto contra P. Suarez Deum in nullo signo rationis, antequam videret peccata, voluisse positiuè aliquem non eligere ad gloriam. *In nullo signo Deus, non præuiso peccato, alicui gloriam negauit.* Et sanè non capio, quomodo Suarez simul has duas sententias coniungat, & quòd Deus ex se neminem velit excludere à regno cælorum, & quòd in signo rationis, in quo elegit prædestinatos ante ipsorum opera, in eo, inquam, signo voluerit aliquibus non dare gloriam. quod idem est, ac velle non eligere ad illam, & idem ac velle illos à gloriâ excludere. Si enim quæ hucusque dicta sunt, quidquam probant, conuincunt sanè Deum non habuisse voluntatem aliquos non eligendi ad gloriam, nisi præuisis eorum peccatis. 24

Quomodo in Deo disponenda decreta de gloriâ dandâ. Disponenda ergo sunt decreta in Deo hoc modo, vt in primo signo rationis voluerit simplici affectu omnibus hominibus gloriam, tunc verò circa actum efficacem negatiuè se habuerit; in secundo verò signo rationis antecedenter prædestinatos elegit efficaciter ad gloriam modo suprà latè contra Vasquez probato & explicato. *Quomodo se circa reprobos habuerit Deus, dum prædestinatos elegit ad gloriam.* In hoc verò signo circa reprobos nullam nouam habuit præter eam simplicem voluntatem, quam in primo signo habebat, scilicet dandi omnibus gloriam: neque imperfectio vlla in Deo est, quòd in aliquo signo rationis merè negatiuè se habeat circa aliquod obiectum, dummodò in instanti reali se determinet. imò omnes concedere debent, Deum in aliquibus signis rationis se habere præcisiuè circa aliqua obiecta, nempe in eo, in quo solùm omnibus hominibus inefficaciter vult gloriam: tunc enim nemini efficaciter eam vult, & circa actum efficacem se habet negatiuè. In tertio ergo signo rationis Deus electis dedit auxilia congrua, reliquis verò solùm sufficientia; ex voluntate tamẽ vt saluentur. In quarto verò signo rationis præuisis peccatis & impœnitentiâ finali reproborum, illos efficaciter in pœnam illius finalis peccati exclusit à gloriâ, & ad pœnam sensus destinauit, si proprium actuale habebant, de quibus maximè nunc loquimur; si verò originale tantùm, eos à gloriâ exclusit: iustis verò, præuisâ eorum perseuerantiâ finali, gloriam pro meritis largiri efficaciter decreuit. Quibus signis perfecti 25 & absoluti intelliguntur omnes actus Dei circa reprobos & prædestinatos, & optimè explicatur, quomodo Deus antecedenter neminem à regno excluserit; sed solùm post præuisa peccata. Neque præter obiectiones suprà factas aliam nouam video, quæ possit hunc signorum ordinem oppugnare.

SECTIO III.

Quid de caussâ reprobationis paruulorum: vbi, an in adultis originale sit caussa reprobationis negatiua.

Alia obiectio ex paruulorum interitu. Vlterius poterat in fauorem sententiæ sect. 2. reiectæ argui, quia Deus paruulos aliquos relinquit sine vllo remedio; ergo illos voluit efficaciter à regno excludere, ergo saltem respectu illorum eam habuit voluntatem.

Auctorum variorum circa hoc dissidium. P. Vasquez disp. 96. c. 2. omnino putat, antecedens esse verum, & ita sentiri à multis Scholasticis, & ab Augustino & D. Thomâ. Pater verò Suarez lib. 4. c. 4. oppositum defendit, cui assentiuntur ferè omnes ex nostrâ Societate, quos

quos refert & sequitur Herize disp. 35. c. 2. Cap. 1. verò probat non benè à Vasquez pro se citari Gabrielem, Sotum, & D. Thomam: & verò ei non fauere Augustinum ostendit fusè cap. 3. Rem breuiùs totam sic decido.

Conclusio Prima. Paruuli non sunt exclusi à voluntate Dei simplici omnes saluandi. Dico ergo Primò. Deus voluntate suâ simplici saluandi homines inclusit etiam paruulos, ita vt nullum excluserit. Hanc tenetur Vasquez negare, consequenter ad sua principia propria: nam, cùm Deus non habeat volitionem liberam, nisi producat ad extra aliquid, nihil autem producatur, cùm (vt ipse supponit) non detur illis remedium vllum magis, quàm si non fuissent prædestinati ad gloriam; necessariò debet illam volitionem liberam de salute illorum negare, & ita insinuat ea disp. circa finem. Sententia tamen nostra est communis inter Scholasticos & Patres, qui nullam faciunt differentiam, dum docent, Deum voluisse omnes homines saluos fieri. & videtur id esse planè ex mente D. Pauli, qui eo loco hortabatur, vt oremus pro omnibus. Vnde probat Vasquez alibi, Deum omnes adultos saluos fieri voluisse; atqui etiam meritò possumus orare pro omnibus infantibus, vt Deus illos ad lucem viuos exire ac baptizari permittat: ergo habuit circa illos saltem inefficacem voluntatem de salute eorum, alioquin ipsa oratio esset otiosa, non minùs quàm in adultis, si eos saluare noluisset Deus, vt arguit Vasquez.

26 *Est contra P. Vasquez; est tamen communis Scholasticorum & Patrum. Probatur ex D. Paulo.*

Idem confirmatur ex P. Herize. Id ipsum confirmat, quòd benè vrget Herize, paruulos omnes fuisse comprehensos in redemptione Christi Domini, ergo Deus voluit illis salutem. Respondent Vasquez non illis voluisse salutem, sed Christum Dominum orasse pro illis, & obtulisse sua merita. Sed contrà, quia Christus sine dubio sciebat Deum non habuisse nec simplicem complacentiam de eâ salute, si vera est doctrina Vasquez, magis quàm de salute purè possibilium; cur ergo magis pro illis, quàm pro purè possibilibus erat Christus oraturus? Nec credibile est, si Christus orasset, quòd saltem simplici volitione non satisfecisset Deus eius orationi.

27 *Conclusio Secunda. Volitio ea de salute paruulorum, non est simpliciter remedium, sed volitio illius dicenda. Animaduersio contra P. Herize.* Dico Secvndò. Ponere medium sufficiens respectu omnium paruulorum, ratione præcisè illius voluntatis diuinæ, nullo dato ad extra effectu illius (vt discurrit Herize) in re non est dare remedium, sed erit quæstio de nomine, an ea volitio sit dicenda remedium, an non. Ego non vocarem illam simpliciter remedium, sed volitionem remedij. Vbi aduerte contra Herize, qui volitionem Deo liberam negat sine aliquâ in creaturis mutatione, vix posse hanc volitionem Dei in præsenti explicari, nisi recurrendo ad diuersam specie actionem, quâ fuisset ille infans creatus. quod tamen est durissimum, quia tunc creatio & actio illa fuisset in substantiâ supernaturalis, vtpote essentialiter procedens, & pendens ab eleuatione illâ supernaturali infantis ad gloriam. Quod magis vrgetur in principiis illius de supernaturalitate: nam illa actio ordinatur per se ad visionem beatam, in quâ ordinatione ille ponit supernaturalitatem.

Conclusio Tertia. De modo quo P. Suarez & P. Herize ponunt auxilium respectu paruulorum. Dico Tertiò. Modus alter, quo à Suarez & Herize ponitur auxilium sufficiens respectu omnium paruulorum, quatenus scilicet parentes illorum infantium, qui in vtero materno, vel ex debilitate matris, vel ex violentiâ, vel inter Gentiles ignorantes baptismum, & fortè vbi aquæ copia non est, moriuntur, quatenus, inquam, horum parentes habuêre aliqua auxilia & cogitationes, quibus si respondissent, Deus disposuisset res ita, vt pueri baptizari potuissent; hic, inquam, modus fortè re ipsâ non negaretur à Vasquez: vnde quoad hoc non esset controuersia de re inter hos auctores: non enim dubito, nec vllus dubitabit meritò, quin, si illi parentes sanctiores fuissent, & orassent pro felici partu, Deus illos exaudire voluisset, vel saltem mediatè aut immediatè aliter rem disposuisset, vt potuissent saluari. 28

Conclusio Quarta. Dico Qvartò. Dubium est, an Deus eas cogitationes dederit parentibus eo animo, vt illorum infantes baptizarentur: non enim video vnde id decidi possit; quia tamen conformius videtur ad eam voluntatem saluandi omnes, vt etiam aliquid erga istos ex desiderio salutis eorum posuerit, probabilius est, eo etiam animo eas fuisse à Deo concessas. Vnde concludo, Deum remedia saltem remota procurasse illis, proxima verò non. In hac secundâ parte, nisi fortè fiat quæstio de nomine, conuenire debent omnes. Ratio huius est, quia sine baptismo nullus saluari potest; non autem habuêre proximam potentiam vt saluarentur. & hoc sine dubio Patri Vasquez est concedendum. Ex hâc distinctione remedij proximi & remoti possunt facilè explicari aliqua loca Augustini & aliorum, quæ afferuntur ab vtraque parte.

Remedia solùm remota, non autem proxima, procurauit Deus paruulis.

Respondetur argumento primo de paruulorum damnatione. Iam autem hoc supposito respondeo obiectioni suprà factæ, negando Deum his efficaciter optasse damnationem, tum quia, vt ostendi, saltem remotè applicuit eis remedium, tum quia ideò præcisè eos permisit perire; quia, licet decreuerit saluare omnes, ita tamen, vt caussas naturales in operationibus suis non impediret, sed potiùs iuuaret. vnde licet ob vniuersi exigentiam, quia hic & nunc id petunt caussæ, voluerit ipse etiam efficaciter illud malum physicum, id est, mortem ante tempus, è quâ sequitur, ne illi saluentur; non tamen arguitur inde, ipsum non eis voluisse seriò, licet inefficaciter; ne eorum salus per eas caussas impediretur. Denique Tertiò respondeo, cùm his non neget remedium, nisi postquam contraxere peccatum originale, quo iam fiunt digni vt damnentur pœnâ damni, non sequitur vllo modo aduersariorum intentum, scilicet voluntate antecedenti præuisionem peccati, Deum voluisse efficaciter aliquem damnare; sed purè sequitur, præuisâ iam caussâ sufficienti damnationis, non voluisse vlteriùs expectare, dando locum remedij. quod longè aliud est, & singulis momentis facit cum adultis, quibus negat vlteriorem vitam, tempus & locum pœnitentiæ. 29

Respondetur vlteriùs.

Difficultas altera de decernendâ paruulis pœnâ deciditur. Hinc autem oritur altera difficultas, quomodo Deus se gesserit in decernendâ his infantibus pœnâ æternâ: an priùs naturâ quàm viderentur sine remedio, an posteriùs. Nouam ecce inter Patres Suarium & Vasquez litem. Hic enim disp. 95. cap. 6. diuidit infantes in duas classes. Vna est eorum de quibus paulò antè locuti sumus, qui remedio sufficienti proximo carent, aitque, immediatè post præuisum peccatum Adami, in quo etiam hi peccarunt, Deum displicuisse in salute æternâ illorum, & inefficaciter eos exclusisse à regno; vnde posteriùs naturâ permisit illos contrahere originale peccatum, & tandem vltimò efficaciter reiecit à gloriâ, & pœnæ damni adiudicauit. Quòd verò in primo signo non posuerit efficacem exclusionem à regno, duas affert rationes: vnam, quia illa intentio adimplenda foret in omni euentu; secundam, quia, si ante 30

contractam maculam eos exclusisset à regno, non posset posteà propter contractam maculam excludere illos. quo pacto ipse negat potuisse Deum gloriam, quam per merita daturus est, decernere efficaciter ante præuisa merita. Altera infantium classis est eorum, qui habuêre remedium sufficiens, quos dicit non fuisse nec per simplicem affectum reiectos, nisi præuisâ morte in habituali iam contracto.

Opinio P. Suarez.

Assertio Prima, contraria Patri Suarez.

Suarez verò lib. 5. cap. 6. opinatur, nullum paruulum exclusum à gloria, nisi præuisâ eius morte in originali, ne dicere cogamur, Deum voluisse illum perseuerare in peccato. quod est indignum Deo.

Circa quæ Dico Primò. Ratio hæc vltima Suarez non videtur probare intentum, quia aliud est Deum velle hominem perseuerare in peccato, aliud velle non condonare illud. Hoc secundum habet de facto Deus, & licitè circa damnatos, non primum. In casu ergo nostro solùm sequeretur Deum non velle ampliùs peccatum condonare; non verò sequitur velle vt homo in eo duraret, quia hoc quasi denotat affectum in duratione malitiæ. quod repugnat Deo.

Assertio Secunda, contraria Patri Vasquez.

Secundò Dico, nec rationes Vasquez vrgere: omnes enim supponunt falsum principium, scilicet Deum posse efficaciter ante præuisionem absolutam meritorum vel demeritorum decernere id quod ab eis pendet. de quo sæpè suprà. Secundò, quia, licet in his quæ à

31 *Vrgetur.*

meritis liberis pendent, id non possit, at in his quæ pendent à rebus non liberis, & à solo Deo ponendis, qualis est mors illius infantis sine possibilitate remedij; cur non poterit antecedenter ad ea media efficaciter amare finem, & posteà ponere ea media? quod argumentum vrget Herize disp. 33. cap. 4. Quod verò dicit Vasquez eam intentionem adimplendam in omni euentu, non est ad rem: quia, cùm Deus ideò præcisè eos exclusisset efficaciter, quia viderat in hac serie rerum non esse remedium, certè si fuisset alia series, non habuisset eam voluntatem. Secunda autem ratio minùs vrget, quia etiam ostendi suprà, gloriam etiam vt coronam potuisse ante merita præfiniri, & posteà dari in præmium. Quod eodem modo potest applicari ad pœnam, imò ex hoc capite potuisset etiam adultis efficaciter ante præuisa demerita intendi pœna.

Probabilior discurrendi modus.

Assertio Tertia. Paruuli fuerunt non nisi præuiso peccato & impossibilitate remedij à gloriâ exclusi.

Vltimò censeo, vtroque modo Deum potuisse se gerere circa infantes; quo autem de facto se gesserit, dubium esse. Probabilius tamen arbitror, eodem modo erga omnes: non enim est sufficiens fundamentum ad discurrendum inæqualiter de illis. Vnde concludo, illos non nisi præuiso peccato & impossibilitate remedij, ac morte in eo peccato, exclusos fuisse. sic enim magis conformamur sententiæ, de quâ sect. 2. quæ est communior, scilicet Deum non reprobare positiuè nisi præuisâ iam morte in peccato. Dico *conformamur*, quia alioquin, dummodò præuideatur peccatum vt motiuum, etiam ipsa temporalis mors iustissimè potest in pœnam infligi; & passim constat, eam inflictam adultis in pœnam. An autem tunc in adultis fuerint

32

negata auxilia ad conuersionem ante ipsam mortem, dicetur infrà.

Insurgit tertia difficultas, an adulti possint ob peccatum originale reprobari.

Tertia insurgit hinc difficultas, an adulti possint ob peccatum originale reprobari à Deo. Quæ duplicem habet sensum. Primus est, an ob solum originale, ante mortale præuisum, eos Deus destinauerit efficaciter ad infernum. & hæc iam est discussa suprà: dixi enim, id non fieri: nam infernus (de quo hîc) habet rationem pœnæ sensus, quæ soli originali non respondet: vnde fit, nec damnari ad pœnam damni, quia hæc non decernitur de facto sola, nisi his qui non habent propria peccata. Est ergo alter quæstionis sensus, an permissio primi actualis peccati possit esse in pœnam originalis. siue, quia non præcedit voluntas damnandi, dicenda sit ea permissio effectus reprobationis, siue non: quod ad quæstionem de voce pertinet, iuxta acceptiones varias reprobationis. Affirmat Suarez vniuersaliter, Vasquez & Herize distinguunt: vel enim originale non est remissum per Sacramenta, aut propriam contritionem, & tunc acquiescunt Suario; vel est iam dimissum, & tunc negant: nam licet peccatum dimissum relinquat aliquam dignitatem ad temporalem pœnam, non tamen videtur tam grauem promereri, qualis est permissio in aliud mortale.

Duplex quæstionis sensus.

An permissio primi actualis possit esse pœna originalis.

Assertio Prima. Potuit Deus in pœnam originalis non remissi, hominem priuare auxilio etiam sufficienti.

Circa hanc difficultatem Dico Primò, Deum potuisse iustissimè in pœnam originalis, non remissi, hominem priuare auxilio congruo, imò & sufficienti. Probatur, quia illud peccatum habet condignitatem sufficientem ad pœnam æternam damni, in quâ includitur carentia auxiliorum, fortè etiam purè sufficientium ad conuersionem; ergo à fortiori habebit condignitatem ad eam carentiam solam.

33 *Assertio Secunda. Etiam ob remissum originale potest negare auxilium congruum. Ratio doctrinæ.*

Dico Secundò, etiam ob remissum originale posse Deum iustè negare auxilium congruum. Fatetur P. Vasquez, originale remissum non esse dignum pœnâ æternâ; at nego inde sequi, non posse esse dignum priuatione eius auxilij. Ratio est manifesta: nam negatio auxilij non est positiua pœna, aut priuatio alicuius beneficij anteà debiti, sed pura carentia maioris beneficij, ad quod homo nullum habebat ius, sed poterat Deus liberaliter illi præstare: & sicut, non interueniente peccato vllo, potuit Deus negare illud auxilium, potuit multò meliùs illud negare occasione sumptâ ex peccato præcedente, quatenus per illud etiam iam remissum homo ceteris paribus est minùs dignus beneficiis Dei, quàm si non peccasset. Quod patet manifestè: nam in omnium sententiâ, si iustus aliquis ante mortale habens à Deo multa bona gratis data, peccet mortaliter, eáque amittat, licet posteà conteratur, & acquirat gratiam; iustè tamen illi in posterum subtrahuntur illa dona gratis data, ergo cùm auxilium congruum omnino est gratuitum, iustè potuit homini subtrahi, vt minùs digno propter peccatum commissum, etiam iam deletum.

34 *Confirmatio Prima, ex eo quòd Deus possit tale auxilium negare ob peccatum veniale.*

Confirmo Primò euidenter: nam veniale non meretur pœnam æternam, nec dissoluit amicitiam Dei (vt est fide certum) & tamen potest iustè Deus ob veniale peccatum negare auxilium congruum ad mortale vitandum; ergo licet originale iam remissum non mereatur pœnam æternam, potest tamen Deus ob illud non velle dare auxilium congruum. Neque hinc propriè sequitur, hominem puniri æternùm, vt malè videntur supponere aduersarij: solùm enim punitur temporaliter, & solùm (vt dixi) præcisè negatiuè; licet hinc per accidens, & ex culpâ illius, sequatur peccatum, ob quod punitur in æternum. quod longè aliud est: sicut in ipso

ipso Deo nolente dare auxilium congruum manifestè cernitur: non enim vult mortem eius hominis, cui negat illud auxilium, nec vult pœnam æternam, sed præcisè aliquid à quo per accidens orietur illud peccatum promerens illam pœnam, & quidem orietur liberè, & ex malitiâ ipsius hominis; ergo non repugnat Deum intuitu originalis, etiam deleti, negare auxilium congruum.

Confirmatio Secunda ex P. Vasquez. Secundò idem confirmo: nam in sententiâ Vasquez indirectè punitur mortale remissum pœnâ æternâ: non enim restituitur gratia concessa per Sacramenta: ea autem carentia durat in æternum. Et certè (quidquid de facto sit) quis inficiabitur de potentiâ absolutâ id posse fieri? ergo etiam poterit Deus negare propter deletum mortale auxilium sufficiens, licet esset formaliter pœna æterna priuans beneficio aliàs indebito.

Assertio Tertia. Potest Deus ob alios fines negare eiusmodi auxilium. Dico Tertiò. Potest Deus etiam habenti originale negare auxilium congruum non intuitu originalis, sed ob alios fines. Hæc est manifesta: nam, sicut ipsum originale permisit, & Angelis sine originali præuio negauit auxilium congruum ob alios fines; ita, etiamsi præcedat

35 originale, potest non illud attendere, dum negat auxilium. sic etiam sæpè non attendit Deus aliqua actualia, ad neganda auxilia congrua, sed siue plura siue pauciora hic homo habeat, iam decreuit non ampliùs illi dare auxilium congruum. de quo aliquid dixi suprà, & res est per se clara.

Assertio Quarta. Originale non est caussa cur his potiùs quàm illis auxilia congrua negentur. Dico Quartò. Quòd his potiùs, quàm illis negentur auxilia congrua, non potest esse caussa ipsum originale: nam hoc æquale est in omnibus, vnde non potest esse caussa inæqualitatis. vide quæ diximus contra Granadum disp. 36. num. 46. ex D. Thomâ.

Assertio Vltima. Incognitus est nobis modus, quo se Deus in negatione auxiliorum gerit. Dico Vltimò. Quomodo Deus de facto se gerat in negando auxilio congruo, an scilicet moueatur ob originale, an ob alios fines, est nobis omnino incognitum: pendet enim ex solâ illius voluntate, de quâ circa hoc punctum nihil in Scripturâ reuelatum est, nec aliunde constat. Probabile est, sæpè ob illud moueri, sæpè non; sed ob alios fines diuersos.

SECTIO IV.

Quid sit induratio, & an Deus sit eius caussa.

Opinio P. Vasquez de nomine indurationis. Mvltvm hîc à multis sub rerum prætextu de nomine disputatur. P. Vasquez disp. 93. cap. 10. indurationem ait posse dupliciter accipi. Primò, pro peccato quo resistitur cuilibet vocationi Dei; aut pro peccato, quo diu multùmque vocanti repugnamus. Secundò, pro permissione, quâ aliquis labi permittitur in primum peccatum, aut quâ per multum tempus in eo peccato sinitur perseuerare. P. Herize disp. 33. cap. 8. probat fusè ex Soto, Driedone, August. Roffensi, Cano, & aliis, primum pec-

36 catum non dici obdurationem. Quod quidem mihi videtur certum: quis enim dicet hominem

Opinio Molinæ præfertur. obduratum ad primum mortale? Meliùs ergo cum Molinâ hac quæst. art. 4. Herize suprà, & communi hominum sensu dicitur induratio, quando quis post multa & grauia peccata videtur quasi obstinatus in malo, ita vt peccata sint caussa obdurationis; obduratio verò sit ea habitualis obstinatio acquisita per peccatum, quâ redditur iam in posterum inspirationibus & admonitionibus diuinis surdus planè, aut ibus bono obduratis.

Deus non est propriè caussa indurationis: indurat negatiuè: Hinc constat Deum non esse propriè caussam obdurationis, quia non est caussa peccati, nec prauæ consuetudinis inde promanantis; dicitur tamen aliquando Deus obdurare negatiuè, permittendo sæpè hominem in ea peccata cadere, è quibus ea induratio consurgit. Etiam dicitur

indurat etiam positiuè. positiuè indurare (vt Vasquez suprà ex Cano & Driedone explicat) quatenus Deus opportunas occasiones peccandi exteriùs & interiùs etiam offert, in quibus etiam scit fore vt ille homo peccet, & eam acquirat consuetudinem.

Animaduersio. Aduerte tamen, nullo modo Deum per eas occasiones intendere illud peccatum & obdurationem; imò potiùs contrarium, vt conuertatur. sic aggrauauit supra Pharaonem manum suam, & multiplicauit signa, vt resipisceret: sed, quia sciebat per scientiam mediam, illum non conuertendum, donatio eorum signorum dicitur reprobatio positiua.

Hinc intelligenda sunt loca Scripturæ, quibus 37

Loca Scripturæ de induratione explicantur: Deus dicitur indurare cor hominis, vt de Pharaone & Iudaico populo passim; non quia optauerit Deus, vel inclinauerit hominem ad peccatum, multò minùs ea peccata decreuerit aut determinauerit (hæc enim omnia Deo repugnant) sed quia permisit ea è quibus videbatur secutura induratio. Eodem modo intelligendi

item Patres nonnulli. sunt aliqui Patres, qui in eadem materiâ locuti videntur aliquantulum duriùs; vt Augustinus suprà apud Vasquez disp. 69. dum ait, Deum tradere in reprobum sensum, non solùm descrendo, sed etiam inclinando, iuxta illud Prou. 21. *Cor regis in manu Domini; quocumque voluerit, inclinabit illud.* Intelligendus, inquam, Augustinus non de propriâ inclinatione, sed de eâ quæ in exhibitione earum occasionum explicata à nobis est.

Quid excæcatio. Iam aliquid de excæcatione dicamus. Hæc est pars indurationis, propriè tamen ad intellectum videtur pertinere, ac præter obstinationem voluntatis videtur addere inaduertentiam intellectus, ad percipiendas rationes, quibus Deus homini interiùs loquitur, aut alij homines exteriùs clarè errores proprios tam speculatiuos in materiâ fidei, quàm practicos in modo viuendi ostendunt: vt in hæreticis contingit, qui ex malo & falso principio voluntariè vehementer excæcati, omnibus etiam demonstrationibus contra eorum errores ita aures occludunt, vt pura somnia se existiment audire. Hanc excæca-

Deus eam non intendit. tionem Deus non intendit aut vult, sicut anteà de obduratione dicebamus, sed permittit eodem modo quo obdurationem, cuius, vt dixi, est secunda pars. An autem sic indurati possint simpliciter conuerti, infrà tangam.

SECTIO V.

De effectibus reprobationis.

Difficvltatem hanc breuissimè expedio: statutâ enim acceptione reprobationis, clarissimè, quid sit dicendum, colligitur, sicut è contrario suprà monuimus de caussis illius. 38

SVBSECTIO I.

Faciliora expediuntur.

Qui reprobationem ponunt antecedentem, fateri tenentur creationem, permissionem peccati, &c. esse effectus: secus, qui eam tunc incipere volunt, cùm Deus vult permittere peccatum.

Aliter loquuntur, qui eam pro voluntate damnandi accipiunt.

Qvi reprobationem cum Granado ponit antecedentem, tenetur dicere, creationem, permissionem peccati, mortem, &c. esse effectus illius. Qui verò eam tunc dicunt incipere, quando Deus vult permittere peccatum, cum quo videt connectendam impœnitentiam finalem, debebunt dicere, primi quidem peccati permissionem non esse effectum reprobationis, quia est ipsa reprobatio; sic verò volitiones ceteras negandi auxilia, item dilationem mortis, quousque cadat è gratiâ, si fortè illam habet, vel anticipationem mortis eiusdem, antequam veniat ad occasionem, in quâ si viueret, conuerteretur. Qui autem reprobationem non accipiunt, nisi pro voluntate damnandi, præuisâ iam impœnitentiâ finali, tenentur dicere, solam pœnam inferni esse reprobationis effectum; quia illa sola est post reprobationem, & ex eâ oritur. Nec in hac re, suppositâ illâ acceptione reprobationis, vlla potest esse difficultas. quomodo autem accipienda sit hæc vox, dixi suprà.

Quandónam posteriora peccata sint in pœnam priorum.

Quomodo autem vnum peccatum permittatur in pœnam alterius, dixi, dum de effectu prædestinationis egi; an verò semper posteriora sint in pœnam priorum, breuiter decido, dicoq́ue, Deum aliquando decreuisse non iam ampliùs dare auxilia efficacia, Iudæ, v.g. siue plura, siue pauciora peccata committat. Quo casu carentia auxilij efficacis in horâ mortis non erit effectus eorum peccatorum; sed sicut primum

39 peccatum permisit Deus ei, non in pœnam, ita potest & secundum permittere non in pœnam, etiamsi habuerit motiuum sufficiens, vt propter primum permitteret vltimum. Cetera de reprobatione facilia sunt, & intelligi possunt ex dictis de prædestinatione ipsi oppositâ.

Aliqua tamen occurrunt hîc disquirenda, fortè de modo loquendi. Primum, an mors ipsa in statu peccati sit effectus reprobationis. Quæstio hæc potest aliquid habere de nomine, iuxta varias acceptiones reprobationis, vt paulò antè dixi. Vt ergo fiat de re, propono illam sub aliis terminis, an etiam ante mortem aliquando Deus decreuerit efficaciter hominem damnare ad infernum in pœnam præcedentium peccatorum, & ob eum finem illum mori velit. Respondeo Primò, Deum ordinariè non videri damnare nisi præuisâ morte in peccato; mortem autem permitti à Deo ob alios fines naturales.

Deus ordinariè non damnat, nisi præuisâ morte in peccato: potest tamen id facere præuiso quolibet mortali.

Secundò respondeo, posse Deum iustissimè, præuiso quolibet mortali, etiam ante mortem, velle efficaciter illum hominem æternùm punire: totum enim hoc meretur peccatum illud, sicque fecisset in statu innocentiæ, vbi non fuisset mors temporalis: præuiso enim peccato, vltra quod Deus iam efficaciter decreuerat non ampliùs eum hominem expectare, detrusisset viuum

40 ad inferos. si ergo viuum poterat tunc, potest etiam & nunc velle in pœnam eum temporaliter occidere. Et fortè Pharao, Dathan, Abiron, & iudices illi, qui, dum Martyres torquebant, diuinitus occisi sunt, fuêre ante mortem efficaciter destinati ad ignem, & in hunc finem mors illis inflicta, etiamsi, vt dixi suprà, communiter non decernatur homini infernus, nisi præuisâ morte in peccato.

Obiectio ex eo quòd opus charitatis non mereatur cælum, nisi præuisâ morte in gratiâ.

Obiicies, tamen opus charitatis in gratiâ non meretur de condigno cælum, nisi suppositâ morte in eâ gratiâ: si enim statim mereretur, Deus non accipiens hominem ad cælum, sed permittens eum cadere à gratiâ, citra condignum præmiaret; quod est absurdum; ergo è contrario etiam peccatum non statim meretur infernum, sed sub hac conditione, quòd homo in eo peccato moriatur; ergo ante mortem non est meritum condignum inferni.

Resolutio Prima.

Dupliciter possum respondere, Primò, concesso antecedente, negando consequentiam: nam bona opera non sunt tam meritoria, quàm demeritorium est peccatum, vnde fit vt homo mereatur per peccatum & infernum, & bonorum omnium temporalium priuationem; per opus verò bonum non mereamur & cælum, & omnia alia bona temporalia. Quòd si Deus non ita punit, id ab eius prouenit misericordiâ; opera autem supernaturalia non merentur de facto, vt dixi, vitam, ingenium, & alia dona. Hinc fit vt etiam non mereantur auferri illud temporale impedimentum à quo prouenit, quòd non possint præmium statim accipere.

Secundò.

Secundò, responderi posset, eamdem esse rationem de peccatis, ac de bonis operibus: sicut autem de peccatis ita dicimus mereri mortem statim, vt tamen non etiam quasi ex iustitiæ rigore debeatur, sed possit iudex, si velit, statim 41
punire; si nolit, possit etiam aliquantulùm expectare: ita bona opera de facto possint, si Deus velit, statim præmio affici; non tamen ita id exigunt, vt, si aliquantulùm differatur, fiat contra iustitiam præmiantem: non enim in moralibus culpa aut facinus egregium petit in momento statim infligi pœnam, aut donari remunerationem, sed commodo & opportuno tempore.

Resoluitur alia difficultas.

Potest Deus ex affectu puniendi in æternum post vnum alia mortalia permittere ex eo animo.

Hinc resoluitur alia difficultas, de quâ fusè Herize disp. 34. cap. 2. & Suarez lib. 5. cap. 7. an scilicet post vnum peccatum mortale commissum possit Deus ex reprobatione, hoc est, ex affectu puniendi in æternum, alia mortalia permittere. Resoluitur, inquam, hæc difficultas: dixi enim, quodlibet mortale posse statim puniri in æternum: ergo potest Deus statim decernere eum damnare, etiam efficaciter, & ei noua permittere peccata ex eo animo. in quo puncto P. Suarez, si de solâ potentiâ loquamur, nobis fortè non esset contrarius, qui solùm de facto videtur id negare, eò quòd Deus non credatur quemquam ante mortem iudicare. Est tamen nobis contrarius P. Herize, qui illum affectum efficacem non admittit, ne tollatur homini libertas. Verùm quia (vt dixi alibi) volitio efficax rectè cohæret cum nostrâ libertate, quando innititur scientiæ mediæ, non possumus ex hoc capite volitionem eam negare. Imò addo, ad peccandum & non peccandum absolutè rectè saluari libertatem, licet independenter à scientiâ 42
mediâ id Deus voluisset, quia etiam damnati possunt esse liberi, iuxta communem & certam sententiam. Conclusionem hanc intellige, si mortale præcedens non sit à Deo iam condonatum: nam licet negatione auxilij congrui puniri possit peccatum remissum, vt suprà dixi agens de originali remisso, de quo adhuc maior est difficultas, quia in se minus est mortali actuali; non tamen ideò iam remissum potest puniri pœnâ æternâ, nisi dicamus diuinitus remitti posse quoad culpam, totâ dignitate pœnæ etiam manente. de quo alibi.

P. Herize reiicitur.

Ampliùs id declaratur.

Supponendum tamen, mortale priùs non esse condonatum.

SVBSE

SVBSECTIO II.

An Deus omnibus reprobis concedat auxilium sufficiens.

An Deus aliquando neget auxilium sufficiens. Duplex sensus quæstionis.

QVÆRIMVS, vtrùm Deus in hac vitâ neget aliquando auxilium sufficiens. In quo dubio duo videntur includi: vnum, an neget Deus auxilium sufficiens ad non peccandum: alterum, an ad agendam pœnitentiam de peccato, seu ad conuersionem & salutem æternam obtinendam, quæ duo valdè sunt diuersa: potest enim quis resistere tentationi non peccando: at non ideò iustificabitur, & potest etiam efficere actum quo iustificetur, quando non tenebatur sub peccato illum efficere.

Primus expeditur.

Primam quæstionem facilè expedio: ex ipsis enim terminis videtur esse manifestum, Deum ad non peccandum numquam negare auxilium sufficiens, alioquin non posset esse peccatum: hoc enim non potest consistere sine libertate & sufficientiâ ad illud committendum. Dices, Augustinum docuisse Deum aliquando negare auxilia, ita vt non imputetur ad culpam, vt de Pharaone cap. 60. in Epist. ad Romanos expressè asserit. Vnde P. Vasquez conatur fusè probare disp. 97. cap. 2. in eâ Augustinum fuisse sententiâ, vt aliquibus obduratis omnia negentur auxilia in hac vitâ propter peccata commissa. Respondeo facilè Primò, eo ipso quòd Augustinus negat, illos habuisse auxilia sufficientia, negare eos peccare, quia peccatum non stat sine auxilio sufficienti, vt non committatur; ideò fortè dicit, *vt non imputetur.* Vnde ex Augustino nihil contra nos. Secundò respondeo cum Herize, Augustinum docuisse sæpe, ad vitandum id, quod alioquin in se esset peccatum, à Deo non negari auxilium: nam Serm. 11. de Verbis Domini ait, de nullo esse desperandum ante finitam vitam; ergo quia omnes habent auxilium, non solùm ad vitandum peccatum, sed vt conuertantur, quod plus est; ergo in aliis locis, vbi contrarium videtur docuisse, debet exponi, vt vel difficultatem moralem insinuet, vel de aliquo temporis interuallo, in quo priuatur fortè & auxilio & attentione; at tunc non est constitutus in potentiâ proximâ ad peccandum. Eodem modo explicandus est Prosper, cuius putantur esse libri, qui alioquin Augustino tribuuntur ad articulos sibi falsò impositos, è quibus vt ex Augustino desumpsit Vasquez alia testimonia, quale est illud: *Deus namque suâ gratiâ semel iustificatos non deserit, nisi deseratur ab illis.* Quo videtur insinuare, tunc deserere, quando deseritur. Vltra expositiones tamen insinuatas, adhuc potest testimonio huic responderi, loqui Prosperum, de desertione in ordine ad conuersionem, non in ordine ad non peccandum, de quâ solùm loquimur in hac conclusione.

Replica ex D. Augustino.

43

Respondetur Primò.

Respondetur Secundò.

Mens diui Prosperi explanatur.

44 *Secundus sensus quæstionis.*

Secundam quæstionem, an scilicet Deus hominibus iis auxilia ad conuersionem paret, duplici CONCLVSIONE determino. PRIMA sit. Nulli ex adultis, quantumuis obdurato, negat Deus auxilia sufficientia ad salutem, ita omnes ferè Scholastici, quos fusè Herize citat disp. 34. n. 19. Eamdem & Scripturæ sacræ interpretes defendunt. Probatur Primò communiter ex illo Pauli 1. ad Timotheum 2. *Deus vult omnes homines saluos fieri, & ad agnitionem veritatis venire.* Quod extenditur ad omnes homines in quocumque statu viuentes: nam pro omnibus illis suadet Paulus orandum, eò quòd Deus velit illorum salutem; ergo dat illis auxilium sufficiens, alioquin frustrà oraremus pro illis. Video tamen locum hunc facilè posse deludi: nam ex eo solùm sequitur, Deum ad orationes nostras daturum cuilibet homini auxilium vt conuertatur; at de facto illi dare, non sequitur: & sicut, licet etiam comprehendantur in eo loco infantes, non tamen omnes habent auxilium proximè sufficiens (vt dixi suprà) ita posset quis dicere, non sequi ex hoc loco omnes adultos habituros auxilium sufficiens proximè. Melius ergo illo Ezechielis c. 33. *Dic ad eos, Viuo ego, dicit Dominus, nolo mortem impij, sed vt impius conuertatur à viâ suâ, & viuat. Conuertimini, conuertimini à viis vestris pessimis, & quare moriemini?* Frustrà autem diceret eis *conuertimini*, si non haberent auxilium sufficiens.

Nulli ex adultis, etiam obdurato, auxilia sufficientia negantur. Est communis: auctoritate Scripturæ probatur.

Alia loca communiter afferuntur, quæ non ita clarè rem ostendunt. Confirmatur idem benè ab Herize, quia illi qui maximè in Scripturâ obdurati dicuntur, Pharao, Nabuchodonosor; potuerunt tamen conuerti, & quidem vltimus de facto benè conuersus est. Primus verò, licet non durauerit in bono proposito, sæpè suum peccatum agnouit: *Peccaui etiam nunc. Dominus iustus, & ego & populus meus impij.* Iudæos etiam ipsos, quorum tamen corda aggrauata dicuntur à Prophetâ ne conuertantur, Christus grauiter in die iudicij puniendos asserit, quòd conuersi non fuerint; non potuissent autem ob hanc caussam reprehendi, si non habuissent sufficiens auxilium ad conuersionem. Ideò D. Thomas in 3. p. q. 86. art. 1. ait: *Vnde dicere, quòd aliquod peccatum sit in hac vitâ, de quo pœnitere quis non possit, erroneum est.* 45 *Confirmatur ab Herize ex Scripturâ.*

SECVNDA CONCLVSIO. Hoc auxilium non paratur singulis momentis cuilibet. Hæc probatur ab Herize num. 29. & à nonnullis aliis ex eo loco Eccles. 7. *Considera opera Dei, quòd nemo possit corrigere, quem ille despexerit.* Et ex Ioan. 12. *Propterea non poterant credere, quia iterùm dixit Isaias, Excæcauit oculos eorum, & indurauit cor eorum.* Verùm hæc loca, cùm non loquantur de certis temporibus, sed de certis personis, & in eis absolutè negetur potentia ad conuersionem, nimium videntur probare, & destruere præcedentem conclusionem: debent ergo explicari, sicut dixi suprà, de induratione, provt à Deo proueniente, non de impotentiâ physicâ ad non peccandum. Eodem modo reiicienda sunt alia testimonia, quæ ex Augustino & aliis affert Herize: non enim hi sancti Doctores de certis temporibus, sed de certis personis loquuntur. Relicta ergo auctoritate, quæ nulla est in hoc puncto, probatur sic manifestè ratione, quandocumque homo dormit, non est proximè potens ad conuersionem: item quando est distractus, nec de salute aut peccato cogitat, vt est per se notum; ergo non singulis momentis habet ea auxilia. Aduerto hîc ab aliquibus discrimen assignari inter auxilium ad opera naturalia, & auxilium ad supernaturalia, quòd ad illa semper sit homini præparatum ex applicatione omnipotentiæ diuinæ, ad supernaturalia verò non semper. Ego tamen vix puto posse quoad hoc esse differentiam. Pro quo aduerto, auxilium generale non parari per aliquid intrinsecum voluntati infusum, sed quia Deus voluntate generali dixit, *Volo tecum concurrere, quando concurreris.* At eodem modo respectu supernaturalium habet Deus

Conclusio Secunda. Hic auxilium non paratur semper cuiuis. nimium probat.

46

Alia P. Herize testimonia reiiciuntur. Probatur ratione conclusio.

Discrimen auxilij ad opera naturalia & supernaturalia. Reiicitur.

voluntatem nobiscum concurrendi, quando per nos non steterit, ergo est eadem ratio de vtroque concursu.

Aliud quoddam datur. Fateor; quia actus naturales frequentiores sunt quàm supernaturales, Deum illa volitione generali, quæ ad naturales terminatur, voluisse quasi pluribus vicibus concurrere, quàm ad supernaturales, & si ampliùs non velint hi auctores, nulla erit dissensio; at quoad punctum volendi concurrere, quando per voluntatem nostram non steterit, videtur planè eadem esse ratio de naturali & de supernaturali actu.

47

Replica. Dices fortè, te non loqui de solo hoc auxilio generali, sed de illustrationibus, quas Deus solet immittere iustis; has enim supernaturales non immittit semper, etiamsi homo non ponat obicem somni aut distractionis; at in ordine ad actus naturales bonos semper immitti, quia istæ sunt quasi debitæ naturæ, illæ verò non; fortè autem iustis in gratiâ existentibus etiam eas dat singulis momentis. *Reiicitur vt malo nitens fundamento.* Respondeo, in hoc sensu probabilem esse eam doctrinam, verùm non solido fundamento niti, quia etiam in iusto attendente non videtur omnino certum, semper adesse eam gratiam magis quàm in peccatore Catholico: non enim minùs sentit, quando attendit (iam non loquor de indurato, sed de aliis communiter) peccator cogitationibus de rebus supernaturalibus, vt de cœlo, de inferno, &c. quàm iustus; imò frequenter minùs sentit iustus, quia ille propriâ conscientiâ vrgetur, hic non. *Confirmatur reiectio.* Confirmo ex diuersitate: in his inspirationibus, nullus vel apparenter potest cognoscere in se, an sit in gratiâ, an in peccato; ergo non datur talis diuersitas inter peccatorem & iustum. Quòd verò aliis Ethnicis non conferat semper eas inspirationes, non est mirum, quia non possunt se immediatè semper ad eos actus determinare, nisi remouendo prohibens, id est, peccatum, vnde (vt statim dicam) multi ex his nec fortè semel in totâ vitâ tales habuêre cogitationes.

48

Obiectio, ex eo quòd barbari nil audiant de rebus supernaturalibus. Obiicies Primò, Multi homines in siluis & apud barbaros enutriti, nihil vnquam de mysteriis supernaturalibus fidei audiuerunt, & quidem inuincibiliter; ergo illi non habuerunt auxilium sufficiens vt conuerterentur. *Resolutio.* Responsio communis & vera est, illos saltem potuisse non peccare; quod si fecissent, Deus illos vlteriùs illuminasset, donec tandem gratiam consequerentur.

Hîc solet disputari, an is qui solùm habuit remotè potentiam ad conuersionem, peccet contra virtutem supernaturalem, dum non conuertitur. Vt quæstio hæc sit de re, debemus quærere, an habeat specialem malitiam peccatum huius, quam non haberet si homo non fuisset eleuatus ad supernaturalem finem: si enim non habet, parum est quòd dicatur vel non dicatur peccare contra præceptum supernaturale. *Homo non habens notitiam de præcepto supernaturali, non committit maiorem malitiam, si non respondeat, quàm si non fuisset eleuatus.* Ego vno verbo respondeo, si ille homo non habuit vllam notitiam de eo præcepto supernaturali, non potest ei ad maiorem malitiam imputari, quàm si non fuisset eleuatus, quia hoc inuincibiliter ignorauit. Si verò habuit notitiam, grauiùs peccauit, quia tenebatur specialiter ex eâ notitiâ non se reddere incapacem proximè ad ea seru da, neque hoc maiori eget probatione.

49

Obiectio secunda, ex Scripturâ dari peccata irremissibilia. Obiicies Secundò, esse peccatum ad mortem, pro quo non debet orari, iuxta Ioann. Epist. 1. cap. 5. item Matth. 12. peccatum in Spiritum sanctum dicitur non remittendum, neque in hoc sæculo, neque in futuro; & ad Hebr. 6. dicitur, eos qui gustatis donis cælestibus lapsi sunt, non posse ad pœnitentiam reuocari, ergo omnes hi carent auxilio sufficienti.

Respondetur obiectioni, & loca ea explicantur. Respondeo, his locis significari peccata aliqua difficulter remitti, vel quia grauia, ideóque Deum ad neganda auxilia congrua prouocant; vel quia in homine vehementem nimis ad noua peccata inclinationem producunt. Quid autem dicatur peccatum in Spiritum sanctum & ad mortem, incertum. Puto cum multis, ea esse, quæ singularem aliquam malitiam contra Deum vel odij, vel desperationis, vel formalis contemptus beatitudinis continent.

TRACTATVS DE POTENTIA DEI.

Quæ huc spectent. MVLTA huc spectantia alibi à me expedita sunt, quia & ibi proprium habuere locum, v. g. an Deus possit infinitum simul, vel saltem diuisiuè, producere: an possit quascumque creaturas ad omnes effectus eleuare; an etiam ad creandum: an potentia Dei immediatè concurrat ad omnes effectus creatos, &c. Quæ hîc desiderantur, facilia sunt, ideò ea breui expediam; & si quæ addenda his, quæ alibi dixi, occurrerint, non ea omittam.

DISPVTA

DISPVTATIO QVADRAGESIMA.

QVÆ SIT ET AD QVID EXTENDATVR potentia Dei.

SECTIO I.

Quæ sit potentia Dei, & quomodo ab ipso distinguatur.

1 *Dari in Deo potentiam, de fide est.*

IN Deo dari potentiam, est de fide ex multis Scripturæ locis, & certum naturali ratione. *Potens es Domine*, Psalm. 88. & Sapientiæ 18. *Omnipotens sermo tuus*, &c. omitto alia, quia res est nimis certa, quæ in Symbolo Apostolorum continetur, *Credo in Deum Patrem omnipotentem.* Ratio etiam suffragatur, quia creaturæ sunt à Deo efficienter, habet ergo Deus virtutem ad illas producendas.

Potentia passiua Deo repugnat. Difficultas est, an potētia distinguatur ab intellectu & voluntate Dei:

Deinde Secundò certum est, in Deo non esse potentiam passiuam: hæc enim & repugnat summæ Dei simplicitati, & summæ eius perfectioni. de quâ suprà egi. Difficultas præcipua est, an ratione nostrâ, sicut distinguitur intellectus à voluntate, ita etiam distinguatur potentia Dei ab eius intellectu & voluntate.

non distinguitur virtualiter.

Cui cum distinctione respondendum est: vel enim agimus de distinctione illâ virtuali maiori, quam sæpè ostendi dari inter essentiam & relationes, inter intellectum & voluntatem: de reali non loquor, suppono enim eam in Deo non dari. Et in hoc sensu omnino arbitror, non distingui ab intellectu & voluntate, quia nulla contradictoria prædicata sunt, quæ conueniunt illi potentiæ, non autem voluntati aut intellectui; cessat ergo fundamentum totum eius distinctionis. Et in hoc sensu puto P. Molinam locutum, & in eodem interpretor Thomistas & ceteros, negantes omnipotentiam distingui ab intellectu & voluntate diuinâ.

2 *Replica.*

Dices tamen, Verbum diuinum & Spiritus sanctus procedunt per intellectionem & volitionem, & non procedunt per omnipotentiam; ergo dantur prædicata contradictoria inter potentiam & intellectum.

Solutio.

Respondeo eam propositionem non esse veram, si in sensu reali loquamur, sed solùm ratione nostrâ eo modo quo alibi dixi non esse verum, *Deus iustitiâ miseretur*, & similes: quæ intelligendæ sunt de eis attributis, prout conceptis à nobis ad similitudinem creatorum. quod idem dico de omnipotentiâ respectu intellectus & voluntatis, id est Filium vel Spiritum sanctum non procedere per omnipotentiam ratione nostrâ, siue prout à nobis concipitur cum ordine ad creaturas; re tamē ipsâ procedere ab illâ, sicut Petrus re ipsâ procedit à virtute diuinâ productiuâ Pauli, non tamen ratione nostrâ.

Omnipotentia idem est cum intellectione.

Sed hinc oritur altera difficultas: cùm enim volitio & intellectio distinguantur inter se virtualiter, dubium est, cui ex illis idem sit virtualiter omnipotentia. Respondeo esse idem cum intellectione: hæc enim est, in quâ consistit virtualiter natura diuina, vt probaui disp. 16. sect. 4. nec est vlla ratio ab eâ distinguendi virtute, nisi solam volitionem, propter rationem productionis Spiritus sancti, vt suo loco dicemus; vnde non videntur vllo modo attributa virtualiter distinguenda ab intellectione, nisi ea præcisè quæ formaliter in volitione consistunt, qualia sunt omnes virtutes, misericordia, iustitia, &c. at in omnipotentiâ nulla est ratio eam distinguendi virtute à naturâ, ergo.

Dices, Omnipotentia est post volitionem, & ab eâ dirigitur; ergo non est idem cum intellectione. 3 *Replica. Solutio.* Nego primam partem antecedentis; secundam concedo. at nihil est absurdi, vt natura diuina quæ est prior quàm volitio, non operetur ad extra, nisi dependenter à volitione; sicut, etiamsi in Angelo potentia loco motiua esset idem cum substantiâ Angeli, voluntas verò distingueretur; non propterea sequeretur, posse Angelum se mouere independenter à suâ volitione. & hæc de distinctione virtuali.

Omnipotentia ab intellectione & volitione distinguitur ratione.

Quòd si de distinctione rationis loquamur, ad modum quo in hominibus distinguimus animalitatem a rationalitate, & in Deo misericordiam à iustitiâ; tunc arbitror, non posse negari, omnipotentiam distingui à volitione & intellectione. in quo solo sensu admitto eos, qui eam potentiam distinguunt in diuinis. Hæc sententia expressè est D. Thomæ hîc q. 25. art. 1. ad 4. *Potentia non ponitur in Deo, vt aliquid differens à scientiâ & voluntate secundùm rem, sed solùm secundùm rationem, in quantum potentia importat rationem principij exequentis id quod voluntas imperat, ad quod scientia dirigit.* Clarissimè autem art. 5. *Potentia intelligitur vt exequens, intellectus & sapientia vt dirigens.* & concludit: *Ideò Deus aliquid facit, quia vult; non tamen ideò potest, quia vult, sed quia talis est in suâ naturâ.*

4 *Animaduersio circa mentem D. Thomæ. P. Granadus opponitur D. Thomæ.*

Circa quæ loca obserua, D. Thomam non ponere actum imperij in intellectu, sed in solâ voluntate, intellectui autem solùm tribuere, quòd dirigat voluntatem. Vnde apparet, Granadum à me alibi refutatum opponi D. Thomæ, dum post voluntatem executiuam ponit nescio quem actum imperij in intellectu, & in præsenti etiam reiiciuntur illi, qui ratione huius imperij dixêre, nec ratione distingui intellectum ab omnipotentiâ. Qui adhuc reiiciuntur: licet enim tale imperium sit, certè debet poni præter illud potentia aliqua exequens saltem ratione distincta: oportet enim saltem ratione distingui mandantem & exequentem: Sed de hoc alibi satis. Nostra autem sententia de distinctione rationis omnipotentiæ traditur etiam à Patre Suario disp. 30. Metaphys. sect. 17. vbi refert hæc loca D. Thomæ. Probatur autem apertè, quia omnia capita, vnde desumi potest distinctio rationis, de quâ hîc loquimur, inueniuntur inter potentiam, intellectionem & volitionem.

Ratione probatur.

Primum caput, vnde distinctio rationis desumitur, est conuenientia cum rebus diuersis.

Vnum enim caput est conuenientia cum diuersis rebus: ideò enim color distinguitur ratione à nigredine, quia in ratione coloris conuenit nigredo cum albo, rubro, &c. in ratione verò specificâ differt. Hoc ipsum repetitur in nostro casu: nam in potentiâ v. g. producendi ignem, conuenit Deus cum igne; à nobis verò differt in eâdem: è contrario, in vi intellectiuâ & amatiuâ

5 *Secundum caput est ordo ad diuersa connotata.*

amatiuâ ignis differt ab igne, non verò à nobis. Alterum caput distinctionis, est ordo ad diuersa connotata. Sic animalitas & rationalitas differunt in ordine ad diuersos terminos. hoc etiam hîc contingit: nam volitio & intellectio diuina, quà tales, possunt comparari ad Deum ipsum, ad negationem, chimæram, &c. quæ cognoscuntur, & possunt actum volitionis terminare; at omnipotentia non comparatur ad illa, sed ad productionē præcisè. Tertium caput distinctionis est diuersus modus tendendi circa terminum. Sic in nobis intellectus à voluntate distinguitur ratione, etiamsi realiter sint idem: sic etiam in Deo cognitio & volitio, etiamsi alioquin non haberent alia prædicata contradictoria. Sed & hoc ipsum inuenitur in omnipotentiâ, intellectu & voluntate: nam producere physicè ad extra vnam rem, longè est ratione nostrâ diuersus modus eam respiciendi à modo cognoscendi & amandi eamdem: ergo intellectus noster poterit vnam ab alterâ potentiâ distinguere. Quartum denique caput eiusdem distinctionis est, quia potentia factiua vt talis, continet eminenter suum terminum, intellectus verò & voluntas vt talis, non continet suum obiectum.

Tertium caput, diuersus modus tendendi circa terminum.

Quartum caput, quia vna potentia terminum continet eminenter, non altera.

Replica Prima,

6

Dices, Hæc distinctio rationis arguit imperfectionem in Deo. Nego antecedens, quia potiùs arguit æquiualentiam rebus diuersis, ratione cuius possum ego Deum concipere vt æquiualentem vni, quin concipiam vt æquiualentem alteri.

Secunda,

Dices Secundò cum P. Vasquez, Non est necessitas eam potentiam distinguendi; sed iam ostendi necessitatem, quæ prouenit ex eo quòd Deus realiter æquiualet virtuti creatæ productiuæ, & virtuti creatæ eiusdem ignis cognoscitiuæ.

Tertia.

Dices Tertiò, In Scripturâ voluntas Dei ponitur vt caussa rerum; ergo potentia productiua non distinguitur à voluntate. Explico ea loca: ponitur caussa, id est, vt Deus possit facere quæ velit, verum est; & hoc non pendet ab eo, quòd ratione nostrâ eæ potentiæ distinguantur, imò etiamsi realiter distinguerentur, id posset esse verum. Ponitur pro caussâ, vt ratione nostrâ volitio sit omnipotentia, nego antecedens; neque Scriptura aut Patres de hac nostrâ distinctione per rationem soliciti fuêre.

Doctrina aliquorum circa concursum intellectus ad opus creatū.

Aduerte Primò, hîc quosdam docere, intellectum Dei etiam sub ratione intellectus concurrere immediatè ad opus creatum, non in ratione entis, sed in ratione operis artificiati, delineando & exemplando opus. Hæc doctrina obscuris & impropriis terminis constans, vel in re non differt à sententiâ omnium, vel aliquid falsum dicit. Pro quo aduerto, intellectum diuinum vt talem, nihil aliud facere quàm dicere, materia prima v.g. est talis naturæ, & taliter debet produci; quod dum exequitur, omnipotentiâ applicatâ per volitionem materia prima producitur, habétque suum artificium totum. Si, dictari hoc ab intellectu diuino, vocat hic auctor concurrere immediatè exemplando, dicit in re verum; terminis tamen obscuris, vt dixi, & impropriis vtitur, quia illud non est immediatè influere, nec scio quid sit ibi verbum illud fictum de nouo, *exemplo*, *exemplas*, *exemplando*. Si verò auctor velit opus iam productum tangi ab ipso intellectu diuino, & in bonam formam reduci, sicut massa reducitur à figulo per impressionem formarum & typorum; falsum omnino docet & indignum Deo: quomodo enim illud præstabit intellectus, aut quomodo emendabit res?

Examinatur:

7 *quo casu reiicitur.*

Denique malè hi distinguunt in re productâ rationē entis à ratione operis artificiosi: in Angelo enim v. g. ratio operis artificiosi nihil est aliud quàm ipsa substantia indiuidua Angeli: neque sunt ibi duo, vnum quod ab omnipotentiâ producatur, & aliud quod ab intellectu cognoscatur, aut dictetur faciendum, vt ex terminis patet: imò in omnibus etiam arte factis, formam nihil esse aliud quàm res ipsas cum tali, aut tali vbicatione & distantiâ inter se, fusè alibi ostendi. Hæc autem proculdubio omnia sunt ens, quod fit ab omnipotentiâ immediatè, licet priùs cognitum fuerit à diuino intellectu.

Ratio entis malè distinguitur à ratione artificiosi.

Forma verò arte factorum quid.

Ad hanc eamdem doctrinam videntur iidem collimasse, dum dicunt, Deum esse caussam exemplarem possibilium, quatenus deitas vt caussa formalis intrinseca, sui exhibitione dat rebus possibilibus id quod res habent in se, vt tales in se sint, qualis est ipsa imago. Dico hæc ad præcedentia collimare, quia vtitur ferè iisdem terminis de exhibitione & exemplificatione, quæ non sunt ad rem; neque video quomodo aut respectu cuius deitas sit caussa formalis intrinseca creaturarum, & multò minùs non existentium, non respectu ipsius Dei, tum quia hoc respectu creaturarum est per accidens, tum quia sui nihil est forma, sed ipsamet essentia. Eodem modo displicet illud *exhibitione sui*: quomodo enim & cui se exhibuit Deus ab æterno ratione creaturarum? relinquamus ergo, dum scholasticè agimus, omnes terminos allegoricos & improprios, & clarè loquamur. 8

Aliorum connexa præcedenti doctrina.

Diluitur.

Deitas non est caussa formalis intrinseca creaturarum.

Dico ergo, Deum creaturis possibilibus vt talibus, nihil dare, sed eas clarè cognoscere, posséque producere illas, cognoscere fortè illas habere in suo esse aliquam imitationem Dei, vnde quodammodò potest dici exemplar illarum. hoc est totum mysterium in re, & nihil amplius.

Conclusio. Deus creaturas possibiles tantùm cognoscit, & vt talibus nihil dat.

Aduerte Secundò eam distinctionem rationis inter potentiam Dei & volitionem ac intellectionem esse adæquatam. quod malè à Granado negatur, qui mouetur, eò quòd in D. Thomâ nihil sit quod eam distinctionem adæquatam persuadeat, ergo non est ponenda. Respondeo malam esse eam consequentiam: ego enim è contrario argumentor: In D. Thomâ nihil est quod eam distinctionem neget, non est ergo neganda. quæ ex his erit melior consequentia? dicam neutram esse bonam, ideóque posse me ponere eam distinctionem. 9

Distinctio rationis inter potentiam Dei & volitionem intellectionémque illius est adæquata.

Obiectiones Granadi. Prima.

Secundò arguit, quia perfectio voluntatis est, posse per se immediatè aliquid efficere, ergo ipsa erit potentia executiua. Respondeo, hanc rationem, si quid probat, illud sanè, potentiam executiuam nec inadæquatè distingui à voluntate, cuius tamen oppositum Granadus videtur supponere. Id verò probari, patet, quia etiam est perfectio voluntatis, posse solam aliquid facere: quòd si hoc illi potest negari sine inconuenienti, poterit ratione nostra inadæquatâ etiam virtus negari. Absolutè respondeo esse perfectionem voluntatis, posse realiter per se omnia facere quæ non implicant; at ratione nostrâ ea non posse immediatè, nulla est imperfectio, sed potiùs perfectio: inde enim arguitur, eam voluntatem realiter æquiualere & voluntati

Secunda.

Soluitur.

tati nostræ; sub quo conceptu non concipitur vt immediatè operatiua, quia neque id habet voluntas nostra; & simul æquiualere nostræ potentiæ executiuæ, quod est fundamentum, vt eam voluntatem in duos ratione nostrâ conceptus diuidamus, & vnum ab altero adæquatè distinguamus.

10 *Tertia.* Tertiò & vltimò, pro se citat nonnullos sanctos Patres, quibus paulò antè dixi non venisse in mentem eam rationis distinctionem; multò minùs, an sit adæquata, an inadæquata. Constet ergo nihil afferri, quod eam inadæquatam esse persuadeat.

Pro nostrâ autem sententiâ stat manifesta ratio: potest enim concipi ratione nostrâ vis faciendi omnia, non conceptâ vi intellectiuâ & volitiuâ, ac è contrario, vt consideranti facilè patebit, & ex dictis constat: hoc autem est distingui adæquatè ratione, ergo.

SECTIO II.

Quædam de possibilitate infiniti: vbi de eâ propositione, Deus potest omnia quæ potest.

VT contra aliquos negantes, posse dari infinitum in actu, ostenderem Deum posse illud producere in aliis etiam materiis, vsus sum in Philosophiâ hac propositione: *Deus potest facere simul omnia quæ potest facere simul.* Hæc propositio, quia identica, nimis est vera: ideò ferè inepta, ad euidentiam verò argumenti eò melior. Demus ergo quòd Deus illud faciat (nam possibili posito in actu, nullum sequitur inconueniens) rogo, producétne Deus finitos an infinitos Angelos? si infinitos, teneo intentum: finitos autem, dici non potest: nam rogo, si produxit centum millia, quæ repugnantia in eo, quòd simul alia centum millia, & sic vsq; ad infinitos, imò ad omnes possibiles, quotquot noscit per scientiam simplicis intelligentiæ, & qui inter se non dicant repugnantiam, vnus cum altero? ergo cùm supponamus in argumenti minore propositione, Deum fecisse quidquid potuit, & constet ex maiori simul potuisse infinita, concluditur simul fecisse infinita.

Vera est propositio, Deum posse facere simul quæ potest facere simul.

11 *Solutio nonnullorum.* Huius argumenti solutionem non quidem solidam, quia verè illam non patitur, sed apparentem, legi in aliquibus. Iam verò eam impugno breuiter. Ergo, quidam dicunt propositionem illam maiorem, *Deus potest simul omnia quæ potest simul*, esse implicatoriam in terminis, non aliter ac si quis diceret, *Deus potest producere omnes chimæras quas potest.* Quæ est propositio repugnans: habet autem cum præcedenti similitudinem omnimodam: sicut enim in hac ponitur chimæra, quæ in se dicit implicantiam, ita ibi ponitur, *Omnia simul*, qui est terminus repugnans: *omnia* enim penitus repugnant non minùs quàm chimæra. Hæc tamen solutio videtur pati æquiuocationem: certum enim est, Deum posse producere aliqua simul, nec ego dico Deum facere simpliciter omnia, sed cum hoc addito, *Ea quæ possunt simul fieri:* ista enim est propositio verissima, *Multa simul fieri possunt.* & ne æquiuocatione circa τὸ *omnia*, omnia confundamus; dico hoc modo: *Deus potest facere ea simul quæ potest facere simul, nihil omittendo ex his quæ semel potest.* Hæc est certissima, & verissima propositio, quia potest dicere, *Nihil volo omittere ex his quæ simul possum*; quæ in hac voluntate aut contradictio aut indecentia? præsertim in ordine ad agentem perfectissimè comprehendentem, quid possit simul, quid non. Faciat ergo simul, & nihil omittat eorum quæ simul potest: possibili enim posito in actu, nullum sequitur inconueniens; rogo, producétne finitos an infinitos Angelos; si infinitos, teneo intentum, non repugnare infinitum actu; si finitos tantùm, da numerum eorum esse centum millia; cur non potuit totidem insuper? & sic recurram vsque ad infinitum, vt paulò antè dicebam. Hinc ad propositionem illam, *Deus potest chimæras quas potest*, facilè dico esse de subiecto, vt dicitur, non supponente quia nullam potest. Nostram verò iam ostendi esse verissimam.

Reiicitur.

Relectio verborum.

12

Meliùs alij Theologi recentiores concedunt verissimam quidem esse propositionem illam, *Deum posse omnia simul facere quæ potest simul* (est enim propositio identica;) negant tamen esse possibile vt in re ipsâ Deus omnia simul faciat quæ potest simul. Dicunt enim inde sequi, Deum non posse nisi finita facere. quod est absurdum. Sequelam probant, quia Deus non potest facere infinitum, vt supponunt; ergo si simul fecit omnia quæ simul potest, ea debuerunt esse finita, & iam non relinquitur aliud faciendum, ergo solùm poterat finitum. Dictum verò Aristotelis lib. 3. Priorum cap. 12. *Possibili posito in actu, nullum sequitur impossibile*; ita hi explicant, vt solùm sit verum, quando posito eo possibili, nulla fit mutatio suppositionis terminorum: si enim fiat mutatio, tunc, inquiunt, non habet locum doctrina Aristotelis. quod sic explicant. Possibile est, Petrum comedere omnes panes ciuitatis disiunctiuè seu copulatiuè, non copulatim; non tamen à parte rei id poni potest: si enim omnes comederet disiunctiuè, comederet omnes simul. ad quod non habet potentiam. Ita, *Deus potest omnia simul facere quæ potest simul*, est propositio vera, saltem in sensu confuso: nam & hoc potest, & illud potest sine termino, nec vnquam rem finitam designando tantùm potest facere, quin plus possit; non tamen ideò concedi potest, ea omnia fecisse: vnde hi concludunt eodem modo falsum esse, dicere, *Deus potest modò facere quantum potest modò facere*, esse, inquam, falsum; si τὸ *modò* appellet in vnâ non ipsum *posse*, sed *facere*; in alterâ verò *facere*; quòd si in vtrâque τὸ *modò* appellet suprà *facere*, erit vera propositio, non tamen hypothesis concedenda, quia mutatur suppositio ex parte obiecti, ex confusâ in determinatam; Hæc illi.

Melior aliorum recentiorum responsio.

Confirmant.

13

Reiicitur eâ doctrina.

Ego verò, saluo meliori iudicio, clarè ostendo ab his auctoribus contradictoria doceri in ipsis terminis, & aliqua valdè confundi. Contradictoria quidem, quia esse impossibile, vt re ipsâ Petrus ponatur à parte rei, est idem formalissimè, ac esse impossibile illum poni; sunt enim duæ propositiones solâ grammaticâ differentes, eò quòd vna sit per infinitiuum, alia verò per *vt* & subiunctiuum; deinde verbum illud quod additur *re ipsâ*, est valdè impertinens: nam Petrum realiter existere, & Petrum re ipsâ existere, est idem formalissimè, vt ex terminis constat. Quæ doctrina sicut est vera in verbo *existere*, est vera in omni alio verbo, *facere*,

facere, fieri, producere. &c. Quo posito sic argumentor, ablata omni æquiuocatione verborum: Quod Deus potest realiter facere, potest re ipsa facere; quod Deus potest re ipsa facere, potest re ipsa fieri & existere: Deus enim non potest facere, quod aut non potest existere, aut non potest re ipsâ dari: esset enim lepidissimum dicere, *Deus potest realiter hominem facere, homo tamen re ipsa non potest dari, existere, aut poni*: ergo manifestissimè implicant terminos, dum dicunt, Deum posse facere simul quæ potest facere simul; statim autem addunt, *non posse contingere, vt Deus faciat simul quæcumque potest simul facere.* Si enim non potest contingere vt faciat, ergo est impossibile vt faciat, ergo non potest facere: omnes enim hæ propositiones sunt synonymæ, quomodo ergo dicunt, *Potest facere omnia simul*; & statim, *Non potest fieri vt omnia simul faciat*? vides repugnantiam. Ratio à priori est, quia quando retinentur iidem termini, certo certius est id quod possibile dicitur, seu hypothesis, quæ dicitur possibilis, debere posse poni: alioquin malè & falsò dicebatur possibilis, si poni non potest: possibile enim & quòd poni potest, nisi nouam fingamus nominibus significationem, idem omnino est.

14

15 *Respondetur aerum confirmationi & instantia.*

Iam hinc clarissimè respondetur ad instantiam, & quidem eo sensu, quo est verum, *Petrum posse comedere omnes panes*, eo ipso sensu potest id à parte rei accidere & dari, quia *posse fieri, posse accidere, posse poni*, &c. (vt dixi) est omnino idem: neque potest vllus percipere, verum esse posse eum omnes comedere, & tamen repugnare vt comedat omnes. Dico ergo, quando asseritur eum posse comedere omnes copulatiuè, seu distributiuè, solùm significari, posse hunc vel illum, vel illum; aut, si vis, *posse Petrum quemcumque ex illis eligere, & comedere quemcumque, si ceteros non comedat*; hoc autem potest dari à parte rei: verum enim est, quòd comedat hunc vel illum, & verum quòd eligat inter omnes, & verum, quòd vnum ex illis comedat. Addo, hos terminos *copulatiuè* & *distributiuè*, non esse terminos, qui possunt à parte rei existere: est enim modus concipiendi nostri intellectûs, qui copulat per particulam *vel*, aut alio modo. Vnde, quando dicimus, *Petrus copulatiuè vel distributiuè potest comedere*; *τὸ distributiuè* non est aduerbium cadens supra comedere: non enim comedit copulatiuè seu distributiuè, sed determinatè & in particulari, solùmque nos volumus denotare per illa aduerbia, eum habere potentiam eligendi (vt dixi) quod potest sine dubio facere. At aduerbium *simul*, quod ponimus in nostrâ propositione, est aduerbium, quod à parte rei benè potest esse: possum enim ego realiter existere simul cum aliis, vel solus, ita vt verè dicar, *Existo simul*; quomodo non potest dici, *Existo copulatiuè aut distributiuè.* Vnde hoc exemplo nihil probatur contra nostram conclusionem, in quâ ponitur aduerbium non repugnans ex parte actionis in re ipsâ: vnde rectissimè infertur, Deum posse ponere simul quæ potest simul ponere, & vlteriùs necessariò concedendum, non posse esse repugnantiam in eo quòd ponat de facto simul omnia, quæ potest ponere simul.

16

Aliud aduersariorum argumentum reiicitur Primò.

Quòd verò hi auctores dicant sequi inde, Deum non posse creare nisi finita, quia infinita simul non potest. Hoc, inquam, non est ad rem: nam hoc argumento euidenti ego probo simul posse infinita: non debet ergo mihi per ipsam conclusionem responderi, nam illam ego iam impugno.

Reiicitur Secundò.

Secundò, etiamsi verum esset, Deum non posse producere simul infinita, non ideò neganda esset mea hypothesis: sed dicẽdum, dato quòd vnâ vice produceret solùm finita, quia tamen potest statim alia producere, & statim alia, semper potentiam Dei esse infinitam, non ad simul, 17
sed ad successiuè infinita producenda, sicut Deus habet potentiam ad odium & amorem producendum, non simul, sed diuisiuè; & non est inconueniens vllum, in eo quòd vnâ vice exerceat hanc potentiam, quantum potest vnâ vice; id enim fit, si producat odium: vnâ enim vice nil ampliùs potest; hinc tamen non sequitur, eam potentiam esse solùm ad odium: potest enim amorem in instanti sequenti destruendo odium. quod idem est in omnibus aliis creaturis, quæ inter se repugnant. Vnde semper in hac materiâ dico, ea sola à Deo non posse simul produci, quæ sunt inter se contraria, aut essentialiter successiua, quod nec per vmbram habent infiniti homines aut Angeli: nullus enim alteri repugnat. Vnde quotquot à Deo cognoscuntur, possunt produci simul.

Quæ creatura à Deo simul produci nequeant.

Propositio ex terminis ipsis vrgetur:

Hinc ostenditur Primò, confundi ab his auctoribus rem claram, vt suprà dicebam, dum aiunt illam propositionem esse confusam, *Deus potest facere simul omnia, quæ potest facere simul.* Est enim & clara & distincta propositio, nam aduerbium *simul*, nullam prorsus significat confusionem, vnde malè negatur posse dari eam hypothesin, aut eâ datâ, mutari terminos.

magis vrgetur.

Secundò ostenditur, illam alteram, *Deus potest facere modò, quidquid modò facere potest*, pari ratione esse veram, & repugnantiam nullam esse, si id fiat; non enim ego ita eam explica: *Deus potest modò omnia facere, ad quæ datur virtus modò in Deo*: in hoc enim sensu, fateor, 18
mutaretur suppositio. sed ita eam explico: Quidquid actu poni potest à Deo modò, id est quidquid existere modò potest, hoc à Deo poni potest modò. Hæc propositio sanè est identica, ideóque nimiùm vera. Da ergo quòd per ipsam significatur produci actu, seu illam fieri de inesse, & simul produci omnia, quæ simul esse possunt; certè in hoc nec leuis esse potest repugnantia: nam, possibili posito in actu, nullum sequitur inconueniens. vides ergo meum argumentum rectissimè concludere.

Clariùs terminis ponitur.

Vel si adhuc clariorem eius propositionis æquipollentem desideras, eam accipe: *Omnia ea ad quæ Deus modò habet potentiã, vt ea simul faciat existere modò, potest Deus ea producere modò.* Hæc ex terminis est nota, da id ita fieri, ecce iam redit argumentum, & apparet nullam ei adhiberi posse solutionem, nisi terminorum confusione.

Aliam verò solutionem huius argumenti non arbitror esse possibilem. Vnde vltimò CONCLVDO, si Deus scientiâ simplicis intelligentiæ videt infinita, seu si syncategorematicè infinita dicuntur esse possibilia, posse omnino & actu ea produci, exceptis his quorum vnum cum altero repugnat, vt odium & amor eiusdem de eodem, &c. vt alibi notaui. Vtrùm autem possibilia sint in se infinita, siue simul queant existere, siue non, dixi in Physicis, & sect. seq. nonnihil de eâ re insinuabo.

SECTIO

SECTIO III.

De infinitate potentiæ diuinæ.

19 *Duplex difficultas circa duplicem infinitatem potentiæ.* DIFFICVLTAS hæc duplex est: Prima, vtrùm potentia Dei sit in se infinita entitatiuè, siue termini, quos potest producere, sint infiniti, siue finiti. Circa hanc verò, suppositis his quæ suprà diximus, Deum scilicet esse in se infinitum, & potentiam ab eo non distingui, non est dubium, quin eo modo etiam potentia debeat esse infinita. Altera ergo difficultas est, an potentia Dei sit infinita, id est, producere possit infinita, saltem diuisiuè. De hac verò infinitate, dixi paulò antè me egisse in Physicâ. *Aliquorum argumentum pro hac infinitate.* Nunc breuiter aliquid addam. Theologi nonnulli recentiores hîc eam infinitatem possibilium probant ex eo, quòd ille terminus est producibilis à Deo, qui participat rationem entis: cùm enim Deus sit actu omne ens, nullum excludens à se nisi tantùm non ens, adæquatum producibile erit quidquid participat rationem entis. *Secundum eorumdem argumentum. Reiiciuntur.* Secundò probatur ab eisdem ea infinitas possibilium, quia potentia Dei est infinita in se; ergo potest producere infinita. Hæc tamen argumenta nulla sunt. Non secundum, quia; vt *Duplex potentia Dei infinitas. Prima.* paulò antè dixi, duplicem possumus considerare infinitatem in potentiâ Dei, vnam in se, quatenus est identificata cum essentiâ Dei, est ens à se, &c. de quâ statim; & in hoc sensu potentia esset infinita, etiamsi fortè non nisi vnam creaturam producere posset, imò eamdem numero illam in se mansuram, etiamsi omnes creaturæ repugnarent. Est communis satis sententia Theologorum, quæ licet aliunde reiici possit, non tamen ex hoc capite: certum enim est, posse nos concipere attributum diuinum
20 aliquod infinitum in se, quia est idem cum diuinâ essentiâ, etiamsi effectus creatus producibilis ab eo attributo non sit infinitus. ergo ex hac infinitate concludit de possibilitate creaturarum infinitarum. *Secunda Dei infinitas.* E quâ desumimus alteram Dei infinitatem respectiuam, & in præsenti quærere possumus, an verè detur in Deo.

Satisfit argumento primo. Primum verò argumentum videtur falsam continere doctrinam, vel inutilem pro præsenti quæstione. Dicit enim, Deus in se est omne ens, solùmque excludens chimæram; quæ si de *Deus non est omne ens formaliter.* identitate formali accipienda sit, est hæretica: Deus enim non est formaliter Angelus, asinus, &c. ergo formaliter non est omne ens; si verò accipiatur de esse virtuali, dicatur id clariùs hoc modo, *Deus continet eminenter omnes perfectiones creaturarum omnium.* At hinc quomodo possunt hi probare eas creaturas esse infinitas? nónne Deus eas cōtineret etiamsi finitæ essent? ergo ex continentiâ non infertur infinitas: vnde licet benè inferatur, *Quidquid participat rationem entis, esse producibile à Deo, & esse adæquatum terminum potentiæ Dei*; non tamen probatur hinc, *illud quod participat rationem entis, esse infinitum,* prout debebat supponi.

21 *Probatio infinitatis P. Vasquez. Reiicitur Primò.* P. Vasquez eamdem infinitatem possibilium probat, quia Deus potest corpus mouere velociùs & velociùs in infinitum. Sed neque id sufficit, quia motus non potest esse velocior, quàm quando nullas habet morulas, vt dixi suo loco. Secundò, quia cùm ipse dicat, non benè probari infinitatem Dei ex possibilitate specierum diuersarum infinitarum, eò quòd hæc possibilitas non sit tam certa, quàm certum est Dei potentiam esse infinitam, cùm ita, inquam, ipse discurrerit, debuisset certè afferre exemplum certius, quàm hoc de motu sit. Vnde enim, quæso, est certius, posse Deum velociùs & velociùs in infinitum mouere vnum corpus, quàm sit, eum posse producere species diuersas in infinitum?

Adde, malè ipsum dicere certius esse, poten- *Ampliùs refutatur.* tiam Dei esse infinitam, quàm eas species possibiles esse infinitas: cùm enim in ipsius sententiâ Deus sit independens à creaturarum possibilitate, & idem maneret, etiamsi omnes repugnarent; euidens est, non posse ab ipso ex Dei perfectione probari possibilitatē creaturarum; sed hac aliunde probatâ, debere dici, Deum eas creaturas posse producere. Iam ergo videat ipse, vnde probet in se non repugnare creaturas infinitas; & quomodo sit certius Dei potentiam esse infinitam, quàm sit certum esse possibiles infinitas creaturas specie diuersas.

Secundò, circa hanc Vasquez rationem ad- *Animaduersio circa rationem Vasquez.* uerte, cùm sibi obiecisset, si Deus posset facere motum velociorem & velociorem in infinitum, quia habet virtutem infinitam; sequi inde, posse facere motum in instanti; respondisse negando sequelam, eò quòd Deus sit agens liberum, ideóque non teneretur facere quidquid po- 22 test; teneretur tamen, si esset agens necessarium. Quæ solutio non satisfacit: nam aliud est quærere, an Deus sit necessitatus ad faciendum motum in instanti, aliud, an possit. Quòd si Deus habens infinitam virtutem, teneretur facere motum in instanti, casu quo non esset agens liberum, ergo nunc, quia agens liberum, licet non sit necessitatus ad faciendum, si tamen velit, poterit eum facere in instanti. Patet euidenter consequentia, quia Deus vt agens liberum, potest liberè facere omne id, ad quod teneretur, si esset necessarium agens: nam si tunc teneretur, signum est, illud non esse in se repugnans, quia ad id quod repugnat, non potest Deus teneri; si autem ex se non est repugnans, ergo Deus libertate vtens, poterit se liberè determinare ad illud, ergo poterit efficere motum in instanti.

Relictâ ergo hac solutione, standum his quæ *Cur repugnet motus in instanti.* diximus in Physicis, scilicet repugnare motum ab extremo in extremum distans in instanti, quia non potest in eodem instanti esse in extremè intermedio, illudque deserere, vt occupet simul terminum ad quem mouetur; motúmque summè velocem illum esse, in quo nulla sit morula, sed in quolibet instanti temporis occupat nouum punctum spatij, & in parte proportionali temporis æqualem partem loci. quæ æqualitas seu correspondentia partium proportionalium non tollitur per earum infinitatem. Vt enim alibi dixi, etiamsi sint infinitè diuisibiles, certum hoc, quòd, si linea diuidatur in duas partes æquales, hæ partes inter se comparatæ; habeat vna tot determinatas & proportionales 23 quot alia, & hoc ipsum suo modo de tempore respectu quantitatis dicendum iudico. In sententiâ Zenonis res est adhuc longè clarior: nam vnico instanti non potest nisi vnicum punctum spatij occupare. Sed de hoc alibi satis.

Hæc ergo infinitas potentiæ non aliunde à *Probatur infinitas potentia diuina.* nobis potest probari, quàm quòd non implicet plures & plures in infinitum creaturas specie diuersas produci; omnes autē illæ possunt produci à Deo; ergo eius potentia habet infinitatem, & talem vt sit omnipotens, seu possit ea

omnia

omnia facere, quæ in suo conceptu non inuoluunt duo contradictoria: in quo consistit ratio omnipotentiæ.

Deus est omnipotens. Porrò Deum esse omnipotentem, res est de fide. Genes. 17. *Ego Deus omnipotens.* Exod. 15. *Omnipotens nomen eius.* In Symbolo Apostolorum & Nicæno & Athanasij, Deus dicitur omnipotens. In Concilio item Lateranensi cap. *Firmiter*, de summa Trinit. & fide Catholicâ. *Vnus est Deus, immensus, incomprehensibilis, omnipotens.* Alia sunt loca, quæ id affirmant: hæc sufficiant.

24 *An Deus se solo possit, quæ potest interuentu caussarum secundarum.* Occasione præcedentis difficultatis posset vlteriùs dubitari, an Deus se solo possit, quidquid potest interuentu caussarum secundarum. Verùm hanc etiã expediui in Physicis, docens, actiones & modos essentialiter respicientes sua principia & subiecta non posse à solo Deo produci sine eis principiis & subiectis. Addidi etiam, non esse repugnantiam in substantiâ aliqua aut accidenti, quòd essentialiter pendeat ab aliquâ causâ creatâ, ac proinde quæ à solo Deo produci non possit. Cetera dixi posse à Deo diuinitus sine consortio caussæ secundæ produci.

SECTIO IV.

An Deus possit efficere, vt præterita non fuerint.

Duplex difficultatis sensus. DIFFICVLTAS hæc duplicem habere potest sensum. Primus est, Vtrùm ex suppositione, quòd res fuerit, possit Deus efficere ne fuerit. In hoc autem sensu extra controuersiam est, non esse in Deo ad hoc potentiam, quia Deus non potest efficere simul duo contradictoria, qualia essent, *fuisse*, & *non fuisse*. In quo sensu idem planè est de præsentibus & futuris: ex suppositione enim, quòd sint aut futuræ sint, non possunt non esse aut fore.

Deus non potest facere ne res fuerit, si semel fuit.

Nec specificatiuè in Deo potestas est ad præterita. Alius ergo potest esse sensus quæstionis, an specificatiuè hodie in Deo sit potestas ad faciendum ne fuerit talis res, sicut est potentia ad faciendum ne futura sit. In hoc sensu non defuère, qui opinati sunt, non aliter Deum habere potentiam ad præterita quàm ad futura. Videtur tamen contraria sententia omnino certa, & quidem in hominum animis ita insedisse, vt iam sit commune axioma, *Ad præteritum non est potentia*; item, *Quod factum est, infectum fieri nequit.* & similia. Idem clarissimè docuit D. Hieronymus in Epistolâ ad Eustochium: *Cùm Deus omnia possit, hoc solum non posse, virginem post ruinam suscitare.* Rationem huius inde quis desumeret, quia si heri v.g. non fuit mortuus Petrus, ergo non potest hodie verum esse dicere, *illum fuisse mortuum*, quia veritas de præterito non pendet ex eo quod nunc est, sed ab eo quod fuit; ergo cùm mors hesterno die non fuerit (quia per te non est præterita) hodie non est verum dicere illam fuisse, & ex aliâ parte Deus per te potest efficere quòd fuerit, ergo potest efficere quòd simul sit verum dicere, *Mors Petri fuit heri, & non fuit heri.* Probo consequentiam, quia per te non fuit, cùm non sit præterita; per te etiam fuit, quia Deus potest efficere quòd fuerit, ergo.

25

Ratio quædam.

Confirmatio eiusdem. Confirmatur: quia, licet Deus ad futura habeat potentiam, non tamen ad illa ex suppositione quòd sint futura; ergo ad præterita non habet Deus nunc potentiam. Probo consequentiam, quia supposito quòd sint præterita, iam non est in manu Dei vt non fuerint.

Hæc tamen ratio non videtur vrgere. Supponit enim re iam fuisse præteritam, solùmque probat ex suppositione quòd fuerit, non potuisse non esse. quod pertinet ad primum sensum quæstionis, in quo, vt dixi, nulla est difficultas. *Reiicitur.*

Meliùs ergo ratione à priori sic idem ostendo; potentia ad destruendum vel annihilandum aliquid pro aliquo instanti, debet existere in illo instanti quo illud potest destruere, quia caussa debet existere quando operatur: implicat enim intelligere, vt ego possim in instanti A occidere Petrum, si in illo instanti non existo: quod enim non est, non potest operari: sed Deus iam non potest coëxistere instantibus imaginariis, siue durationibus realibus diei hesternæ, si distinguantur à re durante, quia illæ sunt affixæ tali tempori imaginario; ergo Deus non potest iam operari in illo instanti imaginario, & in reali huic respondenti. Probo consequentiam, quia in illo iam non potest existere, vt de se patet: at non existens in illo non potest operari, ergo. *Melior ratio à priori.* 26

Ex quo patet discrimen inter res præsentes & futuras ex vnâ parte respectu præteritorum, ex aliâ, quia, cùm Deus existat in instantibus præsentibus, potest res præsentes vel annihilare vel conseruare. Idem est de futuris, quia existet in illarum instantibus, ac proinde eas annihilare vel conseruare poterit. In præteritis verò aliter contingit: cùm enim non possit iam coëxistere instantibus præteritis imaginariis, à quibus sumitur in ordine ad nos, vltimò omne tempus tam præteritum, quàm præsens, quàm futurum, non poterit ad præteritum habere potentiam, secùs ad futurum & præsens.

Dices, Non est necessarium caussam existere in instanti futuro; sed sufficit quòd nunc existens non producat effectum cras, licet posteà destruatur caussa: nam si Deus per impossibile cras non esset, si hodie produxisset effectum, adhuc hic existeret cras, ex vi productionis hodiernæ; ergo eodem modo in præteritis. Respondeo Primò, eo ipso quòd Deus per impossibile hodie desineret esse, non posset efficere vt Petrus v. g. cras existeret, cùm non posset Petrus existere, nisi à Deo conseruaretur. Quare casus est implicatorius: nam si manè Petrus conseruaretur non existente Deo, conseruaretur dependenter ab alio, ac proinde in manu illius esset Petrum annihilare vel conseruare; non verò in manu Dei, quantumuis hodie esset omnipotens. Respondeo Secundò in futuris benè percipi, quomodo ex destructione vel productione hodiernâ alicuius effectus, sine nouâ actione posteà interueniente cras Petrus existat, aut non existat, v.g. quomodo ex constructione hodiernâ alicuius templi existat cras, licèt cras non ædificetur. At verò in præteritis est dispar ratio, quia, quantumuis Petrus hodie annihiletur aut destruatur, domus euertatur aut ædificetur; at hoc vt heri extiterit, est omnino per accidens, vt per se patet. Quare omnes fatentur, si potentia ad præteritum datur, non ideò, quia hodie possit pro hodie rem producere, sed quia pro heri illam posset conseruare, producere aut destruere; hoc autem iam vidimus esse impossibile sine coëxistentiâ cum præterito tempore, quam nec hodie Deus, nec deinceps potest habere: ergo nec potentiam ad præterita. *Occurritur replicæ cuidam.* 27

Secundò idem ostendo, quia, licet possit ire- *Ampliùs declaratur.*

rùm

rùm redire illud idem tempus præteritum; non tamen potest redire prima illius temporis (vt sic dicam) præteritio; ergo licet possit in eo tempore pro secundâ vice aliquid circa Petrum efficere, nequit tamen pro primâ vice, & consequenter primam præteritionem non poterit immutare.

28 *Confirmatur.* Confirmo, quia, licet daremus, Deum posse mutare sententiam, & iam velle ne Adamus fuerit, non est perceptibile, quomodo hodie Deus id possit efficere. quid enim debebit hodie facere? subtrahere concursum? hoc nihil iuuat: non enim Adami existentia ante sex millia annorum pendet ab hodiernâ conseruatione: producere aliquid positiuum cōtrarium? at contrarietas non est pro diuerso tempore: quomodo enim hæc contrarietas expellet Adamum pro tempore illo antiquo? constet ergo ad præterita iam non esse vllo modo potentiam.

Nihil per hoc Dei potentia decedit. Neque ideò Deus aliquid amittit: potest enim illam rem producere iterùm aut destruere, & retinendo eamdem potentiam, quam habuit priùs; quia tamen transiuit iam tempus, in quo eam debebat exercere, sine imperfectione ex defectu occasionis fit, vt non possit iam præterita immutare.

SECTIO V.

APPENDIX.

De potentiâ Dei ad supernaturalia.

Status quæstionis. Vltimò quæri potest, An potentia Dei non solùm se extendat ad effectus supernaturales (hoc enim omnino aliunde certum est) sed etiam demonstrari queat ratione naturali, Deum posse operari aliqua, quæ sint supra naturam. De quo agit Suarez disp. 30. Metaphysicæ sect. 17. num. 29. vbi valdè benè rem totam definit. Complector totum paucis; & pauciora addo.

Duo sunt genera entis supernaturalis, vnum quoad substantiam. Duo sunt genera entis supernaturalis, vnum quoad substantiam, eiusmodi sunt habitus supernaturales, gratia, visio beata, &c. & quia hæc sunt omnino supra naturam, non

29 potest natura ipsa seu ratio naturalis habere principia aut argumenta, vnde eorum probet possibilitatem. Vnde circa talia, si omnino careremus lumine fidei, vel numquam discurreremus; vel si fortè excitaretur aliqua species (alibi enim dixi, de illis naturaliter excitari posse, de visione v.g. Dei, ex cognitione abstractiuâ Dei, & ex visione aliorum obiectorum) potest homo naturaliter dubitare, an sit possibile Deum videre. licet ergo hæc species excitari posset, certè naturaliter non possemus iudicare, determinatè id esse possibile ex aliquo principio certo; per accidens autem ex aliquo errore sine dubio posset casu tangere veritatem.

Quæ entia P. Suarez huc reducat. Reducit, & benè, P. Suarez ad hæc entia supernaturalia, illa, quæ licet solùm dicantur supernaturalia quoad modum, aliquid tamen includunt, quod superet vires agentium naturalium, v.g. quòd homo resuscitetur ad vocem hominis, quòd per aquam causset in homine aliquid, quòd per ignem crucier spiritus. Rationem reddit, quia eiusmodi effectus, licet terminum habeant naturalem, actionem tamen habent supernaturalem, quæ non potest cognosci vt possibilis naturaliter.

Alterum genus entis supernaturalis est quoad modum. Secundi generis effectus supernaturales dicuntur, qui ex parte termini & ex parte actionis sunt naturales; dicuntur tamen supernaturales, præcisè ex modo, seu ex voluntate eos efficiendi, quando natura non petebat illos, v.g. visum cæco restituere. Ii autem adhuc sunt duplices: quidam, qui absolutè de facto fiunt à caussis naturalibus, v. g. productio luminis, ignis, pluuiæ, &c. alij, qui non fiunt naturaliter, vt restitutio visus, resurrectio hominis. 30 *Qui Deo hos effectus negent.* In quo puncto Scotus & Occam apud ipsum Suarez num. 31. videntur negare naturaliter esse demonstrabile, Deum posse tales effectus facere. *Eorum ratio.* Fundamentum eorum est, quia philosophia seu ratio naturalis, si à fide non corrigeretur, diceret, Deum operari ex necessitate naturæ; at quod operatur ex necessitate naturæ, non habet potentiam ad alia producenda diuersa ab his quæ de facto producit. *Reiicitur.* Hæc doctrina Scoti falso nititur principio: Deus enim & ex fide & ex ratione naturali ostenditur esse agens liberum, de quo alibi. ruit ergo Scoti ratio.

Prætereà addo ego contra illum hanc rationem: Philosophia docet à solo Deo fuisse primò productum totum vniuersum, homines, elementa, &c. quidquid iam sit de necessitate eius ad operandum; ergo Philosophia docet, necessariò Deum habere virtutem, vt solus producat ignem, lucem, solem, hominem, &c. etiamsi ex defectu libertatis fortè non possit se iam determinare ad hoc, quod aliud est.

P. Suarez affirmat. Meliùs ergo P. Suarez docet ratione naturali demonstrari posse, eos effectus à solo Deo esse factibiles. Verùm in hac sententiâ displicet quòd vniuersaliter doceat id de omnibus effectibus caussarum naturalium, si sola efficientia 31 *Limitatur doctrina quoad aliquos effectus, qui possint à solo Deo produci.* præcisè consideretur. Ego cum limitatione conclusionem defendo, vt illi omnes effectus, qui ratione naturali probantur primò à Deo in aliquo indiuiduo producti, omnes hi possint etiamnum produci à solo Deo; de ceteris verò id non probetur, etiamsi fortè aliquâ cum probabilitate posset benè inde quis etiam pro eis arguere. Quoad primam partem conclusio nostra probatur: nam, cùm illi effectus ex specie suâ capacitatem habeant vt producantur à Deo (id enim ex primo indiuiduo à Deo solo producto ostenditur) & ratione indiuiduationis particularis non appareat vlla determinata exigentia ab his caussis creatis; arguitur rectè, *Ergo sicut primus ignis omnino similis huic productus est à Deo, potest & hic ab eo solo produci.* item: *Sicut Deus solus primò produxit hominem, potest illum iam mortuum reproducere iterum; & sicut eidem dedit manus, aures, oculos, poterit factò eidem iam cæco, surdo, aures, visum, &c. restituere.* Est enim quoad hoc eadem difficultas, primò id dare, & secundò iterùm dare; facere vnum ignem, & facere alium, vt dixi. Et aptè possum applicare in altiori consideratione adagium quoddam vulgare Hispanicum, *Quien haze vn cesto, hara ciento. Qui scit facere vnum corbem, scit facere centum.* quod meliori sensu de Deo rectè dicitur, *Qui potest facere vnum ignem, potest facere centum; Qui vnum hominem, potest & centum.*

Secunda verò pars nostræ sententiæ, quâ limitamus conclusionem P. Suarez, facilè probatur, quia, cùm in illis aliis entibus, neque ex 32 indiuiduo, neque ex specie vllum habeamus positiuum fundamentum naturale ad probandum à solo Deo fieri posse, non potest ratio naturalis efficaciter concludere id à Deo fieri posse. *Qui non possint.* Eiusmodi effectus sunt, qui etiam ab initio à Deo producti sunt, simul cum concursu caus-

OO farum

sarum secundatum, v.g. omnes actus vitales, in quibus etiam ipse P. Suarez admittit hanc limitationem ratione vitalitatis; omnes item passiones, v.g. intellectus & voluntas, si distinguantur ab animâ, & in aliis entibus, quæ passiones habent distinctas, & si quæ sunt alia similia.

Replica. Dices, Ad probandum, Deum se solo eiusmodi facere posse, sufficit, quòd alia etiam specie diuersa possit: sicut vt inferamus posse hoc indiuiduum, sufficit quòd possit aliud: sicut enim ibi potest prouenire ex diuersitate specificâ, quod repugnat, ita hîc ex indiuiduatione particulari idem potest, vt etiam de facto multi dicunt, effectus indiuiduari ex ordine ad has numero caussas, circumstantias, &c. Vel è contrario, si ex vno indiuiduo rectè arguitur ad alterum, eodem modo rectè arguetur ex vnâ specie ad alteram, quando non apparet specialis repugnantia.

Dissoluitur. Respondeo, negando consequentiam: disparitas maxima est, eò quòd indiuidua eiusdem speciei censentur per se omnino similia, ideò non potest vni conuenire exigentia specifica, quæ alteri non conueniat;

33 *Effectus indiuiduantur à caussis, quas essentialiter respiciunt.* si autem vnum indiuiduum peteret à solo Deo fieri, alterum verò peteret essentialiter à Deo simul & creaturâ fieri, necessariò haberent exigentias specie diuersas, ideóque etiam essent specie diuersa, vt alibi fusè probaui, ostendens actiones indiuiduari ex caussis a quibus actu procedunt, & quas illæ essentialiter & determinatè respiciunt. Vnde sententia de indiuiduatione effectus à circumstantiis non potest sustineri nisi in ordine ad caussas solo numero distinctas; at in ordine ad diuersas specie, est falsa; ergo, cùm Deus à creatura non differat specie, si indiuiduà differrent in eà capacitate, quòd vnum posset à solo Deo, alterum non, sed à Deo, & ab alio creato indiuiduo sibi simili, haberent necessariò ordinem ad diuersas specie caussas & actiones, ideóque specie differrent.

Denique ratio à priori huius rei est manifesta: nam diuersitas specifica multò est maior quàm numerica; ergo non valet, ***Duo indiuidua eiusdem speciei non petunt diuersas specie caussas, ergo neque illas petunt duo indiuidua diuersarum specierum.*** Constet ergo, etiamsi benè inferat Philosophus naturalis, ***Deus solus potest procedere ignem vnum, ergo potest & multos alios omnino similes;*** non tamen ex eodem antecedenti rectè inferre, ***Ergo potest solus producere passiones hominis, leonis,*** &c. 34

Fateor, nos edoctos aliis mysteriis supernaturalibus fidei, rectè id inferre ob subintellectam propositionem: ***Deus potest quidquid non implicat contradictionem: hic autem nulla apparet, ergo & hoc potest Deus facere.*** At in hoc discursu iam aliquid assumitur, quod ratio & Philosophus naturalis lumine fidei carens, non asseruisset fortè. Et hæc de potentiâ Dei dixisse sufficiat.

TRACTATVS DE PROFVNDISSIMO SS. TRINITATIS MYSTERIO,

A QVÆSTIONE VIGESIMASEPTIMA D. THOMÆ, *ad quadragesimamquartam.*

SVMMVM hoc & maximum Christianæ ac Catholicæ religionis mysterium, omnem humani intellectus captum superans, captiuare in obsequium fidei cogit creatum ingenium, nisi ab ipso Deo diuinitus eleuatum sit supernaturali eo lumine, de quo fusè egimus ad quæst. 12. Per illud enim imbecillitate aciei nostræ confortatâ, & de obscuritate huius vitæ in cælestem illam claritatem transformatâ, similes ei erimus, quia videbimus eum sicuti est facie ad faciem: facti enim viri euacuabimus, quæ nunc vt paruuli sapimus & cognoscimus, tunc autem cognoscemus, vt & cogniti sumus. Interim tamen adlaborandum nobis erit, vt per tenuem & obscuram præsentem cognitionem ad claram illam & perpetuam intuitionem disponamur.

Primo ergo loco duas disputationes præmittemus, de distinctione reali

&

& virtuali in Deo, vt summè ad omnia, quæ in hoc mysterio dicenda sunt, necessarias; & in tertiâ discutiemus, an in hoc mysterio aliquid rationi contrarium includatur; deinde Quarto loco de processionibus diuinis, earúmque principiis; Quintò, de distinctione earum inter se; vbi cur Spiritus sanctus non sit Filius; Sextò, de relationibus in communi, & in particulari; Septimò, de personis in communi, & in particulari; vbi ex quorum obiectorum cognitione & amore producantur Filius & Spiritus sanctus. Quia autem in tanto mysterio modus ipse loquendi magni momẽti est, Septimò de illo agemus; Octauò & vltimò de missionibus diuinis.

DISPVTATIO XLI.

PRÆVIA AD MYSTERIVM TRINITATIS.

De distinctione reali in diuinis.

1 NON ago de distinctione rationis: hæc enim non est propria mysterij Trinitatis: reperitur enim in his, quæ Deo vt vni conueniunt, v. g. inter iustitiam & misericordiam, intellectionem & volitionem, &c. De eâ egi fusè suprà disp. 3. à n. 72. Duæ ergo in præsenti distinctiones occurrunt propriæ huius mysterij; realis scilicet & virtualis, quas oportet exactè discutere, & vbi reperiantur semel ostendere, ne postea in ipsâ materiâ cogamur propter illas passim hærere: & quidem quæ ad realem pertinent, priùs expediam hac disputatione, quia faciliora, in sequenti verò de virtuali disputaturus.

SECTIO I.

Quid sit distinctio realis, vbi de distinctione formali Scotisticâ.

Quid sit vnum distingui realiter ab alio.

HAc de re fusè egi in Philosophiâ: nunc breuiter dico, distingui vnum realiter ab alio solùm esse, *vnum à parte rei, non esse aliud*; qui conceptus à nobis ampliùs explicari non potest. An autem distinctio, an verò vnitas significetur per modum negationis, dixi in Metaphysicâ: id hîc non repeto, quia ad quæstiones de Trinitate planè est impertinens.

Quomodo distinctio realis sit capax prædicatorum contradictoriorum.

Quomodo ea inueniantur inter entia necessariò simul existentia.

2 Aduerto Primò, distinctionem realem semper ex se importare capacitatem prædicatorum contradictoriorum: eo enim quòd hoc non est aliud, potest aliquid affirmari de hoc; quod negetur realiter de alio. v. g. signando vnum, dicitur, *Hoc habet negationem secundi*; at de secundo non potest dici, *Secundum habet negationem secundi.* Non tamen propterea res quælibet distincta est capax quorumcumque prædicatorum contradictoriorum respectu alterius: possunt enim duæ res existere ambæ necessariò, ita vt non possit dici, *Hæc existit, altera non*, sed quandocumque de vnâ dicitur existentia, de alterâ etiam dicatur: sicuti ob distinctionem realem inter Petrum & Paulum, non continuò dici potest, *Petrus est homo, Paulus non est homo.* Verum quidem est, si res penitiùs consideretur, etiam ibi esse prædicata contradictoria:
3 nam licet quoad modum significandi, & externos terminos non possit idem prædicatum reale *homo*, quod affirmatur de Petro, negari de Paulo; re tamen ipsâ negatur: nam ea humanitas, quæ affirmatur de Petro, non affirmatur de Paulo, sed alia distincta; non enim eadem numero identificatur Paulo & Petro. & sic ferè de omnibus aliis prædicatis dici potest: ea enim existentia numero, quæ de vno affirmatur, non affirmatur de altero, etiamsi ambo necessariò existant simul.

Ex prædicatis contradictoriis benè infertur distinctio realis in creatis.

Aduerto Secundò, etiam rectè inferri à posteriori in creatis distinctionem realem ex capacitate prædicatorum contradictoriorum, imò nos vix habere aliud argumentum in creatis ad distinguenda duo realiter, quàm eam capacitatem: ideò enim hominem realiter distinguimus ab equo, quia homo est discursiuus, equus non est discursiuus, homo est hîc, equus non est hîc, & sic de ceteris prædicatis. Ex quo capite sæpè reieci quosdam, qui in creaturis eidem rei indiuisibili realiter ea prædicata contradictoria tribuunt.

Distinctio realis non consistit formaliter in capacitate prædicatorum contradictoriorum.

Per hoc tamen non dico, distinctionem realem consistere formaliter in eâ capacitate: certum enim est ex dicendis infrà, in Deo dari in re indiuisibili talem capacitatem sine distinctione reali; ergo hæc formaliter non consistit in eâ capacitate, alioquin vbicumque ea esset, deberet esse realis distinctio. Ideò solùm dixi, in creaturis, & à posteriori, rectè ex prædicatis 4
contradictoriis colligi distinctionem; in diuinis autem colligitur ex oppositione in ratione principij. de quo infrà.

Ad realem reducitur modalis.

Ad hanc distinctionem realem Primò reducitur quæ modalis vocatur, v. g. inter actionem & terminum, inter vnionẽ & subiectum; dicitur autẽ modalis, non quia minor sit quàm præcedens; sed quia vnum extremum ex illis distinctis est modus respectu alterius, hoc est essentialiter pendens ab illo vt subiecto, sine quo nec diuinitus existere potest, etiãsi è contrario subiectum sine illo benè possit; re autem ipsâ tam modus non est subiectum, & è contrario, quàm Petrus non est Paulus, vnde in ratione distinctionis tanta illa est, quãta realis.

Quid de distinctione formali Scoti.

Aliam distinctionem inuenit Scotus in 1. dist. 8. qu. 4. quam vocat ex naturâ rei, seu formalem, quâ vnum differt ab alio in ratione formali, seu in definitione. Hæc Scoti distinctio variè à nonnullis explicatur; mihi non est animus diu de mente illius & Scotistarum disputare, hoc solùm dico, eam distinctionem necessariò futuram vel realem, vel rationis, vel virtualem: de quâ infrà. vnde consequenter dicendum

5 *Reducenda est distinctio aut ad realem, vel rationis, vel virtualem.*

cendum est, si realis sit, erroneam esse Scoti doctrinam ponentem in Deo inter intellectum, & voluntatem, essentiam, attributa & relationes distinctionem talem. Si verò rationis, aut virtualem, verissimam esse talem sententiam, vt ex dicendis in hac disp. constabit. Iam verò probo eam distinctionem debere ad vnam ex his reduci; & in primis rogo, an à parte rei ante operationem intellectus sint verè duæ formalitates, an tantùm vna. Si vna, ergo non distinguuntur formaliter ante intellectum: si enim non sunt ante intellectum duæ formalitates, non potest esse ante intellectum distinctio formalis: distinctio enim, eo modo quo est, requirit duo. si verò dicas primum, ergo à parte rei essent duæ entitates. Patet consequentia, quia formalitas vt formalitas, est entitas: ergo, si à parte rei essent duæ formalitates, essent à parte rei duæ entitates, ergo à parte rei distinguuntur. Patet hæc consequentia: eo enim modo, quo essent duo, distinguuntur; sed realiter essent duæ entitates; ergo realiter distinguerentur, ergo ea est distinctio realis.

Ostenditur debere esse realem.

Ante operationem intellectus non dantur duæ illæ formalitates.

Confirmatio Prima. Quæ distinguuntur à parte rei, distinguuntur realiter.

Confirmo Primò: Ea quæ sunt ante intellectum, sunt à parte rei; quæ sunt à parte rei, sunt realia; si ergo à parte rei, seu ex natura rei (quod idem est) distinguuntur, distinguuntur realiter; ergo, si est actualis distinctio intellectum præcedens, erit necessariò realis. Confirmo Secundò: Scotus in 1. dist. 2. docet hanc distinctionem esse sufficientem, vt, quando vnum prædicatur in abstracto de altero sic distincto, non sit vera ea propositio. Rogo iam, an solùm sit falsa ea prædicatio ratione nostrâ, an etiam realiter? si solùm ratione, ergo in se non distinguuntur ea prædicata, sed solùm ratione; si verò realiter, ergo vnum realiter non est aliud: eo enim modo quo vnum non potest verè de alio prædicari, eo vnum non est aliud.

Confirmatio Secunda, ex modo prædicandi Scoti.

6

Quòd si velit Scotus, à parte rei ante intellectum non dari propriè duas formalitates & entitates, sed fundamentum, vt intellectus eas concipiat per modum duarum, iam solùm ponet distinctionem rationis; si vero vlteriùs addat, etiam dari fundamentum, vt prædicata contradictoria affirmentur de eâdem indiuisibili entitate, tunc ponet distinctionem virtualem de quâ nos infrà. Medium autem inter hæc tria nullo modo potest esse, saltem ego illud nō concipio, & quamdiu non fuerit datum à Scotistis, necessariò reiiciendi, etiamsi sæpè repetāt illos terminos, Formaliter, ex naturâ rei, &c. Quòd verò docet Scotus eam distinctionem esse, quâ res differunt definitione, nihil penitus per hoc declarat: nam quid est differre definitione? An quòd possit noster intellectus quasi dupliciter definire eam rem, duplici quidem formali definitione, non tamen duplici obiectiuâ? hoc certè solùm arguit distinctionem rationis. An verò quòd significatum per vnam definitionem ante intellectum sit distinctum à significato per alteram, & sic obiectiuas definitiones, seu obiecta definitionum differre? Tunc autem relabitur in distinctionem realem, vt dicebamus primò; constet ergo, eam distinctionem formalem esse aliquid inintelligibile, vel prorsus esse distinctionem ipsam realem aut rationis.

Quomodo debeat Scotus delabi, vel ad distinctionem virtualem, vel rationis.

Reiicitur Scoti explicatio.

7

SECTIO II.

Inter quæ detur in diuinis distinctio realis.

LOQVI possumus vel de attributis diuinis inter se, vel de essentiâ respectiuè ad relationes, vel de relationibus ipsis inter se cōparatis.

SVBSECTIO I.

Veritas Catholica, & aliquorum error proponitur.

IN diuinis esse tres personas realiter distinctas, Patrem, Filium & Spiritum sanctum, & quamlibet ex illis esse verum Deum, res est inter Catholicos certissima: soli Arriani & Macedoniani olim, nunc quidam Transyluani eam negarunt. contra quos fusè egit P. Valentia disput. 2. qu. à puncto 1. per 40. circiter folia, nobilissima Scripturæ & Patrum congerens testimonia pro diuinitate trium personarum, ac satisfaciens omnibus hæreticorum obiectionibus. Hoc ipsum P. Vasquez præstat disp. 108. & duabus seqq. Ego, quia res maiori ex parte ad controuersias pertinet, & certa valdè est, non immoror vllo modo in eâ probandâ; qui voluerit, legat prædictos. Ad ea venio, quæ magis sunt Scholastica.

Personæ realiter distinguuntur in diuinis. Hæretici contrarij. Refutant eos P. Valentia, 8

P. Vasquez.

Ergo, suppositâ reali personarum distinctione & diuinitate, tota præsens difficultas est, vtrùm personæ ab essentiâ realiter, aut ex naturâ rei distinguantur, & an ipsa essentia habeat aliqua attributa inter se realiter aut formaliter distincta. De quâ re benè P. Vasquez disp. 116. per totam, vbi c. 2. refert sentētiam cuiusdam Gualteri, qui inter attributa diuina, v.g. inter iustitiam & misericordiam, intellectum & voluntatem, dicebat, interuenire realem distinctionem, imò etiam ipsam essentiam ab his attributis distinguebat realiter. Gualtero videtur consensisse Gilbertus Porretanus Episcopus Pictauiensis; licèt enim Vasquez iudicet, eum solùm distinxisse essentiam a personalitatibus aut personis, quia propositiones, quæ nomine ipsius Gilberti scriptæ reperiuntur in exemplari quodam Gallico Rhemensis Concilij, quod disp. 120. cap. 2. refert Vasquez, propositiones, inquam, illæ nihil prorsus de attributorum distinctione innouant: tamen satis probabiliter ex definitione Concilij colligitur, vtrumque à Gilberto traditum: ibi enim definitur, non solùm diuinitatem esse Deum, in quo præcisè puncto putat Vasquez errasse Gilbertum: sed etiam singulatim, Deum non esse sapientem, magnum, æternum, &c. nisi eâ sapientiâ, & magnitudine, & æternitate, quæ sit ipse Deus, quibus satis clarè innuit Concilium, à Gilberto sapientiam, magnitudinem, & æternitatem inter se, & ab essentiâ fuisse distincta realiter. Si enim omnia idem realiter cum essentiâ & inter se dixisset, sufficiebat dicere essentiâ esse Deum, nec erat necessarium ad ea attributa specialiter descendere.

Difficultas est, an personæ realiter ab essentiâ, & attributa inter se distinguantur.

Gualteri & Gilberti Porretani opinio, distingui realiter.

9 *Vnde colligitur, Gilbertum Gualtero consensisse.*

Cuiuscumque tamen fuerit error ille, fundari potest in eo, quòd hæc attributa pertineant ad diuersa prædicamenta, essentia ad prædicamentum substantiæ, intellectio & volitio ad qualitatem, æternitas ad durationem, ergo distinguuntur realiter.

Eorum motiuum, quia attributa pertinent ad diuersa prædicamenta.

Leuissimum

10 Leuissimum argumentum, & quod nimis multum probaret; leue, quia, vt agens de prædicamentis in Metaphysicâ dixi, ea prædicamenta solùm sunt diuersi modi loquendi, vnde aliquando etiam in creatis solâ voce differunt, vt situs & habitus; sæpè solâ ratione, vt actio & passio. Nec pro solutione necessarium est cum multis negare, Deum ad prædicamenta pertinere: nam in Metaphysicâ ostendi, vel id ad quæstionem de solo nomine pertinere, vel re ipsâ posse Deum in prædicamentis collocari; vnde ex re adeò dubiâ non possumus solutionem petere in quæstione tam graui. Quòd verò nimis multum probet argumentum Gualteri, patet: nam ex eo sequeretur, intellectionem Dei non solùm distingui realiter ab essentiâ, sed & esse verum & proprium accidens, seu qualitatem, quia pertinet ad prædicamentum qualitatis. quis autem Catholicus ponet in Deo vera accidentia? &c.

Reiicitur. Res contenta sub prædicamentis sæpè ratione, imò & voce tantùm differunt.

SVBSECTIO II.

Prædictus error reiicitur.

Non distinguuntur attributa in diuinis realiter.

CONCLVSIO sit, nec attributa inter se (nomine attributorum intelligo perfectiones diuinas, quæ à nobis explicantur per modum proprietatis diuinæ) nec ab essentiâ distingui; item hæc omnia esse etiam idem realiter cum personalitatibus, & consequenter cum personis: vno verbo, in diuinis non aliam esse distinctionem realem, quàm personarum inter se ratione personalitatum.

Probatur Primò, auctoritate;

Probatur autem Primò, consensu omnium Theologorum meritò iudicantium, non rectè de Deo sentiri, si in eo compositio aliqua realis concedatur. Secundò, ex definitione Concilij Rhemensis: licet enim dicatur solus vnus Canon ab Eugenio confirmatus; cæteri verò propter aliquas caussas, quas suprà Vasquez refert, omissi, & in eo Canone nihil de attributis contineatur, sed quòd Deus Pater non solum habeat deitatem, sed sit ipsa deitas; nihilominùs tamen cùm alij Canones, in quibus dicitur sapientiam, omnipotentiam, & cetera attributa realiter non distingui, confirmati sint à toto ferè Concilio, etsi propter aliquas extrinsecas caussas illos Eugenius Pontifex vltimò non confirmauerit, satis efficaciter ex illis arguitur. Adde, eamdem rationem Concilij & Pontificis pro essentiâ respectu relationis, aut personalitatis vrgere contra distinctionem attributorum inter se, & ab essentiâ: ea enim ratio desumitur ex simplicitate Dei, vt à Deo remoueatur compositio omnis realis, quæ sine dubio debet poni, si ea omnia distinguantur realiter.

11 *Secundò, ex Concilio Rhemensi.*

Hinc sumitur ratio à priori contra Gualterum, quia maior perfectio est ceteris paribus simplicitas quàm compositio; ergo Deo debet tribui. Patet consequentia: quia Deo debet concedi omnis maior perfectio possibilis. quòd autem hæc sit possibilis, non dubium: quæ enim repugnantia in eo quòd detur aliqua scientia identificata ipsi naturæ? Idem de iustitiâ, misericordiâ, omnipotentiâ, &c. Imò in creaturis ipsis, dixi alibi, non posse vllam adduci repugnantiam in eo quòd ab illis potentiæ non distinguantur; imò probabilius esse de facto non distingui; ergo possibile est ea omnia in Deo idem esse realiter, ergo ita est de facto: vt enim dixi, semper illi tribuenda est maxima perfectio possibilis. Et hîc habent locum verba Bernardi contrà Gilbertum lib. 5. de Consideratione ad Eugenium: *Mihi non deest quod cogitem melius eiusmodi Deo tuo. Quæris, quid? mera simplicitas: vero iudicio, natura simplex multiplici anteferetur.* Id ipsum Anselmus de Incarnatione Verbi pulchrè confirmat: *Itaque si omne compositum cogitatione dissolui potest, cùm dicit Deum esse compositum, dicit aliquid maius se posse intelligere.*

Argumentum à priori contra Gualterum. Simplicitas est maior perfectio quàm compositio.

12

Sensus sancti Bernardi de simplicitate Dei.

S. Anselmi.

Huic argumento Primò potest responderi, ad rationem compositionis non sufficere duo aliqua inter se distingui, sed debere vnum esse actum alterius, seu formam; quod non habent attributa inter se & respectu essentiæ. Verùm hoc effugium nullum est: nam argumentum suprà factum desumitur ex eo quòd simplicitas sit maior perfectio, quàm multiplicitas (relinquamus iam vocem *compositio*, ne per eam res confundatur:) melius est aliquid per semetipsum esse sapientem, quàm per aliquid sibi superadditum & distinctum, siue hoc sit forma, siue actus, siue non, & siue propter ea dicendum sit compositum, siue non, vt ex verbis Bernardi constat. Secundò, illa solutio est nulla: nam partes integrantes faciunt veram compositionem, eò quòd inter se vniuntur, etiamsi vna non sit forma alterius; quia ex omnium hominum acceptione tunc est vera compositio, quando duo distincta inter se vniuntur: quòd si propterea vnionem in Deo neget, tunc non poterit essentia intelligere per intellectionem a se distinctam, & sibi non vnitam; & fiet tandem in Deo vnum quid per aggregationem, sicut vnus aceruus lapidum. quod adhuc magis repugnat simplicitati Dei.

Responsio. Attributa non habere ad modum formæ.

13

Reiicitur Primò. Simplicitas est maior perfectio quàm multiplicitas.

Reiicitur Secundò.

Compositio etiam est inter duo præcisè distincta;

imò in Deo esset vnum per aggregationem.

14 Respondebis adhuc, Relationes diuinæ distinguuntur inter se realiter, & tamen non faciunt compositionem; vel si faciunt, saltem talem, quæ non dicit imperfectionem; ergo idem poterit dici de attributis inter se, & respectu essentiæ. Sed contrà: nam vna personalitas non facit vnum quid cum alterâ, sed solùm cum essentiâ diuinâ, à quâ non distinguitur realiter, quælibet autem persona est per se vnum indiuiduum completum, etiam vt condistincta ab alterâ: & sicut vna persona angelica non proptereà dicitur composita, quia datur altera persona distincta, ita in diuinis vna persona non facit compositionem cum alterâ, quia cum illa non vnitur propriè. Replicabis, ergo saltem fiet vnum per accidens, ad modum quo aceruus lapidum, quod paulò antè dicebam absurde concedi in diuinis. Respondeo, non esse propriè vnum quid hoc modo, quia illæ tres personæ sunt saltem idem realiter vni tertio, id est essentiæ, quod non habet cumulus lapidum: quòd si relationes vt distinctæ seu personæ dicuntur vnum ad modum quo tres homines vnus ternarius, hoc non dicit imperfectionem, quia distinctio personalitatum inter se propter rationem principij & termini nullam dicit imperfectionem. Nihil autem horum reperiretur casu quo attributa inter se, & ab essentiâ distinguerentur: cùm enim ea attributa non essent per se indiuidua completa, deberent necessariò vniri inter se, ideoque facerent rigorosam compositionem; deinde essentiæ etiam vnirentur, quia omnis perfectio alicuius essentiæ debet illi vniri, eamque complere; hoc autem iam dicit imperfectionem.

Responsio Secunda, instando in relationibus diuinis. Satisfit illi.

Relatio vna non facit vnum cum alterâ, sed cum essentiâ, cum quâ est idem realiter.

Replicatio.

Relationes faciunt vnum per aggregationem. Refellitur.

Relationes sunt idem vni tertio, vnde illarum aggregatio non dicit imperfectionem.

15 *Aliud esset in attributis, si realiter distinguerentur.*

Denique vno verbo (vt paulò antè dicebam) ideo

Distinctio-

nem personalitatum, & perfectio fecunditatis, & fides docet. Pro attributis nulla ratio militat.

ideò distinctio personalitatum non dicit imperfectionem quia potiùs arguit fecunditatem naturæ diuinæ, cogitque fides eam ponere; vnde si fide non fuissemus edocti, certè nullus esset qui eam pluralitatem non negaret; ergo cùm ad distinguenda attributa nec in fide nec in ratione naturali vllum sit argumentum, imò fides contrarium doceat, negari nequit, quin ea omnia inter se identificentur.

Dices, Separabilitas militat pro actibus liberis. Responsio. Præferenda esse principia fidei huic principio naturali.

Dices, Saltem in actibus liberis est manifestatio cogens eos distinguere; possunt enim separari à Deo. Respondeo, etiam si ratio non videatur benè comprehendere, quo modo sine distinctione reali potuerit Deus eos actus non habere, vt vidimus suo loco: non tamen ideò deserenda sententia de simplicitate actuum Dei, quæ magis videtur accedere ad principia fidei, & doctrinam SS. Patrum. vide quæ suo loco dixi.

16 *Argumentum P. Vasquez ex S. Bernardo sumptum pro simplicitate Dei: item ex Augustino, Isidoro, &c.*

Vltimò nostra sententia suadetur multis Patrum testimoniis, quæ congerit Vasquez suprà cap. 4. & 5. Bernardi præcipuè, qui contra Gilbertum egit in eo Rhemensi Concilio, Augustini, Isidori, Richardi de S. Victore, Anselmi, & aliorum: qui omnes docent, Deum non solùm esse sapientem, verùm esse ipsammet sapientiam, intellectum, esse omnino simplicem, &c.

SVBSECTIO III.

Examinatur argumentum D. Bernardi.

PATER Vasquez hîc ponit argumentum, quo D. Bernardus vsus est contra Gilbertum Serm. 80. in Cantica: illud autem est, illa attributa, intellectio, volitio, &c. distincta à Deo, (quæ sine dubio sunt aliquid reale) vel sunt maiora Deo in perfectione, vel æqualia, vel minora: nihil horum dici potest; ergo non possunt esse distincta. Quòd nequeant esse maiora, patet, quia nihil potest esse maius Deo, nec concipi potest attributum alicuius substantiæ esse maius ipsâ substantiâ; sed neque æqualia, quia tunc ambo essent Deus, & iam plures essent dij; nec denique minora, quia si minora, ergo sunt creata, ergo Deus intelligit per intellectionem creatam.

17 *Quid de eo sentiendum, & quid posset ei responderi.*

Circa hoc argumentum obseruo, illud factum esse à Bernardo præcisè ad probandam diuinam essentiam non distingui à Deo, & ad hoc intentum illud esse efficax; à P. verò Vasquez etiam extendi ad probandum, non distingui attributa ab essentiâ diuinâ, & inter se. hoc autem vltimum mihi non videtur sufficienter probari: posset enim responderi, ea attributa non esse tam perfecta quàm ipsam essentiam; non tamen propterea sequi esse creaturas: hæ enim debent esse aliquid à Deo ex nihilo creatum, illa autem attributa possent dici esse increata & improducta ex suomet conceptu (sequuntur enim naturam suæ essentiæ, quæ improducta est.) & sicut in communiori & veriori sententiâ, de quâ infrà, paternitas v.g. est perfectio formaliter, tamen non tanta, sed minor quàm sit perfectio essentiæ ratione nostrâ, nec ideò paternitas est producta, & multò minùs ideò est creatura; ita etiam attributa illa dici possent entia quædam diuina ad Dei perfectionem pertinentia, minora quidem ex suo conceptu, non tamen propterea creata, nec producta, sed etiam necessaria. Quòd si difficulter intelligis, quomodo non sint producta (quod tamen non videtur vllo modo difficile) dic, ea esse producta, non tamen creata: sicut relatio Filij & Spiritus sancti est verè producta, non tamen creata, quia nomine entis creati non intelligitur quælibet res producta, sed ex nihilo; illa autem non essent ex nihilo, sed ex essentia Dei, licet illi non identificarentur; quòd si hoc ratione compositionis repugnat, non certè ex vi argumenti P. Vasquez.

18 *Quid nomine entis creati intelligatur.*

Hinc constat, cur argumentum hoc, prout à Bernardo factum est, efficax sit; quia cum ille loquatur de essentiâ diuinâ respectu Dei, nec possit ibi dici, essentiam esse minùs perfectam ipso Deo (nam repugnat in terminis aliquem esse suâ essentiâ perfectiorem) non potest ibi adhiberi ea solutio quam nos adhibuimus de attributis respectu essentiæ.

Obiectio Gilberti.

Obiicere possunt Gualbertus & Gilbertus: Essentia diuina non producitur, relationes producuntur; ergo ea duo distinguuntur realiter. Respondeo, de hoc argumento nos infrà acturos. Nunc addo, illud nihil de attributis inter se, & respectu essentiæ, probare, sed solùm de essentiâ respectu relationum, & de intellectione respectu volitionis, non quidem propter hæc prædicata, sed propter alia, de quibus infrà: vnde si hoc argumentum esset efficax, solùm essentiam à relationibus distingueremus, non attributa inter se.

SVBSECTIO IV.

Quid de distinctione formali, seu ex naturâ rei.

19 *In diuinis nulla admittenda formalis Scoti distinctio.*

CONCLVSIO. In diuinis nulla datur inter essentiam & relationem, aut inter attributa inter se, & ab essentiâ distinctio, quam Scotus vocauit ex naturâ rei, seu formalem. In hac, suppositis his quæ sect. præced. diximus, non est diu hærendum: ostendi enim, eam distinctionem formalem ex naturâ rei, vel esse propriè realem, & sic, dum eam ponit Scotus in diuinis, eum relabi in errorem Gualteri, vnde iisdem argumentis reiiciendus est; vel est distinctio rationis aut virtualis, & tunc rectè ea ponitur, vt ex dicendis & sæpè dictis clarè constabit; vel denique est vna distinctio planè chimærica & inintelligibilis, ideò vt talis etiam reiicienda. Contra illam verò, qualiscumque sit, si maior sit quàm rationis vel virtualis, Primò militant Patres, præsertim Augustinus lib. 15. de Trinitate, cap. 5. & S. Anselmus in Monologio cap. 16. Isidorus lib. 1. de Summo bono cap. 1. qui asserunt, Deum esse suam sapientiam, iustitiam. Scotus autem illam distinctionem formalem ex naturâ rei docet esse talem, vt ratione ipsius non possit vnum de alio verè affirmari, vt ex ipso diximus suprà, quo manifestè opponitur Patribus his, dum ait, eorum propositiones falsas esse.

20 *Argumentum factum oppugnat Scotum. Obiectio Scoti.*

Secundò, contra Scotum militat argumentum à nobis factum suprà: si enim ea distinctio sit maior quàm rationis aut virtualis, non facit Deum tam perfectum, quàm concipi potest, quia ea distinctio ponitur sine necessitate. Obiicies Primò, Bonitas in genere distinguitur ex naturâ rei à sapientiâ in genere; ergo bonitas infinita distinguitur ex naturâ rei à sapientiâ infinitâ, quia infinitas addita illis attributis non destruit eorum essentiam, & consequenter

nec

Confirmatio. nec distinctionem. Confirmatur: Istæ propositiones sunt veræ, *Sapientia non est bonitas, intellectus non est volutas*; ergo ex naturâ rei supponitur inter illa distinctio, alioquin falsò vnum de altero negaretur.

Solutio P. Vasquez non subsistit. Respondet Vasquez, argumentum esse nullum, quia sapientiæ creatæ & increatæ nulla ratio communis datur. Solutio mala, vt fusè ostendi in Logicâ, probans non minùs dari respectu Dei tales rationes communes, quàm animal sit commune respectu omnium animalium. Meliùs ergo respondetur, bonitatem in genere non differre ex naturâ rei à sapientiâ in genere, (vt benè secundò respondit ipse Vasquez:) cùm enim illæ rationes communes non sint à parte rei, sed solùm per nostrum intellectum, non scio quo modo potuit Scotus earum differentiam dicere esse à parte rei, & non potiùs solâ ratione nostrâ.

21 *Melior solutio Patris Vasquez.*

Confirmatio parum vrget: nàm propositiones illæ absolutè sunt falsæ, & nonnisi postquam ratio nostra eam rem indiuisibilem per comparationem ad diuersos terminos distinxit, vllam habent veritatem, vnde numquam nisi distinctionem rationis præ se ferunt.

Secundò obiicies, Prædicata contradictoria conueniunt essentiæ & relationibus, ergo distinguuntur ex naturâ rei. De hac obiectione in sequentibus agemus; nunc dico, quod & paulò antè contra Gualterum, eâ non probari formalem hanc Scoti distinctionem inter omnia attributa, sed solùm inter essentiam & relationem, intellectionem & volitionem, & quædam alia, de quibus suis locis.

DISPVTATIO XLII.

PRÆVIA AD MYSTERIVM TRINITATIS.

De distinctione virtuali in diuinis.

1 QVIA passim in hoc toto profundissimo mysterio repetitur distinctio virtualis, tam intellectus à voluntate, quàm naturæ à personalitatibus & relationibus, videóque à nonnullis hac distinctione negatâ non benè hoc explicari mysterium; volui rem paulò luculentiùs explicare, & cum quibus sit quæstio de solo nomine, cum quibus verò maximè de re, ad amussim disquirere.

SECTIO I.

Duplex distinctio virtualis declaratur.

DIFFICVLTATEM hanc aliquoties obiter tetigi, nunc paulò fusiùs.

SVBSECTIO I.

Distinctio virtualis minor explicatur.

Distinctio virtualis in creatis poni solita explicatur. VNA distinctio virtualis, quæ & minima est, & communiter poni solet in omnibus caussis creatis, quantumuis in se indiuisibilibus, consistit in eo, quòd res illa vna indiuisibilis possit efficere effectus, qui in aliis caussis minùs perfectis requirunt duas vel tres aut plures: sic in homine dicitur distingui animalitas virtualiter à rationalitate, quia habet vim efficiendi sensationem, sicut bruta, & præ eâ efficere potest discursum, quem brutum non potest.

Quando virtus dispersa in pluribus caussis colligitur in vnâ:

aliquando hæc distinctio ponitur etiam vbi non est æquiualentia in ordine ad multas caussas, sed præcisè vbi est diuersitas specifica effectuum, licet omnes illi semper ab vnâ caussâ prodeant: sic licet nulla detur potentia visiua, quæ solam albedinem aut solam nigredinem videre possit, sed vbicumque est potentia ad videndam albedinem, sit etiam ad videndam nigredinem; tamen potest dici distingui virtualiter in eâ virtus videndi albedinem, à virtute videndi nigredinem: respicit enim specie diuersos actus; & comparata cum vno potest dici virtualiter distincta à seipsâ, vt comparata cum alio actu.

item quando in vnâ caussâ sunt virtutes ad diuersos in specie effectus.

2 Hæc distinctio, vt dixi, reperitur passim in creaturis, nec vllam requirit infinitatem, nec includit in se vllam prorsus difficultatem: quòd enim vna caussa sit perfectior aliâ, & possit sola quod duæ; vel quòd vna res indiuisibilis possit duos effectus specie distinctos producere, nullam penitus includit repugnantiam.

Hæc distinctio reperitur in creaturis.

Aliter potest hæc distinctio virtualis minor explicari; non in ordine ad diuersos effectus, sed in ordine ad diuersas res, quibus vna indiuisibilis est similis & dissimilis: sic albedo, quia est color, sicut nigredo, & ab eâ differt, quia non est nigredo, dicitur habere virtualem distinctionem inter rationem coloris, & rationem albedinis; hæc autem distinctio vniuersim solet poni inter rationes omnes communes & inferiores.

Alia explicatio. Primò, in ordine ad diuersas res similes & dissimiles.

Item in actibus qui duo obiecta cognoscunt aut amant: dicuntur enim virtualiter duplices; continent enim amorem, repræsentationem, diuisam alioquin, inter duos, quorum vnus tangit vnum obiectum, alter alterum.

Secundò, in actibus habentibus duo obiecta.

3 Aduerto tamen, hanc distinctionem virtualem in rigore non posse dici distinctionem, sed meliùs vocari æquiualentiâ in ordine ad duas res.

An verè sic explicata possit dici distinctio.

Hanc vtroque modo explicatam dari in Deo nec negat, nec negabit vllus terminis explicatis: Deus enim in se indiuisibilis potest effectus varios producere, & quidem infinitos, vt ex hoc capite quasi infinitè dici possit virtualiter distinctus. Secundò, æquiualet eo ipso caussis creatis omnibus: ille enim solus potest quod omnes hæ. Tertiò, solus ipse etiam independenter ab operationibus continet aliarum rerum perfectionem: est enim ens, quod habent accidentia; est per se, quod habent substantiæ; est viuens, quod habent animalia; est rationalis, quod habet homo; ergo est virtute multiplex. hanc distinctionem claritatis gratiâ voco minorem, sicut sæpè vocaui, vocaturus etiam deinceps.

Sic explicata distinctio virtualis reperitur in Deo.

Distinctio sic explicata vocatur minor.

SVBSECTIO II.

Distinctionis virtualis maioris prima explicatio reiicitur.

ALTERA maior, & de quâ totâ disputatio tractabit, difficiliùs explicatur. Quidam opinantur

Maior distinctio: secundùm aliquos

consistit in duabus formalitatibus in eâdem indiuisibili entitate.

Reiicitur illa explica.io.

opinantur, in eo consistere, quòd à parte rei ante operationem intellectus dentur in eâdem indiuisibili entitate duæ formalitates formaliter distinctæ. Quæ explicatio est satis communis, & ob quam alij absolutè omnem distinctionem virtualem, præter primam paulò antè positam, reiiciunt. eam ego non probo, quia omnino puto, propriam esse distinctionis

4 realis. Quod sic ostendo: formalitates illæ, vt tales, sunt entitates reales: non enim formalitas illa est aliquid fictum & chimæricum, sed quid reale; ergo si à parte rei, & independenter ab intellectu dantur duæ formalitates, dantur etiam duæ entitates reales; si autem realiter sunt duæ, realiter inter se distinguantur necessum est: nam repugnat realiter esse duo, & non esse realiter vnum & aliud, & consequenter vnum ab alio realiter non distingui. Ob quam rationem meritò P. Hurtadus inuehitur in eos qui has formalitates à parte rei ante operationem intellectus ponunt inter essentiam diuinam & relationem diuinam, etiamsi malè inde idem auctor inferat, non posse præscindi obiectiuè essentiam à relatione, vt in Logicâ agens de præcisionibus obiectiuis obseruaui fusiùs. videantur quæ ibi dixi; & quæ suprà breuiter repetij disp. 9.

Formalitates illæ sunt duæ entitates reales.

Quod Hurtadi de hoc iudicium.

Quid posset refutationi reponi.

& rursum reiicitur.

Huic argumento posset fortè quis respondere. Primò, ibi non esse duas entitates, sed duas formalitates. Contrà tamen, quia rogo, an formalitas vt talis sit aliquid fictum, an reale. Fictum non dicis, alioquin destrueres omnino te ipsum: hîc enim non agimus de distinctione aut multiplicatione fictâ, sed de verâ & reali; ergo debebit esse aliquid reale. Rursus rogo, an sit realitas intrinseca rei ipsi, an verò solùm extrinseca, id est, an solæ voces duæ, quibus illa res nominetur. si dicas, præcisè esse

5 duas voces, non diffidebimus ampliùs, quia vna & indiuisibilis res potest nonsolùm duabus, sed mille & infinitis vocibus designari; si verò dicas, esse realitates intrinsecas, iã habeo intentum, scilicet, ibi dari duas realitates, seu duas entitates, & consequenter ibi esse distinctionem non solùm virtualem, sed & realem.

Responsio Secunda.

Refellitur.

Secundò respondebis, esse quidem à parte rei duas realitates, non tamen distinctas realiter, sed solùm formaliter, seu esse duas solùm formaliter, non realiter. Sed contra, quia, sicut paulò antè de realitatibus dixi, ita eodem modo nunc de ipsâ distinctione seu dualitate argumentor. Quæro enim, an sint duæ solùm fictè, an verò realiter. si fictè, nihil ad rem dicitur, vt paulò antè obseruaui; si realiter, ergo realiter sunt duæ, ergo & distinctæ realiter.

Responsio Tertia.

Reiicitur.

Respondebis Tertiò, esse duas formalitates, & quidem distinctas (eo enim modo quo sunt duæ, debent distingui, iuxta paulò antè dicta) non tamen realiter, aut per solum intellectum, sed ex naturâ rei, sicut distinguitur vbicatio à re vbicatâ. Sed contrà, quia de his ipsis terminis iterùm inquiro, quid sit illud ex naturâ rei; an realiter, an fictè, an per intellectum; nec enim est aliud medium. si fictè, iam suprà es reiectus; si realiter, hoc ego intendo; si per intellectum, ergo ante illum nullæ sunt ibi formali-

6 tates, & consequenter ea distinctio coincidet in eam, quam rationis vocamus. Exemplum de vbicatione non videtur ad rem: nam vbicatio tam realiter distinguitur (vt alibi insinuaui) ac anima à corpore; sed quia in sententiâ communi est modus, qui separari non potest à subiecto, etiam diuinitus, nominatur ea distinctio modalis ab ipsâ vbicatione, est autem re ipsâ perfectè realis.

Responsio Quarta.

Respondebis adhuc, esse quidem distinctionem rationis, cum fundamento tamen in re: benè; iam autem ego rogo, an illud fundamentum, quod præcedit, sint duæ formalitates; & sic redit totum argumentum; an verò sit aliquid aliud, & hoc fortè pertinebit ad meliorem eius distinctionis explicationem.

SVBSECTIO III.

Explicatio clarior eius distinctionis.

Vera explicatio huius distinctionis virtualis.

Quando vni entitati conueniunt prædicata contradictoria.

Quomodo illa prædicata debeant intelligi.

ERGO duabus formalitatibus à parte rei præexistentibus relictis, dicendum est, distinctionem hanc virtualem consistere præcisè in eo, quòd eidem indiuisibili entitati, & formalitati vni reali, verè tamen & realiter conueniant duo prædicata ex se contradictoria, qualia sunt produci & non produci, communicari & non communicari, &c. Dico *contradictoria ex se*: nam respectu eius rei, in quâ datur talis distinctio virtualis, non sunt formaliter & actu contradictoria, hoc est repugnantia: si enim actu illi conueniunt, ergo actu non repugnant; at ea repugnantia, quam ex se habent ea prædicata, hîc & nunc tollitur per distinctionem virtualem rei, supra quam cadunt: 7
sicut enim *currere, & non currere*, ex se sunt prædicata contradictoria; si autem cadant supra res distinctas realiter, v.g. *Petrus currit, Paulus non currit*, iam desinunt esse contradictoria, quia subiectum est duplex; ita in nostro casu, quia subiectum licet non sit duplex, habet tamen distinctionem hanc virtualem. Ideò ea prædicata ex se opposita desinunt respectu illius esse opposita.

Quomodo hic euitetur circulus vitiosus.

Aduerte autem, ne videamus committere circulum, aut idem per idem explicare, dum dicimus, eam distinctionem consistere in incapacitate prædicatorum contradictoriorum, & rursus, ea prædicata contradictoria dicimus sine repugnantiâ ei entitati conuenire, quia datur in eâ distinctio virtualis. Aduerte, inquam, nos, quia in se ipsâ ea distinctio non potest videri, explicare illam per capacitatem prædicatorum contradictoriorum; eam autem capacitatem dari à nobis, aliunde probari, de quo statim. Ostensâ autem eius existentiâ, rectè rursus inde possumus explicare, cur, licet conueniant ei entitati prædicata ex se contradictoria, non dicãt repugnantiam, quia hæc tollitur per eam distinctionem, seu per perfectionem illius entitatis, quæ dicitur talẽ habere distinctionem.

Quomodo prædicata contradictoria respectu eiusdem non repugnent.

Pro quo aduerte, distinctionem realem, licet formalissimè non consistat in eò quòd vna res 8
fundet capacitatem prædicatorum contradictoriorum ab aliâ entitate, à nobis tamen eam explicari ex hoc præcisè capite, quasi ab effectu: quia enim homo & lapis distinguuntur realiter, potest fieri vt non benè arguatur, *Homo discurrit, ergo lapis discurrit; Lapis est durus, ergo homo*; sed queat vnus discurrere, altero non discurrente; vnus produci, altero non producto, &c. vt dixi suprà num. 1. & 2. Hinc fit, vt, quando vna indiuisibilis res æquiualet huic duplici capacitati prædicatorum contradictoriorum, tũc æquiualeat rebus distinctis vt distinctis formaliter; ideò distinctio hæc dicitur virtualis

Vnde explicemus capacitatem prædicatorum contradictoriorum in distinctione reali.

Quare prima distinctio virtualis suprà posita non sit rigorosa distinctio.
Malè hæ duæ distinctiones in vnam confunduntur.

virtualis realiter, siue virtute realis; prima verò suprà posita propriè non est distinctio, nec quidem virtualis, quia non æquiualet virtute rebus distinctis vt formaliter distinctis, sed præcisè consistit in eo quòd in se contineat diuersos effectus, vt caussa illorum.

Hinc colliges, duas has distinctiones virtuales malè à multis in vnam confundi, cùm differant toto cælo inter se, vt ex dictis & dicendis, dum hanc secundam in Deo dari ostenderimus, clariùs patebit: secunda enim requirit infinitam perfectionem in suo obiecto, prima potest in imperfectissimis entitatibus reperiri.

9

Ratio contra explicationem secundæ distinctionis virtualis.
A parte rei est formalitas naturæ quæ non producitur, & formalitas filiationis quæ producitur.

Obiici tamen potest contra hanc explicationem, non posse eam defendi sine duabus formalitatibus, quas in primâ explicatione reieci: nam ponamus exemplum in Filio æterno, si à parte rei producitur filiatio, & hoc non conuenit naturæ seu essentiæ Filij, ergo à parte rei est vna formalitas filiationis, cui conuenit prædicatum *produci*; & à parte rei est alia formalitas naturæ, cui non conuenit illud idem prædicatum *produci*; ergo sunt à parte rei duæ formalitates: si enim à parte rei non sunt, nisi vna indiuisibilis; ergo, si supra vnam cadit prædicatum vnum, cadet etiam supra alteram: vbi enim non est vnum & aliud, non est etiam cadere supra vnum, & non supra alterum. Hoc argumentum est in se valdè difficile, non tamen tum contra explicationem, quàm absolutè contra hanc distinctionem virtualem. Nec mirum, si non claram ei possimus adhibere solutionem: consistit enim in eo tota abstrusissimi sanctissimæ Trinitatis mysterij difficultas, quæ sola ad hanc distinctionem ponendam nos cogit necessariò, vt paulò pòst dicemus. Nihilominùs tamen illi, quatenus videtur esse contra explicationem huius distinctionis, respondeo, nos, à quibus distinctio hæc in se non videtur, non posse eam explicare, nisi fortè vtendo terminis sonantibus duas formalitates; non quia reuerà dentur duæ (hoc enim esset dari duas entitates, & iam eo ipso non virtualis, sed realis esset ea distinctio) sed quia ad explicandum, quomodo ea prædicata sine contradictione cadant supra eam entitatem, concipimus ratione duas formalitates, & vnam dicimus recipere vnum prædicatum, alteram aliud. Habet ergo hæc distinctio respectu nostri aliquid proueniens ab intellectu, in quo conuenit cum distinctionibus per rationem etiam in aliis rebus creatis, v. g. inter animalitatem & rationalitatem, quas etiam ratione nostrâ concipimus per modum duarum formalitatum distinctarum. Habet præterea aliquid reale & proprium independenter ab intellectu, & in quo differt à distinctione inter animalitatem & rationalitatem, & ceteras distinctiones rationis in creaturis; illud autem est, quòd independenter ab intellectu, essentia diuina seu intellectio diuina non est producta, est tamen producta filiatio; item non est triplex intellectio, est tamen triplex personalitas, cùm intellectio & personalitas sit idem realiter, & hoc est quod dixi, conuenire, scilicet duo ea prædicata (quæ ex se videntur contraria) vni realitati, seu formalitati indiuisibili.

Solutio obiectionis.
A parte rei non esse formalitates, sed ob imbecillitatem intellectus concipi ac si essent.

10

Distinctio hæc conuenit in aliquo cum distinctione rationis:
In aliquo differt.

Obiectio Secunda.
Solutio.

Secundò obiicies, Etiam similia prædicata conueniunt creaturis: nam animalitas non discurrit; discurrit auté rationalitas hominis, cùm tamen sint idem realiter. In Logicâ fusè egi de his & similibus propositionibus, dixique eas esse à parte rei tam falsas, quàm dicere, Animalitas hominis producitur, rationalitas non producitur; animalitas mouetur, rationalitas non mouetur, &c. A parte rei non minùs discurrit animalitas hominis, quàm rationalitas illius, & hæc non minùs sentit quàm illa; etiamsi eam entitatem, seu indiuisibilem formalitatem, nos vocemus rationalitatem quando discurrit, animalitatem quando sentit. In diuinis autem longè aliter contingit: independenter enim à nostrâ consideratione, & ab eo quòd vocemus hoc vel illo modo, sunt tres personalitates, & non sunt tres intellectiones, sed vna numero, cùm tamen intellectio sit idem cum personalitatibus. & hæc est, vt notaui, eius mysterij difficultas. 11

A parte rei omnia prædicata animalis conueniunt rationali.

Vbi obiter noto, valdè turbari Philosophiam, ab his qui similem difficultatem transferunt in creaturas: dant enim occasionem, vt omnino nobis præcludatur via ad probandam in eis realem distinctionem: sicut in diuinis, si fides nos non teneret, diceremus, eo ipso quòd personæ sint tres, necessariò etiam debere esse tres intellectiones, si intellectio identificatur personis. In quo puncto grauiùs adhuc aliqui peccant, dum vix, aut ne vix quidem in aliquâ philosophicâ quæstione pedem mouere sciunt, quin huic distinctioni innitantur. E contrario verò peccare eos, qui cùm in re benè sentiant, malè illam voce tenus negant in diuinis, aut confundunt cum distinctione inter animalitatem & rationalitatem, inter iustitiam & misericordiam. In quo vltimo etiam de re ipsâ continetur error, vt dixi.

Malè philosophantur ij, qui distinctionem hanc ad creaturas transferunt.

SECTIO II.

Suppono veritatem Catholicam ex Catechismo, & singularem eius expositionem.

OTIOSA meritò videretur cuilibet hæc suppositio, nisi quæ subiungam, eam esse omnino necessariam ostenderent. Prima ergo Christianæ religionis veritas est, Deum esse trinum in personis vnum in essentiâ, Patrem esse Deum, Filium esse Deum, Spiritum sanctum esse Deum; non tamen tres Deos. Hæc est Christianæ religionis summa: hæc nos à Paganis deorum cateruam profitentibus longo interuallo secernit: hæc nos feliciores antiquis Iudæis reddit, qui licet deitatis vnitatem expressè sint fassi, trinitatem tamen personarum nonnisi obscurè, & quidem pauci, agnouêre: hæc Catholicos ab Arrianis distinxit olim: hæc ex ore infantium & lactentium auditur hodie, hæc sugitur à matris vberibus, hæc à pueris in scholis repetitur: hæc in cathedris primatum tenet, hæc tonat in pulpitis, hæc creditur à sapientibus ac idiotis: hæc à nullo mortalium comprehenditur: hæc captiuat intellectum in obsequium fidei: hæc iam vix ab impudentissimis hæreticis, qui omnia mysteria fidei sursum deorsumque inuerterunt, vel in controuersiam vocatur, quibusdam idiotis Transyluanis exceptis: hæc, Deo illucescente in cordibus nostris, sequentibus disputationibus declaranda est, etiamsi æquiori iure nobis obiici queat, quod splendido illi ingeniorum 12

Quædam de fide supponuntur.
Qui de Trinitate benè aut malè senserint.
Magnitudo mysterij huius.

Quid Augustino ingenti mysterium Trinitatis contigit.

niorum lumini Augustino hoc idem mysterium olim comprehendere satagenti obiecit Angelus, non scilicet aliud intendere, quàm si in vnius digiti fossulam Oceani totius infinitas propè aquas concludere vellet. Audendum tamen nobis est, non naturalibus rationibus & ingenio fidendum, sed diuinæ reuelationi, sanctorum Patrum ac Scholasticorum Doctorum auctoritati, tamquam securissimæ columnæ, innitendum.

13 *Sensus Ecclesiæ communis.*

Hæc ergo prima & præcipua huius mysterij veritas intellecta semper in Ecclesiâ ita fuit, vt vna numero essentia quæ est in Patre, sit in Filio & Spiritu sancto; non aliter ac si vna numero albedo v. g. in tribus poneretur subiectis, cum hac tamen differentiâ, quòd albedo illis tribus subiectis non identificaretur, sic verò essentia diuina tribus personalitatibus. & ex hoc capite tota oritur Trinitatis difficultas. Eam aliquis fortè conari posset clariorem reddere eâ, quam subiungam explicatione. *Vt à parte rei & ante omnes nostros conceptus, in diuinis sint tres res, quæ necessariò physicè idem sapiant, possint, velint, duæ ex his ab vnâ producantur, siue Deus adæquatè sit tres res, & singula trium sit Deus inadæquatè; illud verò idem necessariò sapere vocetur natura diuina, quia in creatis sapere à naturâ procedit, & concipiatur natura per modum rei communis, & communicata tribus suppositis, sicut concipimus naturam humanam communicatam Petro & Paulo.* Pro hac explicatione ponenda occasionem mihi dedêre sancti Patres Basilius, Gregorius Nyssenus & alij, quorum testimonia apud P. Didacum Ruiz diligentem Patrum scrutatorem disp. 22. sect. 1. reperi. *Sed quia obiici potest, Vel ergo à parte rei est vnus solus Deus, & tres personæ, & Pater habet aliquid in quo sit idem cum Filio, nempe naturam, & aliquid in quo sit diuersum, nempe personalitatem, vel non: si non, ergo à parte rei Pater non est vllo modo idem cum Filio; si asseritur, ergo datur aliqua distinctio inter proprium & commune non actualis, ergo virtualis. Adhuc posset responderi, verissimum esse à parte rei esse vnum solum Deum, & esse tres personas, has tamen duas propositiones idem significare, quia vnus Deus idem est quod tres personæ, & nihil amplius, & singulæ personæ sunt Deus inadæquatè sumptus. Quòd si rursus replicetur, ergo erunt tres Dij inadæquatè sumpti; negabunt consequentiam, quia deberet sic inferri, Ergo est ter Deus inadæquatè sumptus. quod est verissimum; primum verò consequens falsum, quia tres dij inadæquatè sumpti continent implicantiam in adiecto; mala etiam fuit ea prima consequentia, quia in antecedenti non fuit positum: Filius est alius Deus inadæquatè sumptus; hoc enim est falsum.*

Cuiusdam noua huius mysterij explicatio. Deum esse tres personas necessitatas ad idem cognoscendum & amandum.

14 *Ab eo allati Patres per se. Obiectio contra explicationem hanc.*

An Pater habeat, in quo sit idem cum Filio.

Responsio, Deum adæquatè esse tres personas. Replica. Eruntne tres dij inadæquatè sumpti non, sed ter Deus inadæquatè.

15 *Solutio magis explicans eam opinionem.*

Ad replicam in quâ est maior difficultas, responderet quis, præueniendo nostrum conceptum, Filium se toto distingui à Patre, item neque esse aut naturam, aut personam ante intellectum eo modo, quo in propositione significatur, quia significatur ea natura vt præcisa a personalitate, & personalitas à naturâ; quod a parte rei non datur: est ergo id sic explicandum, vt res, quæ est natura Fily, sit eadem cum Patre, & res quæ est persona, sit distincta. Vtrumque enim est verum: nam quando dicitur, Res, quæ est natura, significatur Deus adæquatè sumptus, & ille est idem cum Patre, quia Deus adæquatè sumptus est Pater, licet non solus: quando autem dicitur, Res, quæ est persona, est distincta, significatur, Deum inadæquatè sumptum esse distinctum ab alio, qui est Deus inadæquatè sumptus. Distinguitur autem se toto Filius à Patre, nec est aliquid in quo sit idem, & aliquid in quo sit distinctum: & hoc est mysterium, quòd Filius se toto sit, sed inadæquatè Deus adæquatè sumptus, nec ab alio distinguatur, sed se toto sit distinctus ab alio, qui est Deus inadæquatè sumptus.

Iudicium de hac opinione.

Inuenio hanc explicationem quasi sub dubio propositam occasione eorum locorum Patrum, apud P. Ruiz suprà; qui tamen sect. 2. indubitanter docet, contrarium esse de fide. Sectione verò tertiâ multa & clara adducit testimonia Patrum pro Catholicæ veritatis communi explicatione. Quid verò respondeat oppositis Patrum locis, dicam infrà.

SECTIO III.

Reiicitur ea explicatio.

NE fortè alicui prædicta arrideat explicatio, vtpote reddens intellectu facile Trinitatis mysterium, eam fusiùs impugnandam operæ pretium duxi; maximè cùm distinctionis virtualis fundamenta eâdem viâ proponenda sint.

SVBSECTIO I.

Duæ priores impugnationes.

16 *Refellitur ea opinio Primò. Deus non esset vnus nisi per aggregationem.*

ARGVMENTOR ergo Primò, quia Deus non nisi vnitate aggregationis vnus fieret, ad eum planè modum, quo multi homines faciunt vnam rempublicam, & multæ partes hominis vnum hominem, imò multò minùs per se quàm hoc vltimum fiat; hîc enim intercedit realis vnio, quæ inter eas diuinas personas non datur iuxta eam explicationem; hoc autem esset hæreticum, ergo. Probo antecedens Primò, quia in eâ explicatione dicitur, Deum nihil aliud esse, quàm omnes tres personas diuinas inter se adæquatè distinctas, sumptas tamen collectiuè, seu simul: non enim admittit responsio aliquid idem numero à parte rei in omnibus tribus personis. Quod clariùs patet ex illis verbis, Deus in tantum dicitur vnus, in quantum necessitatæ sunt omnes tres personæ ad idem volendum & intelligendum; vnde infero, Ergo inter se adæquatè distinguuntur, & solùm constituunt vnum per aggregationem, perinde ac si darentur tres homines omnino necessitati ad idem intelligendum & volendum, dici possent habere vnam naturam; tunc autem non esset maior vnitas, quàm aggregationis & impossibilitatis ad discordandum in opinionibus. Confirmant hoc ipsa exempla eius explicationis: solùm enim admittunt, communem esse diuinam naturam, eo modo quo natura humana est communis Petro & Paulo: atqui hîc nô est vnus numero propriè homo in vtroque, aut ex vtroque, vt fatentur omnes, & ratio ipsa demonstrat.

Sicut tres homines necessitati ad idem intelligendum & volendum.

Exempla illorum hoc etiam indicant.

17 *Item eorumdem modus loquendi.*

Neque huic argumento fit satis per terminos, & distinctiones suprà positas: cùm enim semper nomine *vnius Dei* nihil aliud, quàm omnes tres personas inter se adæquatè distinctas, simul tamen sumptas, vsurpet explicatio, etiam cùm dicit, *Deus adæquatè sumptus est vnus*; nihil aliud innuit, quam *aggregatum ex omnibus tribus personis est vnum*: sicut quòd aggregatum ex animâ rationali, corpore & vnione sit vnus homo, non denotat animam vllo modo esse realiter idem cum corpore, sed vtrumque comprehendi

comprehendi nomine vnius vocis *homo* adæquate sumptus.

Secundum argumentum.

Hinc Secundò ostendo, bonam esse consequentiam, in quá inferebatur esse tres deos inadæquatè sumptos, cuius consequens est hæreticum: sequitur enim, tres esse personas, & quamlibet esse Deum inadæquatè sumptum.

Primò. Deus adæquatè sumptus constitueretur pluribus diis inadæquatè sumptis.

Vnde argumentor, Quælibet est Deus inadæquatè sumptus, & quidem distinctus Deus inadæquatè sumptus ab altero Deo inadæquatè sumpto, qui est alia persona, ergo sunt tres Dij inadæquatè sumpti. Prima pars antecedentis supponitur expresse in explicatione; secunda verò, licet verbis negetur, re tamen ipsà
18 docetur: nam si Deus adæquatè sumptus coalescit ex Deo inadæquatè sumpto, vt ex parte necessarium est, vt Deus inadæquatè sumptus sit plures quàm Deus adæquatè sumptus, alioqui idem esset Deus adæquatè & Deus inadæquatè (quòd in terminis repugnat; partes enim semper sunt plures numero quàm totum;) sed Deus adæquatè sumptus est vnus; ergo Deus inadæquatè est plures quàm vnus, ergo plures iuxta numerum personarum, ergo tres.

Secundò. Deitas inadæquata Patris est distincta à deitate Filij.

Secundò, Pater vt adæquatè distinctus, seu se toto distinctus à Filio, est Deus inadæquatè sumptus; ergo deitas inadæquata, quæ est propria Patris, non est ea deitas inadæquata, quæ est propria Filij, ergo sunt duæ deitates inadæquatæ.

Tertiò. Nihil est in Patre quod idem numero sit in Filio.

Tertiò, nihil penitus est in Patre à parte rei iuxta eam applicationem, quod idem numero sit in Filio (difficultatem enim, quæ ex eâ identitate prouenit, conatur vitare) ergo deitas inadæquata Filij non est deitas inadæquata Patris, licet ambæ sint inadæquatæ respectu deitatis adæquatæ.

Quartò. Implicat, vt vna vel inadæquata includat alteram inadæquatam.

Quartò, licet deitas adæquata comprehendat quidquid vtraque inadæquata dicit; repugnat tamen in terminis, vt vna inadæquata complectatur quod altera inadæquata dicit, & hæc quod illa: tunc enim quælibet non inadæquata, sed adæquata esset; totum enim includit quidquid quælibet pars dicit; at inadæquatum totum non includit quidquid totum dicit; vel ergo est Deus inadæquatus, & tunc eo ipso vt sic non includit aliud inadæquatum, vel nullus est Deus inadæquatus, & consequenter tunc distinctio in Deum adæquatum & inadæquatum mala est.

19

Quintò. Idem est, Tres dij inadæquatè sumpti, & Ter Deus inadæquatè sumptus.

Quintò, explicatione asseritur, non posse dici *Tres dij inadæquatè sumpti*: sic verò, *Est ter Deus inadæquatè sumptus*: vel ergo secunda hæc propositio est in terminis implicatoria, vel reddit sensum prioris: nam de Patre non potest dici, *Est ter Deus inadæquatè sumptus*; ille enim non est nisi semel Deus inadæquatè; nec de Filio, nec de Spiritu sancto seorsim; de omnibus autem simul sumptis, seu

In hac propositione, Ter Deus, ratio deitatis multiplicatur.

de totâ Trinitate id potest dici: nam tota Trinitas est semel Deus adæquatè sumptus, & ter inadæquatè sumptus: at eo ipso quòd ipsum totum dicitur, *Ter Deus inadæquatè*, necessum est vt τὸ *Deus inadæquatus* multiplicetur, alioquin non dicitur, ter Deus, sed semel Deus.

Exemplum in concreto albi.

repugnat enim aliquid dici ter album, nisi vel albedo triplicetur, id est, tres sint albedines, vel quia subiectum eam habuit tribus vicibus: si enim vnicum est prædicatum, & vnicâ vice habitum, repugnat dici de eo subiecto, *Ter album.*

Vrgetur magis.

Rogo ergo, iam non de illo termino, *Deus adæquatè sumptus* (cùm enim iste non multiplicetur, nec aduerbialiter, nec adiectiuè, non sum de hoc solicitus) sed de illo alio, *Deus inadæquatus*; rogo, inquam, an iste terminus multiplicetur, an non. si multiplicatur, teneo intentum (tunc enim poterit dici, *Ter Deus inadæquatus*, quod idem est ac *tres dij inadæquati*;) si non multiplicatur, ergo, sicut non dicitur, *Tres dij inadæquati*, ita nec poterit dici, *Ter Deus inadæquatus*; vel si hoc potest dici, 20
etiam & illud: nam suppono in diuinis, non esse eam rationem, ob quam in homine ab vnâ solâ albedine potest dici ter album; si eam tribus diuersis vicibus successiuè habuerit: in Deo enim non est successio in habendâ diuinitate.

Responsio. Homo habens tres scientias potest dici ter sciens, non tres scientes.

Respondebis fortè, posse hominem dici ter accidentatum, etiamsi non possit dici tria alba, sicut idem homo tribus diuersis scientiis vnam rem sciens, dicitur ter sciens, non tamen dicitur tres scientes; ergo non benè sic arguitur: *In diuinis datur ter Deus inadæquatus, ergo & tres dij inadæquati.* Ex impugnatione huius solutionis clariùs apparebit vis quintæ meæ replicæ;

Impugnatur Primò. Saltem sicut multiplicantur scientiæ, debent multiplicari deitates.

& quidem primò infero: Ergo saltem ipsæ deitates inadæquatæ debebunt multiplicari, sicut in exemplo allato multiplicantur scientiæ & accidentia, licet non multiplicetur sciens: si enim deitas inadæquata non multiplicatur, cur dicetur ter Deus inadæquatè? haberet enim, & quidem semel, solam vnam deitatem, etiam inadæquatam, cur ergo diceretur ter inadæquatus Deus?

Secundò.

Res importata in obliquo non multiplicat concreta, si subiectum vnum sit.

Secundò, quia in humanis (vt dixi in Summulis) ideò ista concreta non multiplicantur, quia significant in rectò subiectum, & in obliquo formam: *album* enim idem est, ac habens albedinem, vnde, licet habeat multas albedines, quia tamen ipse habens semper est vnus, non dicitur tres albi, aut tria alba, benè autem dicitur ter habens, quia hoc non denotat habentem esse tres, sed habitionem (vt sic dicam) seu albedines habitas esse tres.

In diuinis subiecta multiplicantur.

At hæc ratio non habet vllum locum in diuinis: nam si deitates inadæquatæ sint multæ, ideóque possit dici *ter habens*; ergo cùm subiecta, aut quasi 21
subiecta, quæ illas habent, sint etiam multa, Pater scilicet, Filius & Spiritus sanctus, necessariò eo ipso poterunt dici etiam tres dij inadæquatè.

Quomodo multiplicentur nomina concreta in diuinis.

Confirmo: in diuinis, eò quòd omnia sunt per se, & non est propriè subiectum, nomina concreta substantiua multiplicantur, eo ipso quòd formæ multiplicentur; & è contrario non multiplicantur, si ea forma non multiplicetur, vnde dicuntur tres personæ, quia personalitas, quæ est forma significata, multiplicatur, etiamsi natura diuina, quæ est per modum subiecti, non multiplicetur; Deus verò non multiplicatur, quia licet multiplicentur personæ, deitas tamen non multiplicatur; igitur si deitas inadæquata multiplicatur, etiamsi subiecta non multiplicarentur, esset omnino verum dari ibi tres deos inadæquatè sumptos.

Secunda responsio.

Secundò respondebis, etiamsi in diuinis non multiplicetur Deus, nec quidem inadæquatè sumptus, aut licet ter successiuè non habeatur diuinitas, dici tamen verè *ter Deus inadæquatus*, eò quòd Deus inadæquatus sit in tribus personis, quarum quælibet est Deus inadæquatus.

Reiicitur Primò.

Sed contrà, quia vel est in vno eadem deitas inadæquata quæ in alio, vel diuersa: si diuersa, ergo malè dicis non multiplicari Deum inadæquatè sumptum, cùm sint diuersæ deitates inadæquatè sumptæ; vel si est eadem in vno quæ in altero, tunc tota explicatio ruit,

quæ

quæ nihil vult ponere idem numero in omnibus tribus, ne cogatur dicere, quòd ea duo
22 prædicata contradictoria, *distingui, & non distingui*, conueniant ratione eiusdem indiuisibilis entitatis: tunc enim per illam inadæquatam deitatem non distingueretur Pater à Filio, & distingueretur per personalitatem identificatam ei inadæquatæ deitati; & consequenter non se toto distingueretur.

Reiicitur Secundò.

Contrà Secundò, quia tunc etiam dici posset *ter Deus adæquatè sumptus.* Probo euidenter, quia nihil quod sit Deus, etiam inadæquatè, deest vlli ex illis personis; alioquin, si iam deesset, illud quod deesset, esset Deus inadæquatè; & quia esset diuersum ab eo quod est in alterâ personâ, iam esset *triplex Deus inadæquatè sumptus*: quòd si nihil quod sit Deus vel inadæquatè, cuilibet deest, ergo quilibet erit Deus adæquatè sumptus, ergo erit ter Deus adæquatè sumptus; ea autem distinctio non subsistet.

SVBSECTIO II.

Duo alia argumenta.

Tertium argumentum contra eamdem opinionem, quia sequeretur, Patrem non esse simpliciter Deum.

TERTIVM argumentum fit, quia in hac doctrinâ nec Pater esset simpliciter Deus, nec Filius, nec Spiritus sanctus, sed omnes tres simul sumpti, non secùs ac anima non est homo, nec corpus est homo, sed aggregatum ex vtroque. consequens autem est contra totum Ecclesiæ sensum, in quâ nihil aliud prædicatur quàm Patrem esse Deum, Deus Pater; Verbum Deus, & Deus erat Verbum; Spiritus sanctus est Deus. Sequela autem probatur, quia, si Deus est idem formalissimè quod tota Trinitas, tam Pater non est Deus, quàm non est tota Trinitas, & quàm, vt dixi, anima non est homo.

23

Responsio, Patrem esse Deum inadæquatè. Reiicitur. Non esset simpliciter Deus,

Huic argumento potest responderi, Patrem esse Deum inadæquatè, non adæquatè sumptum. Sed contrà, quia Deus inadæquatè sumptus simpliciter non est Deus, sicut nec homo pictus est simpliciter homo. Patet, nam Deus inadæquatè sumptus idem est ac dicere, *inadæquatum constitutiuum Dei*: sicut homo inadæquatè sumptus idem est ac inadæquatum constitutiuum hominis: atqui inadæquatum constitutiuum rei, non est ipsa res, nisi per figuram, quia partem vsurpat pro toto: ergo Pater non erit verè Deus, sed per figuram. Confirmo: eodem modo Pater est tota Trinitas inadæquatè sumpta: nam si Deus adæquatus & tota Trinitas est idem; ergo Deus inadæquatus & Trinitas inadæquata erunt idem: sed Patrem esse Trinitatem inadæquatam, non est simpliciter esse Trinitatem; vnde ea propositio est falsa, *Pater est tota Trinitas*, seu *Pater est Trinitas*; perinde ac est falsum, de vno homine constituente cum duobus aliis ternarium dicere, *Hic est tres*, aut *hic est ternarius*; licet sit verum dicere, *Hic est pars trium*, seu ternarij: ergo absolutè loquendo ex propositiones, *Pater est Deus, Verbum est Deus, Spiritus sanctus est Deus*, sunt falsæ; & solùm dici potest, *Pater est Dei pars*, vel cum addito, *est Deus inadæquatus*, sicut de imagine pictâ dici potest cum addito, *Est homo pictus.*

sicut Pater non est simpliciter Trinitas.

24 *Respondent*

Respondebis, Deum esse totum homogeneum, cuius denominatio saluatur in quacumque parte, sicut pars chartæ simpliciter est charta, licet comparata cum totâ solùm sit charta inadæquata, vnde sine vllo addito potest Pater dici Deus, etiamsi respectu Trinitatis sit inadæquatus. Sed contrà Primò, quia, quando partes componentes aliquod totum non sunt homogeneæ & omnino similes, non saluatur ratio in qualibet; sic brachium non est homo, sic caput; sic in exercitu capitaneus non est exercitus, & miles per se non est exercitus, & sic in aliis rebus. ergo cùm Pater, & Filius, & Spiritus sanctus sint diuersæ personæ, vna generans, altera generata, altera spirans; si Deus ex omnibus simul sumptis coalescit, non potest in qualibet seorsim saluari ratio Dei, quia non saluatur in qualibet nec inadæquatè virtus generandi, spirandi, &c. Secundò, quia tunc nomen Deus esset æquiuocum: nam Patri non tribuitur esse Deum in eo sensu, quo vnum Deum absolutè cognoscimus: vnus enim Deus iuxta eam explicationem est formaliter tres personæ simul sumptæ: atqui hanc deitatem non tribuimus simpliciter Patri, sed aliam: vox enim *Deus* significat in eâ doctrina & totum aggregatum, formaliter vt totum, & vnam illius partem vt talem; hoc autem est planè æquiuocare nomen *Deus*, & ponere eas duas significationes, ne voce negetur Patrem esse Deum: nec per hoc euaditur difficultas, cùm certum sit, Ecclesiam & Patres non locutos iuxta significationem, quam ego fingere possum, sed iuxta eam, quæ semper fuit in Ecclesia recepta.

Secundò, per totum homogeneum, cuius denominatio saluatur in parte. Refelluntur Primò, Personæ in diuinis non sunt homogeneæ. Secundò reiiciuntur, quia nomen Deus esset æquiuocum.

Placet adducere verba D. Athanasij, qui in 25
materiâ de Trinitate, tum, propter Symbolum fidei à se confectum, & à totâ Ecclesiâ receptum, tum propterea quòd videatur specialiter à Deo Ecclesiæ datus ad resistendum hæreticis, diuinitatem Filij & Spiritus sancti, & consequenter Trinitatem negantibus, maximam habet auctoritatem. Oratione ergo contra Gregales Sabellij hæc habet: *Vniuersa plenitudo & integritas deitatis est Pater vt Pater: vniuersa item plenitudo deitatis est Filius vt Filius, quandoquidem amborum vna forma intelligitur, quæ integrè se in vtroque communicat.* Hæc sanctus Doctor: quibus manifestè ostendit, non debere diuinitatem inadæquatè sumi, & tam adæquatè Patrem esse Deum ac si solus esset: aliud enim est Patrem esse totaliter Deum & adæquatè, aliud verò Patrem solum esse Deum. Primum est verum, secundum autem falsum: vtrumque autem negaretur in eâ explicatione. exemplum esset, si in duobus hominibus eadem numero albedo poneretur, tunc quilibet esset adæquatè albus, non minùs quàm si solus esset, non tamen esset solus albus. Eodem modo intelligendum est hoc mysterium cum hac præcisè differentiâ, quòd albedo esset solùm per vnionem in eis hominibus: diuinitas autem identificatur personis distinctis.

Verba S. Athanasij, quibus ostenditur, Patrem esse adæquatè Deum, & diuinitatem non debere inadæquatè sumi.

Tertiò ea solutio reiicitur, quia ex eâ sequi- 26
tur, eo sensu quo Pater est Deus, esse Deum distinctum à Filio, & quidem adæquatè, eodem modo à Spiritu sancto; & consequenter esse tres Deos, quod fidei Catholicæ repugnat: & licet de hoc absurdo egerim in præcedenti subsect. clariùs tamen illud sequitur ex hac solutione, quæ dum vult ostendere Patrem posse dici absolutè Deum, simul probat esse tres deos. Sequelam ergo ostendo, quia, si nomen *Deus* est sicut vox *charta*, quæ & significat totam philyram

Tertiò refelluntur, quia sequitur, Patrem eo sensu quo est Deus, esse distinctum Deum à Filio.

Ostenditur exemplo chartæ.

tam simul sumptam, & etiam quamlibet partem ipsius; ergo sicut eo ipso quo illæ tres partes chartæ sunt charta, est verissimum esse tres chartas, licet non sint tres philyræ; quælibet enim solùm est inadæquata respectu totius, absolutè tamen retinens in se nomen chartæ: eodem plane modo, quia Pater æternus vocatur absolutè Deus, non quatenus Deus significat totum aggregatum, seu quatenus Deus significat Deum adæquatum: nam in hoc sensu iam ostendi id nullo modo posse dici; sed quatenus Deus significat etiam id proprium, quod habet Pater; & Filius dicitur etiam Deus, quatenus
27 *Deus* significat id proprium, quod habet Filius: cùm ergo absolutè in his quæ sunt propria, personæ diuinæ sint tres, absolutè erunt tres dij, nec erit necessarium addere *inadæquati*: sicut, vt Pater vocetur Deus, non est necessarium addere *inadæquatus*: nam vox *Deus* absolutè significat tam Deum adæquatè sumptum, quàm inadæquatè sumptum, iuxta hanc explicationem. Sicut, quia vox *charta* significat & totum, & partes, si consideremus partes vt inter se distinctas, absolutè sunt tres chartæ. quod clariùs intelligitur, si vnio illarum corrumpatur.

Cur afferatur exemplum chartæ.

Vbi aduerte, à me positum exemplum in chartâ, quia in ea penitus omnia, quæ posset in diuinis dici, patiuntur instantiam: est enim vox *charta*, est vox *philyra*, illa est vox homogenea significans tam totam integram philyram, quam partes illius; sicut vox *Deus* in ea explicatione significat tam totam Trinitatem, quam quamlibet personam seorsim. At sicut vox *Trinitas* est heterogenea, ideoque non conuenit absolutè cuilibet personæ; ita vox *philyra* est heterogenea, neque conuenit cuilibet parti chartæ absolutè. vnde infertur, quod hucusque dixi, considerando scilicet tres personas vt inter se distinctas, esse absolutè tres Deos, licet dici non possit absolutè tres Trinitates, sicut potest dici, considerando duas partes philyræ separatas, esse duas chartas, non tamen dici possunt duæ philyræ, sed vna.

Responsio Tertia, quòd difficultas omnes premat.

Respondebis Tertiò, hanc difficultatem esse communem omnibus; nam fateri tenentur omnes, nomen hoc *Deus* significare totam Trinitatem, & significare quamlibet personam, etiam seorsim sumptam; ergo eo ipso debet dici, quamlibet personam non esse Deum adæquatè, prout *Deus* significat totam Trinitatem; esse tamen Deum, prout *Deus* significat quamlibet seorsim. Vnde rursus inferuntur absurda suprà posita, scilicet & nomen illud æquiuocum esse, neque in eodem sensu Patrem dici Deum, quo tota Trinitas, item, posse dici tres deos inadæquatè. Quo sensu fortè aliquis vellet defendere, Patrem non esse Deum adæquatè sumptum, secundùm totam significationem.

28

Refellitur & ostenditur, non premi communem sententiam eâ difficultate.

Sed contrà, In communi ac Catholicâ sententiâ nullam penitus hæc omnia habent difficultatem: nam vox *Deus*, & *vnus Deus* non significant directè Trinitatem, nisi quatenus in qualibet personâ est eadem numero natura diuina, quæ in aliâ; vnde fit vt *Deus* in ratione talis semper sit vniuocum & singularissimum nomen, nec sit Deus adæquatus, & inadæquatus: cùm enim in omnibus simul non sit plus de naturâ diuinâ, quam in vno solo, & vna persona non habeat de naturâ diuinâ nisi id ipsum quod alia, & quælibet habeat totum quod Deus vt *Deus* significat, vt elegantia verba Athanasij suprà relata pulchrè declarant; sequitur manifestè, quo sensu Pater dicitur Deus, etiam Filium dici Deum, & eodem sensu omnes simul, & quidem tam adæquatè vnam ac omnes, & eumdem numero Deum vnam, qui altera est. Fateor, nomen *Deus* in obliquo significare trinitatem personarum; at inde solùm fit, vt non sit idem Deus in Patre & in Filio secundùm obliquum, hoc est quòd Pater non habeat filiationem, nec Filius paternitatem; ideò tamen non impeditur vt simpliciter in ratione Dei adæquatè sint idem numero: nam secundùm id quod directè significat ea vox, sunt idem; propositiones autem illæ verificantur secundùm id quod hæ voces significant in recto, non secundùm obliquum; in solutione autem quam reiicio, nihil idem numero vnum est in omnibus, in quo consistat diuinitas. Sed hæc est (vt dixi) aggregatum ex tribus rebus inter se, se totis, distinctis. vnde non in eodem sensu vna persona est Deus, quo alia, vel necessariò, sunt tres dij, & inde apparet illam distinctionem de Deo adæquatè sumpto in totâ suâ significatione non esse ad rem.

Nomen Deus in obliquo tantùm significat Trinitatem.

Quartò argumentor principaliter, quia ablatis iam nominibus, ea doctrina tam separat substantiam in diuinis quam personam, quod est hæreticum contra Athanasij Symbolum: *Neque confundentes personas, neque substantiam separantes: alia est enim persona Patris alia Filij, alia Spiritus sancti: sed Patris, & Filij, & Spiritus sancti vna est diuinitas.* Sequela probatur, quia in hac doctrina, diuinitas Filij tam est distincta a diuinitate Patris, quàm personalitas Patris a personalitate Filij, siue iam omnes illæ integrent vnam aliam tertiam adæquatam diuinitatem, siue non; ergo tam est diuisa substantia Filij, quam personalitas. 29

Quartum argumentum, quia tam separat ea opinio substantiam in diuinis, quàm personam, contra Symbolum S. Athanasij.

Confirmo & vrgeo: Filius vel habet in se eamdem numero diuinitatem, quæ est in Patre, vel non, sed distinctam, licet ex vtraque resultet vna totalis: si habet eamdem numero, iam redit difficultas, quam hac doctrina conatur fugere: non enim vult admittere aliquid idem numero, indiuisibile, identificatum rebus diuersis; si verò non habent ambæ personæ aliquid idem numero, rogo, an id, quod est proprium solius Patris, & adæquatè distinctum à Filio, sit diuinitas, an verò non: si non, ergo Pater non habet diuinitatem, quia Pater non habet nisi quod ipse est; hoc autem est contra idem Symbolum Athanasij: nam in eo supponitur Pater habere diuinitatem seu substantiam, quia alioquin malè diceretur *substantia Patris, diuinitas Patris*; & tunc clarius relaberetur hæc excogitata solutio in inconueniens præcedentis argumenti, id est, Patrem non esse Deum. Quòd si dicas, illud quod est proprium Patris, esse formaliter diuinitatem, licet non adæquatam; tunc vrgeo, illud est adæquatè distinctum ab eo quod Filius habet, & ab eo quod est Filij diuinitas; ergo formalissimè debet esse alia diuinitas Filij, alia Patris, ergo separatur diuinitas.

Confirmatur, ostendendo in hac explicatione, Filium habere distinctam diuinitatem à Patre.

Secundò hoc vrgeo in omnipotentiâ, intellectione & volitione, vbi adhuc res clariùs percipitur: est enim certum ex fide diuinâ, omnipotentiam, intellectionem & volitionem non esse diuisas in Deo, sed vnam, sicut est natura. Nunc igitur rogo, an non solùm intelligat & amet Pater idem obiectum, & eosdem effectus possit, sed an intellectio & potentia, vt condis- 30

Idem argumentum fit in omnipotentia, intellectione, &c.

 tincta

Debet concedere hac opinio, potentiam, scientiam, volitionem esse alia in qualibet personâ.

tincta à termino amato & producto, sit eadem numero in Patre, quæ est in Filio, an non. si intellectio, quâ formaliter Pater intelligit, non est eadem numero, sed alia distincta (& idem dico de volitione & omnipotentiâ;) tunc diuisa est omnipotentia, scientia, volitio, quod est contra fidem, si verò non solùm idem volunt & intelligunt, sed etiam per vnam eandémque indiuisibilem intellectionem; ergo iam intellectio illa est idem realiter cũ tribus personalitatibus, & personalitates non sunt idem inter se, & consequenter erit in qualibet personâ aliquid proprium & aliquid commune, & duo hæc erunt inter se realiter; quod explicatio renuit, ne ad distinctionem virtualem admittendam cogatur

Quid huic rationi posset reponi.

31 Secundæ huic confirmationi fortasse poterit responderi Primò, eâ distinctione terminorum, quâ suprà, scilicet intellectionem adæquatam non esse adæquatè in Patre, intellectionem tamen adæquatam inadæquatè sumptam esse in omnibus personis. Nihilominùs tamen hæc responsio faciliùs & clariùs hîc reiicitur: rogo enim, an Pater habeat aliquam intellectionem siue adæquatam siue inadæquatam, quam non habeat Filius, an non: si non habet, ergo iam Pater habet intellectionem, quæ est cõmunis & eadẽ indiuisibiliter in omnibus, & habet personalitatem, quæ est propria. quod, vt dixi, negare conatur explicatio posita. Si dicatur Pater habere aliquam intellectionem, quæ non sit in Filio, siue illa adæquata, siue inadæquata; ergo iam est diuisa intellectio, & volitio, & omnipotentia. quod est hæreticum: sequitur enim euidenter, Patrem non esse omnipotentem, quia non est in eo tota omnipotentia: pars enim omnipotentiæ est in eo, & pars in Filio; omnes autem Theologi & Fides docent, in Patre esse totam omnipotentiam, quamuis non sit in eo solo, sed etiam in Filio, sicut in hac hostiâ consecratâ est totus Christus, quamuis non sit in sola hac, sed etiam in cœlo, & in aliis hostiis. Secundò responderi posset, non dari à parte rei intellectionem & volitionem, prout à nobis significantur, ideò argumentum nullum esse, quia saltat à rebus prout à nobis concipiuntur, ad res prout sunt in se. Verùm hæc euasio euidenter à me reiicitur sect. 5. subsect. 2.

Reiicitur facilè.

SVBSECTIO III.

Vlterius reiicitur eadem solutio.

Quintum argumentum contra eamdem opinionẽ, quia sequeretur, non esse plures personas in diuinis. Vis argumenti.

32 QVINTÒ, quia ex eâ sequitur, tam non esse plures personas in diuinis, quàm non sunt plures dij; consequens est hæreticum, ergo. Probo sequelam, dicitur enim, etiamsi in diuinis sint tres res adæquatè inter se distinctæ, ideò omnes dici vnam naturam, quia omnes necessitatæ sunt ad idem volendum & intelligendum; cúmque intellectio & volitio procedant à naturâ, ex necessitate idem volendi, intelligendi & operandi, dicuntur vna natura. Vnde sic argumentor: Etiam intellectio, volitio & operatio dicuntur esse à personâ (actiones enim sunt suppositorum;) ergo si propter necessitatem idem operandi, sunt vna natura, etiam erunt vnum suppositum seu persona: tam enim dicitur operatio prodire à supposito, quàm à naturâ, neque potest vlla ratio reddi, cur è tribus partialibus naturis confletur vna natura; non tamen è tribus partialibus personalitatibus vna persona. Dices, Personalitates sunt adæquatæ, naturæ verò partiales. Sed contrà, quia id ego impugno, & ostendo, non posse huius vllam esse rationem: cùm enim tam nihil sit in Filio de eo quod constituit in Patre naturam (relinquamus iam nomen adæquati & inadæquati) quàm verè non est de eo quod constituit personalitatem Patris; cur dicendum est id, quod in Filio vocatur eius propria natura, esse inadæquatum, id verò quod vocatur personalitas, adæquatum esse? ergo eodem modo ex omnibus tribus resultabit vna persona, sicut dicis resultare vnam naturam.

Respondent argumento, sed malè. Non est ratio, cur natura dicatur in Filio v. g. inadæquata magis quàm personalitas.

33 Habet autem hoc argumentum adhuc maiorem vim, si dicatur in creatis personalitatẽ non esse aliquid positiuum suprà naturam, sed puram negationem, vnde eodem modo dicendum etiam erit, in diuinis personalitatem supra naturam Patris nihil addere positiuum, non solùm realiter, sed nec ratione nostrâ; sed illas ipsas naturas partiales cum negationibus dici personas, sicut in humanis: vnde sic argumentor, Ergo in diuinis tam non sunt tres personalitates positiuæ, quàm non sint tres naturæ. Consequentia est euidens, quia præter naturam, quæ vna est integra, nihil est positiuum, quod sit realiter triplex; ergo vel non sunt tres personæ, vel sunt tres naturæ. quod est hæreticum.

Argumentum magis vrget negantes subsistentiam positiuã in creatis.

Benè video, posse dici hoc argumentum habere eamdẽ vim, etiamsi admittatur in omnibus tribus personis vna eadem numero natura (vt admittunt omnes:) nam etiam tunc posset obiici, non dari tres positiuas personas, quia persona vt talis nihil dicit positiuum. Video equidem id, non tamen propterea argumentum hîc non vrget, quia ibi etiam vrgeret. 34 Addo autem specialiter hîc habere locum, quia, si semel admittatur, vnam eamdémque numero naturã indiuisibilem esse in Patre, Filio & Spiritu sancto, tunc, vt præter eam ponantur tres personalitates, prout fides docet, posset consequenter dici, in diuinis personalitatem esse aliquid positiuum (etiamsi in creatis, vbi nulla est ratio vel auctoritas fidei cogens ad oppositum, non dicatur esse aliquid positiuum:) at si semel negetur vna eademque numero natura indiuisibiliter in Patre & Filio, & ponantur tres inadæquatæ, cùm illæ tres possint etiam esse tres personalitates; non est cur addatur aliquid etiam ratione nostrâ positiuum supra cuiuslibet inadæquatam naturam, in quo consistat personalitas; ergo non minùs erit in omnibus illis vna personalitas adæquata, quàm est vna natura; vel non magis erunt tres personalitates, quàm tres naturæ.

Hoc argumentum premit quidem sententiam communem,

hanc explicationem vrget specialiter.

Sextò argumentor, quia sequitur, frustrà hucusque Catholicos omnes doctos & idiotas sibi imaginatos tam esse difficile mysterium Trinitatis, frustrà eos desudasse in explicando eo principio: *Quæ sunt eadem vni tertio, sunt eadem inter se*: in hac enim explicatione non alia esset mysterij huius difficultas, quàm, quòd tres homines faciant vnum ternarium, & quilibet eorum non sit ternarius. quod primum principium vel ipsis infantibus notum, solet vt exemplum proponi, ad declarandum aliquid. Prætereà principium illud tam hîc non habet difficultatem & locum, quàm non habet inter animam & corpus humanum. quis autem audeat dicere, in tali puncto fuisse omnes Catholicos & totam Ecclesiam deceptam, & Augustino conciliare volenti trinitatem personarum cum vnitate naturæ, Angelum debuisse obsistere,

Sextum argumentum, quia frustrà laborassent hactenus omnes circa principium, Quæ sunt eadem vni tertio, &c.

te, obiicereque, tam id esse difficile, quàm in follliculâ vix vnius nucis capaci Oceanum totum claudere: cum, vt dixi, non sit maior difficultas, quam concipere quòd anima & corpus sint duæ partes inter se distinctæ, & quælibet sit homo inadæquatus adæquatè sumptus. in quo est ea sola difficultas quæ in ternario, vt dixi.

Admissâ eâ explicatione, non maiorem difficultatem habet axioma in Trinitate quàm in ternario:

Quòd verò nulla alia sit, si admittamus eam explicationem, probo euidenter: nam licet dicatur Pater & Filius esse idem Deus adæquatè sumptus, distingui tamen inter se realiter; licet, inquam, hoc dicat, nihil tamen aliud significatur, quàm Deum adæquatè sumptum esse vnum totum, dicens tres personas inter se distinctas, sicut philyra est vnum totum, dicens medias duas philyras, vnde quælibet dici potest inadæquatè philyra adæquatè sumpta; aut vt nomina homogenea retineamus, quælibet est inadæquatè charta adæquatè sumpta. quod in omnibus planè compositis & partibus suum locum habet. Iam autem inde, sicut vna pars se totâ & adæquatè est distincta ab aliâ, nullaque difficultas in eâ compositione reperitur, ita Pater adæquatè distinguitur à Filio, etiamsi ambo constituant vnum Deum adæquatè sumptum: ideò numquam dici potest, aliqua duo identificati vni indiuisibili tertio: & tamen distingui inter se, in quo hucusque Theologi difficultatem Trinitatis agnouère, quia nihil esset idem numero in omnibus. Dixi nihil indiuisibile esse cui identificetur: nam *Deus*, cui in hac explicatione identificaretur, est realiter dicens plura. Vnde ibi, quando in argumento dicitur, Pater est inadæquatè Deus adæquatè

& iuxta eam non potest dici aliqua duo identificata vni tertio distingui inter se.

36 sumptus; est declaranda sic propositio, vt confusione vocum ablatâ res appareat, *Pater est inadæquatum constitutiuum eius quod totus Deus dicit.* Iste est totus sensus propositionis eius, ex quâ nullo modo sequitur, ne quidem apparenter, Ergo est idem cum Filio, qui est etiam inadæquatum eius quod totus Deus dicit: nam Pater non est idem constitutiuum quod Filius, licet sint constitutiui eiusdem totius; sicut nec apparenter sequitur, debere animam esse idem cum corpore, eò quòd quælibet sit inadæquatum constitutiuum eius quod totus adæquatus homo dicit, seu quòd ambo sint partes eiusdem hominis totius: non enim per hoc vna pars est alia, nec habet ibi locum, *Quæ sunt eadem vni tertio*: nam, vt dixi, illud axioma debet intelligi, quãdo vel vnum tertium est indiuisibile, vel illud idem, quod est in vno extremo, reperitur etiam in altero; non autem quando sunt partes inter se adæquatè distinctæ, vt dictum est.

Confirmatur Primò, ex fine quo ea explicatio est excogitata.

Confirmo Primo hanc totam doctrinam ex motiuo, ob quod videtur excogitata ea solutio, ne scilicet vexemus nostrum intellectum, admittendo vnam indiuisibilem rem, qualis est Pater æternus, esse simul distinctam realiter à
37 Filio, & simul idem cum eo in naturâ: hoc enim videtur repugnare omni naturali lumini; vnde etiam concluditur, eam distinctionem virtualem, quâ in explicatione huius mysterij nos vtimur, omnino esse chimæricam & repugnantem; ergo hæc explicatio tollit ab eo mysterio difficultatem, quam omnes Catholici agnouère.

Confirmatur Secundò.

Confirmo Secundò: in hac solutione dicitur Filius se toto à Patre distinctus; ideò dicuntur duæ personæ Pater & Filius, rogo, an ea explicatio admittat etiam Filium se toto esse idem cum Patre, an neget: si neget, ergo, sicut ob eam distinctionem & carentiam identitatis non sunt vna persona, ita ob eamdem rationem non erũt idem numero Deus, & consequenter haud aliter erunt duæ personæ, quàm duo dij, aut è contrario vnus Deus quàm vna persona: si verò dicat, à parte rei Filium etiam se toto esse idem cum Patre, ergo iam à parte rei eadem indiuisibilis entitas Filij, respectu eiusdem indiuisibilis entitatis Patris, erit realiter distincta & identificata, & consequenter à parte rei independenter à nostris conceptibus conuenient contradictoria prædicata eidem rei, quod hæc explicatio conatur vitare. de quo fusiùs sect. 5.

Septimum argumentum, quia sequitur vnionem hypostaticam immediatè factam in naturâ Filij contra Concilium Toletanum VI.

Septimò argumentor, quia sequitur manifestè contra communem Theologorum sententiam fundatam in Concilio Toletano VI. vnionem hypostaticam factam immediatè in naturâ Filij: non minùs quàm in eius personalitate.

Solutio.

Concilium negare solùm vnionem cum tribus personis.

Responderi posset, Concilium nihil aliud voluisse, quàm non fuisse vnitas omnes tres personas, ideoque dixisse, non fuisse vnionem factam in naturâ Filij: hæc enim dicit non solùm Filium, sed etiam Patrem & Spiritum sanctum, quia omnes tres constituunt vnam naturam adæquatam. Hæc tamen solutio euidenter reiicitur.

Reiicitur Primò, ex mente omnium Theologorum.

Primò, quidquid sit de mente Concilij, certè Theologi omnes expresè non solùm dicunt Patrem & Spiritum sanctum non fuisse incarnatos, sed humanitatem non fuisse vnitam immediatè intellectioni, volitioni, omnipotentiæ diuinæ, etiam inadæquatæ Filij, quia (vt suprà fusiùs ostendi) apud Theologos est plane inauditum, *natura inadæquata*, *Deus inadæquatus*, *intellectio inadæquata.* Quod ampliùs 38
sic vrgeo: Theologi semper dicunt exclusiuè id quod immediatè terminat humanitatem, solam esse personalitatem, in quâ vt terminante formaliter humanitatem, nihil agnoscunt de intellectione, volitione & natura. Vnde communiter disputant, an diuinitus saltem possit immediatè vniri natura, dicuntque, etiamsi omnes tres personæ vnirentur (quod certè non repugnat) non tamen eo ipso vniendam immediatè naturam. Ergo Theologi dum in relatione solâ, non in naturâ factam dicunt vnionem, non solùm volunt, non fuisse vnitas omnes tres personas, sed nec naturam Filij, quæ identificata est realiter, cum relatione fuisse vnitam. Dicunt quidem à contrario, si natura fuisset immediatè vnita, denominandas personas omnes vnitas, quia quæ naturæ tribuuntur, omnibus personis tribuuntur; at etsi omnes tres personæ assumerent, dicunt non propterea immediatè vniendam naturam, vt paulò antè dixi.

Theologi dicunt terminum vnionis solam esse personalitatem.

Secundò reiicitur, quia quæstio foret ridicula.

Secundò reiicio hanc solutionem, & ostendo etiam contra mentem Concilij ac Theologorum illam esse; nam quæstio esset iuxta hanc solutionem planè ridicula, quam Theologi & Concilium tam seriò ventilant: cùm enim non vniri humanitatem immediatè naturæ, nihil sit formalissimè aliud, quàm non vnitas esse omnes tres diuinas personas; quis esset tam stupidus, vt, cùm iam supponatur ex fide, vt primum principium, non fuisse vnitas omnes tres, sed solum Filium, adhuc quæreret, an sit vnita natura? idem enim esset ac quærere, *Casu quo solus Filius sit vnitus, an etiam sit vnitus Pater & Spiritus sanctus.* aut clariùs, *Suppono vnum tantùm vnitum esse, & tamen quæro, an tres sint vniti.* quæ est ridicula, nugatoria aut implicatoria ex terminis quæstio: nec debet credi; in 39

Concilium ac omnes Theologos tam insulsa disputatio cecidisse.

Tertiò refellitur. Concilium in Filio agnoscit aliquid immediatè vnitum, & aliquid non vnitum.

Tertiò, quando dicunt Theologi & Concilium, vnionem non factam in naturâ Filij, sed in personalitate, non volunt præcisè Patrem & Spiritum non vnitos, sic verò Filium, ergo in ipsomet Filio agnoscunt aliquid, quod immediatè terminauerit, aliquid verò quod non terminauerit immediatè vnionem. Consequentia est euidens, antecedens patet:nam iidem Theologi admittunt secundariò eam naturam Filij esse vnitam. vnde tota Ecclesia Catholica absolutè concedit has propositiones:

Propositiones ex Patribus.

Diuinitas incarnata est, *Christus mortuus non in naturâ diuinâ, quæ assumpsit; sed in humanâ, quæ assumpta est*: vt ex Hieronymo, Damasceno, qui Cyrillum & Athanasium pro se refert, Augustino, Fulgentio, Hilario, D. Thomâ & Scholasticis probat P. Valentia tom. 4. disp. 1. qu. 3. puncto 1. At nunquam in Ecclesiâ tutò fuit auditum, absolutè, & sine addito, *Pater æternus & Spiritus sanctus incarnatus est*, *assumpsit naturam humanam*; ergo natura, quæ quasi identicè & denominatiuè, non autem immediatè vnita est, significat ex mente totius Ecclesiæ, non præcisè tres personas vt distinctas, quia de his nec denominatiuè id admittit; sed aliquid indiuisibile commune per identitatem omnibus

Quomodo persona omnes nec denominatiuè sint vnita.

40 tribus; & hinc respondet D. Thomas & alij Theologi dubio, quod posset sic formari, Etiamsi natura non sit vnita immediatè, quia tamen est idem realiter cum relatione, dicitur absolutè incarnata; ergo cùm Pater & Spiritus sint idem realiter cum eâ naturâ, absolutè dicentur incarnati. Huic difficultati respondent Theologi, negando consequentiam, quia natura quæ denominatur incarnata, est idem realiter cum eo quod immediatè vnitum est; at Pater & Spiritus sanctus non sunt idem realiter cum eo quod immediatè est vnitum, sed solùm cum eo quod mediatè & denominatiuè; ideò Pater non denominatur, sic verò essentia. Quæ distinctio in eâ explicatione planè esset inutilis: nam quidquid est in Filio, est vnitum immediatè, Pater verò & Spiritus sanctus non sunt vniti vllo modo, vnde nihil est realiter idem cum eo quod immediatè est vnitum: nam licèt Pater & Spiritus sanctus dici fortè possent mediatè vniti, non sunt tamen vllo modo idem realiter cum Filio, qui est immediatè vnitus; ergo non habet ibi locum ea distinctio Theologorum.

Ratio D. Thomæ & Theologor. cur natura dicatur absolutè incarnata.

Confirmatur refutatio ex propositione certâ, Deus est incarnatus.

Denique id confirmo vltimò ex aliâ propositione per se certâ apud Catholicos: nam in concreto absolutè & verissimè dicitur, *Deus incarnatus est*; atqui non dicitur, *Pater & Spiritus sanctus incarnatus est*; ergo *Deus* non significat ibi omnes tres personas, sed aliquid quod est in Filio, potestque absolutè dici *Deus*; ergo quando 41 posteà ea propositio limitatur, diciturque, *Deitas mediatè, Verbi autem relatio terminat immediatè vnionem*, de eâ deitate sermo est, de quâ omnes dicebant absolutè esse incarnatam; ergo non intelligunt per eam alias duas personas distinctas. Dixi enim iam, has numquam à Theologis, Patribus & Ecclesiâ dici simpliciter incarnatas; ergo Toletanum, dum docuit vnionem non factam immediatè in naturâ, haud intellexit solùm, non fuisse vnitum Patrem & Spiritum sanctum, sed deitatem, quam eamdem numero in Filio, & Patre, & Spiritu sancto agnouit, docuit non terminasse eam vnionem immediatè; terminasse verò eamdem vnionem filiationem, quæ est identificata realiter ipsi deitati, quæ non est immediatè vnita.

SVBSECTIO IV.

Vltimò hæc explicatio reiicitur.

Vltimum argumentum, quia argumenta quæ probant Dei esse vnum, eneruantur omnino ex hac doctrinâ.

VLTIMVM argumentum est, quia iuxta eam explicationem cessant planè argumenta omnia, quibus Catholici Doctores vtuntur ad probandum, esse Deum vnum, & consequenter destruitur fundamentum præcipuum nostræ fidei. Pro quo suppono ex disp. 2. ideò communiter probari non posse esse multos deos realiter distinctos, quia eo ipso vnus posset velle 42 hoc obiectum, alter contrarium; sic autem pugna fieret inter illos, & neuter esset omnipotens, quia neuter posset obtinere quod vellet, altero æquali sibi resistente. Hoc ipsum in hac explicatione reperitur: siue enim Filius dicatur Deus inadæquatus, siue adæquatus, hoc in eâ explicatione est certissimum, illum habere distinctum intellectum & voluntatem à Patre & Spiritu sancto; ergo potest per illam distinctam voluntatem velle contrarium ei quod Pater vult, ergo ex hoc capite possent esse multi dij, vt Gentiles finxêre.

Vnitas Dei probatur ex identitate voluntatis.

Solutio. Dari quidem diuersas voluntates, sed necessitatas ad idem.

Respondebis, ideò dici, omnes has tres diuinas personas, etiamsi habeant voluntatem distinctam, esse necessitatas ad idem intelligendū & volendum, quo vitatur illud inconueniens. Sed contrà Primò, Ergo si Gentiles dicerent eā suam cateruam deorum esse necessitatam ad idem volendum & intelligendum, iam nobis cessarent planè omnia argumenta ad refutandam eam pluralitatem. Secundò, quia illa necessitas ad idem volendum in caussis liberis videtur omnino imperceptibilis, non loquor de necessitate ad idem intelligendum: in hoc enim puncto non video magnam difficultatem; si enim quilibet habet summè perfectum intellectum, potest intelligere omnia quæ sunt intelligibilia, & consequenter vnus idem quod alter, quod de potentiâ productiuâ eodem modo facilè intelligi posse iudico: sæpè enim in creaturis duæ caussæ eiusdem speciei possunt producere eosdem planè effectus. Quod contingere potest, vel quia quælibet eos adæquatè producere potest, vel quia vna indiget alterius consortio, nec potest quidquam sine alterâ producere. Relictâ ergo omnipotentiâ & intellectu, in 43 quibus ea necessitas idem intelligendi & volendi facilè percipitur, vt appareat me non quærere difficultatem vbi re verâ non est; venio ad voluntatem liberam, in quâ dico, illud vix aut ne vix quidem posse intelligi.

Illa necessitas in caussis liberis est imperceptibilis.

De intellectu & omnipotentiâ hoc possit intelligi.

Ostenditur exemplo particulari, illā necessitatem in caussis liberis repugnare.

Quod sic probo, & pono exemplum v. g. in voluntate de creando hoc mundo, vbi sic argumentor: Vel ita se habent illæ tres voluntates liberæ, vt vna ex illis primò decreuerit mundum producere, idque duabus illis manifestauerit, quâ manifestatione factâ teneantur etiam id velle; tunc autē sola vna esset libera, aliæ verò necessariò obedientes primæ, & tunc hæc sola esset Deus, aliæ Deo subditæ; vel ita omnes illæ idem volunt, vt immediatè liberæ sint, omnesque simul illud obiectum velint. Hoc autem est inintelligibile: cùm enim Pater æternus, v.g. potuerit non velle mundum, & Filius potuerit etiam non velle, vnde, quæso, prouenit, vt ambæ in idem coincidant, & quidem simul naturâ?

naturâ: non ex obiecto ipso; hoc enim cùm non cogat vllum ex illis, non potest determinare ad hoc, vt ambo illud ament; non ex eo quòd vnus sciat quid alter facturus sit, quia hæc scientia iam supponit, illos idem necessariò velle; non ex conformitate voluntatum, nam quid potest facere conformitas si nondum scio quid ille velit? vt autem casu ambo se determinent in idem, potest contingere; at hoc non sufficit in præsenti: id enim ex necessitate fieri debere asserit explicatio. Vnde alibi dixi contra P. Vasquez, qui ponit in Deo voluntatem efficacem circa nostra opera, concomitantem tamen; dixi, inquam, hoc esse omnino imperceptibile: si enim non sciat Deus quid nos volumus, non video quomodo possit infallibiliter se determinare liberè, quando ego me determino. quod argumentum magis habet in præsenti locum.

44 *Declaratur ampliùs impugnatio. Patre amante priùs, cur amet Filius. Solutio. Quia amat Pater. Reiicitur. Filius cogeretur amare.*

Id ampliùs explico. Demus per impossibile pro præsenti quæstione Deum posse in tempore habere suas volitiones, cessare, aut cõtinuare; item omnes tres personas sine volitione fuisse circa Petrum in instanti A; incipiat Pater velle Petrum in instanti B, rogo cur necessariò etiam Filius idem obiectum amat, cùm potuerit absolutè non amare? Dices, quia illud amat Pater. Sed contrà rogo, amor ille Patris fuitne priùs naturâ quàm amor Filij, an non? si priùs, ergo abstulit libertatem Filio, vt suprà dicebam; si non fuit priùs naturâ, repugnat vt intulerit alterum amorem Filij: omnis enim caussa, aut cognitio, ex cuius existentiâ alterum quid distinctum sequitur, est priùs naturâ illo, præterquam quòd, siue priùs naturâ, siue simul, si ex amore Patris cogitur amare Filius, ergo Filius non amat liberè.

Responsio Prima, Filium pro suâ libertate amare. Reiicitur. Alia responsio id ad sympathiam reducens. Reiicitur. Imperceptibilis est talis natura in agentibus liberis.

Dices Primò, Non cogitur, sed pro suâ libertate id facit. Sed contrà, si Pater non amasset, non fecisset id ex suâ libertate; ergo iam cogitur ex amore Patris libertas Filij; quòd si non cogitur, ergo potuit non amare, etiamsi Pater amasset, ergo non necessariò idem amat. Dices Secundò, ea est natura illorum, vt vnus non amet, nisi altero amante, sicut natura caussæ creatæ est, vt non operetur nisi operante Deo; non tamen propterea vna priùs alterâ operatur. Sed contrà, quia ego ostendo, repugnare talem naturam in agentibus liberis: nam licet dicas, naturam esse talem, & vnus non possit velle nisi quod alter; at non potest intelligi,

45

quo modo certò iam omnes in hoc instanti A se determinent: nam si vnus priùs, ceteri non liberè; si nullus priùs, cùm nihil sit quod cogat vel vnum ex illis amare in hoc instanti Petrum; quomodo eo ipso quòd vnus illum amet, ceteri liberè amant, nisi ceteri sciant ab vno amari, & velint se illi conformare? vt autem casu omnes simul ament, non potest semper per se cõtingere. Exemplum de caussis creatis & Deo, non est ad rem: nam tunc non operantur ambæ causæ liberè, sed vna determinat alteram; in quo proculdubio nulla est difficultas; at quòd ambæ se determinent liberè, & tamen vna necessariò, quando altera, non concipio sine mutuâ caussalitate, quam alibi ostendi omnino repugnare. Vnde dixi alibi, Deum in operationes nostras liberas non concurrere immediatè liberè, sed id nos solos habere, qui eum concursum determinamus.

Datur disparitas inter præsentem casum & determinationem caussæ creatæ respectu Dei.

Magis vrgetur cùm quælibet persona suam volitionẽ producat.

Secundò addo, etiam id verum esse posset in vno eodémque effectu, non tamen posse in præsenti dici probabiliter: nam cùm volitiones, quæ sunt in Patre & Filio & Spiritu sancto, sint etiam inter se distinctæ, nec vna producatur (do per impossibile eas esse productas) ab omnibus tribus, sed quælibet à suâ personâ; minùs adhuc potest intelligi, debere vnam personam producere suam volitionem, quando altera suam, & hanc, quando illa producit: & tamen liberè vtramque.

46 *Tertia solutio, dari sympathiam in relatione ostendit, in citharis.*

Dices in sententiâ distinguente relationem à fundamento & termino (quæ pro præsenti difficultate admitti potest) eo ipso quòd vna albedo ponitur hìc, resultat in omnibus aliis albedinibus totius mundi relatio, & quidem simul naturâ. Simile quid à multis fide dignis refertur, quando citharæ duæ sunt omnino similes, & eodem modo chordæ dispositæ, si vna pulsetur, alteram eo ipso pulsari per se; ergo etiam poterunt tres personæ habere talem naturam, vt in ordine ad volendum connexæ omnino sint, & quod vna vult, velit altera, etiamsi habeant distinctas volitiones.

Reiicitur, & confirmatur argumẽtum. In relatione productio albedinis v. g. determinat Deum vt vbique producat relationes. Adde, productiones relationis non fieri liberè.

Facilè hæ instantiæ reiiciuntur, & inde magis confirmatur nostrum argumentum: nam vt producantur aut resultent relationes, datur productio albedinis, quæ est priùs naturâ, & determinat Deum vt velit eas relationes, vbique producere; omnes autem producit simul, quia illæ omnes æquè exiguntur ab albedinibus existentibus: non est autem mirum, si datâ priùs naturâ vnâ conditione exigente aliquos terminos, omnes illi simul producantur. Adde, eam productionem non fieri liberè, sed necessariò; non est autem difficultas, vt quæ necessariò operantur, vnum excitetur ab altero; at in nostro casu, & debet id fieri liberè (vt dixi) & nihil datur priùs naturâ ante volitionem, è quo possit venire ea determinatio ad volendum hìc & nunc hoc obiectum. Secunda instantia dé citharâ, eodem modo explicatur: nam ibi pulsus vnius est prior naturâ, & determinat ad secundum, vnde, etiamsi illa altera cithara se non moueret, ego meam possem pulsare. Deinde ille secundus pulsus est necessarius, quid ergo hæc instantia ad volitiones liberas? vt, si ego peterem ab vnâ ex illis personis, ceteris ignorantibus, *Facias mihi hanc gratiam*; eo ipso quòd illa diceret, *Sum contenta*, necessariò aliæ duæ hoc dicerent, & tamen liberè, & quidem in eodem naturæ signo, in quo hæc. Certè ego multò minùs hoc percipio, quam id quod vitare vult opposita explicatio, scilicet vnam essentiam identificari rebus distinctis. Si ergo è duabus difficultatibus æquè grauibus vnam debeo amplecti, malo illam, quam omnes agnoscunt, & Ecclesia ac fides suadent, quàm aliam à me sine fundamento inuentam.

Ad exemplum de pulsu citharæ idem respondetur.

47

Notandum, argumẽtum non tendere contra productiones ad extra.

Aduerte me hìc semper locutum de volitione ipsâ interiori, quæ formaliter est libera: nam de creatione & productione ad extra non est difficultas, vt dixi suprà: ibi enim facilè intelligitur, non posse vnam personam sine alterâ operari, dummodò ambæ priùs applicentur ad operandum, vel per vtriusque volitionem, vel quia vna potentia subordinatur alteri, & sic vna determinat alteram, quæ in actibus ipsis liberis locum non habet.

Concluditur tandem ex hac sententiâ, reddi inualida argumenta contra deorum multiplicitatem.

Constet ergo, si semel concedantur distinctæ voluntates liberæ, non posse eas esse liberas immediatè; & tamen vnam non posse sine alterâ aliquid velle, vnde necessariò fiet eas posse esse sibi contrarias, & consequenter non futuram rationem vllam cur negetur deorum

deorum multitudo; in Catholicâ autem sententiâ, quæ vnicam eandémque indiuisibilem voluntatem ponit in omnibus tribus personis: res est facillima: nam si eadem numero est omnium voluntas, ergo quod vnus vult, alter formalissime vult; si vnus est liber, alter etiam formalissimè est liber, non potest vnus priùs altero determinari, quia voluntas omnium est eadem; illa autem non potest determinare se priùs quam se, ergo. Quomodo autem Spiritus sanctus sit liber, si procedit ex decretis liberis, dicam suo loco.

SECTIO IV.

Respondetur obiectionibus aliquibus.

48 *Satisfit obiectionibus ex Patrum locutionibus petitis.*

PRIMA desumitur è Patrum locutionibus, quas apud P. Ruiz dixi suprà me reperisse. In eis enim Patres vidétur asserere, eo ipso quòd duo homines sint eiusdem naturæ, non propriè dici duos; & ita esse in diuinis. Maximè id habet Nyssenus ad medium libri ad Ablauium, & Epistola aduersus Apollinarem, Basilius lib. 2. contra Eunomium, Athanasius contra Macedonium dialogo 1. & alij. Verùm, his omnibus respōdet P. Ruiz sect. 5. eos aliis in locis, quæ apud eum videri possunt, clariùs contrariam & veram sententiam tradidisse. Ad priora verò loca respondet, eos Patres, vt declinarent ab errore Arrij, vnam solam personam diuinam admittentis, posuisse illa exempla de natura humanâ multiplicatâ. De Nysseno fatetur ingenuè P. Ruiz, nimiùm in eâ doctrinâ excessisse. *(Respondet P. Ruiz.)*

Patres alij à P. Valentiâ citati.

Quoad Athanasium, certum est ex loco à nobis citato suprà num. 25. quid senserit. Alij autem Patres, si quando naturam diuinam negant singularem, eo sensu id negant, quia multiplex est quoad personas. Alia loca possent obiici, quæ P. Valentia ex Basilio & aliis citat, in quibus Patres docent, naturam Filij esse de naturâ Patris, & consequenter videntur agnoscere duas naturas & substantias. Verùm hæc & similia etiam premunt omnes: nisi enim apertis terminis velimus Ecclesiæ opponi, non possumus concedere simpliciter duas naturas, substantias, essentias; esset enim id expressè toti ferè Athanasij Symbolo contrariari: Patres verò id videntur absolutè dicere. Debemus ergo eos in similibus modis loquendi ita explicare, vt vocent naturam Filij, & substantiam, non solùm id quod Scholastici & Ecclesia pressiùs dicit essentiam, sed etiam ipsam relationem seu personalitatem. quo sensu etiam Scholastici solent docere, cum addito, dici posse, *Tres essentias relatiuas, tres relatiuas substantias*, &c. Per hoc tamen Patres non negant, dari in omnibus tribus personis vnam eandémque diuinitatem illis identificatam, & quidem adæquatè in hoc sensu, vt tota sit in quolibet, licet non adæquatè in altero sensu, vt scilicet solùm sit in vno. Fortè etiam Patres sæpè dicent, omnes tres personas diuinas esse necessitatas ad idem volendum & intelligendum, non tamen propterea dixere, eas tres personas habere tres voluntates distinctas, nec quidem inadæquatè, imò (vt fusè ostendi subsect. præced.) semel datâ eâ voluntatum physicâ distinctione, si omnes sint liberæ, non potest vllâ ratione intelligi omnes necessariò idem amare. Vnde Patres potiùs sunt pro nobis: sic enim eorum testimonia ego retorqueo: Patres docent, omnes tres di-

49 *Quomodo intelligendi.*

50

uinas personas necessariò idem liberè velle: atqui id non potest fieri, nisi eadem numero voluntas sit in vnâ, quæ in alterâ: ergo datur vna numero voluntas in tribus relationibus existens, non autem tres voluntates distinctæ.

Altera obiectio soluitur.

Secundò obiici potest, à multis Catholicis Doctoribus negari omnem distinctionem virtualem inter essentiam & relationem, qui eo ipso negant vnam essentiam identificatam tribus rebus distinctis. Respondeo, etiamsi nomine aliqui Catholici eam distinctionem negent, re tamen ipsâ illam admittere; quidquid verò sit de distinctione, dico à nemine negari vnam essentiam indiuisibilem, quæ sit idem cum tribus personis distinctis. quod hucusque probare intendo.

Obiectio à ratione Prima. Soluitur.

A ratione Primò posset obiici, non esse necessitatem ponendi eandem numero essentiam in omnibus tribus personis. Sed huic rationi abundè iam responsum est, & ostensum à fide id expressè doceri. Secundò posset obiici, penitus id repugnare: nam principium illud Philosophicum, *Quæ sunt eadem vni tertio, sunt eadem inter se*, ostendit, non posse relationes tres esse idem vni tertio, scilicet eidem essentiæ, ergo non est tali modo mysterium hoc explicandum. Hoc argumentum est, quod hucusque Theologos valdè vexauit, quia in eo consistit tota huius mysterij difficultas, imò hinc suprà probaui explicationem datam, dum hoc argumentum vitare conatur, dare occasionem, vt videatur ab omnibus Catholicis in hoc puncto discedere. eius solutionem reiicio in disputationem sequentem. *(Obiectio Secunda. Soluitur.)*

SECTIO V.

Concluditur, non posse distinctionem virtualem re ipsâ in diuinis negari.

EX dictis hucusque concludo, re ipsâ à nullo è Catholicis negari posse distinctionem virtualem maximam, quam à num. 4. proposuimus, inter essentiam diuinam & relationem: quod iam specialiter ostendo. 51

Probanda virtualis distinctio.

SVBSECTIO I.

Primum fundamentum, & obseruationes quædam proponuntur.

Conceditur ab omnibus, essentiam identificatam cuique ex tribus personis, non relationes.

PROBAVI ab omnibus Catholicis concedi, essentiam Patris esse eandem numero identificatam Filio, relationem verò non esse identificatam, idque à parte rei independenter à nostro intellectu: ante omnem enim cognitionem nostram omnes tres personæ diuinæ sunt idem numero in essentiâ, & distinctæ in relationibus. vnus Deus, tres verò personæ; item à parte rei independenter ab intellectu essentia eadem numero Patris, non verò paternitas communicatur Filio; producitur relatio seu personalitas Filij, non essentia Filij, seu intellectio, volitio ac omnipotentia Filij. Hoc conceditur ab omnibus Catholicis, etiam ab illis qui negant distinctionem virtualem, vt P. Vasquez, Granado, & si qui sunt alij. Hoc ergo quod illi conceduut, voco ego formalissimè distinctionem virtualem. Vnde dixi, explicatis terminis non posse de re esse inter nos dissensionem, sed eam distinctionem debere concedi.

Et hæc vocatur ab auctore distinctio virtualis.

12 cedi. Dixi enim sectione primâ, distinctionem hanc virtualem in eo formalissimè consistere, quòd vni realiter indiuisibili à parte rei,& independenter à nostris conceptibus, conueniant prædicata, quæ alioquin videntur contradictoria,& quidem in creaturis essent contradictoria; hoc autem iam in enumeratis prædicatis ostendi conuenire cuilibet personæ diuinæ ratione essentiæ & relationum, ergo in re non potest dubitari, quin ea distinctio virtualis detur in qualibet personâ inter essentiam & relationem. Hanc sententiam P.Valentia disp. 2. quæst. 4. puncto 1. & quæst.13. puncto 1. eleganter propugnat, & ex Caietano explicat, ostenditque, malè aliquos ad solam distinctionem rationis recurrere. Placet verba ipsius ponere: *Quòd autem in huiusmodi difficultatibus recurrunt aliqui ad distinctiones rationis ex parte intelligentiæ nostræ, non satis firmum perfugium est, vbi disputatur de affirmatione, & negatione identificâ eiusdem de aliquo; non solum secundum diuersas rationes de re conceptas, sed secundum rem ipsam materialiter (vt ita dicam) sicut in hoc mysterio oportet sæpè disputare.* Hæc ille. quæ nos paulò inferiùs amplius confirmabimus. Quomodo autem possint explicari hi, qui solam distinctionem rationis admittunt, iam

Valentia eleganter distinctionem virtualem propugnat inter essentiam & relationem.

53 dico. Vt autem res tota clariùs percipiatur, obseruo Primò, aliquos, qui nobiscum distinctionem hanc virtualem agnoscunt, ita illam explicare, vt ponant a parte rei ante omnem operationem intellectus essentiam esse formalitatem distinctam à relatione, dicántque, dari in Deo duas formalitates realiter. In hoc sensu arbitror eam distinctionem virtualem a P. Vasquez, & Granado, & aliis recentioribus, negatam. Et quidem de recentioribus mihi euidenter id constat: expressè enim eos audiui sæpè ita suam mentem declarantes: in hoc sensu etiam ego eâ sect. 1. reieci talem distinctionem, & quoad hoc conuenio cum Vasquez & aliis qui eam negant. Ideò dixi, à parte rei non esse verum vllo modo ante operationem nostri intellectus essentiam & relationem esse duas formalitates, propterea etiam addidi distinctionem hanc non esse formalem.

Explicantur auctores, solam distinctionem rationis adstruentes inter essentiam & personalitatem.

Essentia & relatio ante operationem intellectus à parte rei non sunt duæ formalitates.

Explicatur distinctio virtualis.

Aliter ergo ea distinctio à me explicatur: vt enim Deus formaliter non est creatura, eminenter tamen continet in se omnes creaturarum perfectiones, ideóque potest eminenter seu virtualiter dici creatura; ita essentia & paternitas non sunt formaliter distinctæ ante meum intel-

54 lectum; sunt tamen eminenter æquiualenter, seu virtute, hoc est, in ordine ad recipienda ea duo prædicata contradictoria, ita se habent, ac si realiter distinguerentur: habent enim perfectionem distinctionis realis, id est, capacitatem prædicatorum contradictoriorum, ideò distingui dicuntur virtute seu eminenter, carent autem imperfectione propriâ distinctionis, id est, quòd vnum non sit aliud in se actu & formaliter: vt enim acutè ad hoc propositum notat Caietanus 1.p. q.39. art.1. quem citat & sequitur Valentia disp.2 q.13. puncto 1. non semper effectus habet caussam vniuocam: sic homo producitur à Deo, qui non est homo formaliter: ita licet prædicata contradictoria videantur quasi vt vniuocam caussam requirere distinctionem realem, Deus tamen sine distinctione reali virtualiter est capax prædicatorum contradictoriorum, continens eminenter & virtute distinctionem; non tamen formaliter est distinctus.

Effectus non habet semper caussam vniuocam.

Obseruatio Secunda circa eam distinctionem rationis.

Iam hinc colliges (& hæc sit secunda obseruatio) cur hi auctores dicant sufficere ad saluandum hoc mysterium distinctionem rationis inter essentiam & relationes: non enim per hoc negant ea prædicata contradictoria, quæ nos enumerauimus: expressè enim ea admittunt; sed dicunt, vt ea possint prædicata conuenire eidem

rei, non requiri in ipsâ re præcedere duo formaliter actu distincta ante nostrum intellectum, 55

seu duas formalitates; sed sufficere si fiant duæ per intellectum. quod ipsum ego libentissimè admitto, vt sect. 1. dixi: vbi actualem distinctionem, quæ in formali (vt sic dicam) pluralitate consistit, non agnosco vllam, nisi per rationem. Vide ergo re ipsâ inter nos nullum esse discrimen, nec in sensu, quo ego eam distinctionem pono in diuinis, ab eis negari.

Obseruatio Tertia, quomodo intelligendi, qui dicunt non esse maiorem distinctionem rationis in diuinis quàm creatis.

Obseruo Tertiò, etiamsi quoad distinctionem rationis multi auctores non ponant in diuinis aliam, nisi quam concedunt etiam in creaturis, eos tamen tunc non aliter explicandos quàm paulò antè dixi, vt scilicet loquantur de distinctione formali, quam bene dicunt non aliam esse in diuinis quàm in creatis. quo tamen nullo modo negant, in diuinis posse eamdem rem indiuisibilem produci,& non produci; communicari,& non communicari. quod nulli creaturæ conuenit: nullus enim agnoscit in creaturis nouum mysterium Trinitatis; ergo in re omnes admittunt in diuinis maiorem capacitatem in vnâ indiuisibili re ad habenda prædicata contradictoria, quàm agnoscant in creaturis; ergo re

ipsâ agnoscunt in Deo illam æquiualentiam, 56

quam ego voco distinctionem virtualem, eam verò non agnoscunt in creaturis, & consequenter agnoscunt re ipsâ ibi distinctionem virtute seu virtualiter, quam non concedunt creaturis: quæ quia multi non diligenter examinarunt, putarunt diuersitatem esse de re inter negantes & ponentes eam virtualē distinctionem.

Obseruatio Quarta. Non benè admittitur in creaturis ea distinctio rationis, vel virtualis; nec in diuinis qualibet attributa.

Obseruo tamen Quartò, aliquos malè ea contradictoria prædicata perpendentes admisisse illa ex parte in creaturis, v.g. quoad cognosci, & non cognosci, contra quos egi, dum de præcisionibus obiectiuis disputaui; alios verò etiam in diuinis ea extendere ad iustitiam, & misericordiam, & alia attributa inter se, quos reieci eâ sect. 1. quia ibi verè non dantur prædicata contradictoria, nec à parte rei verum est, punitionem non oriri à virtute misericordiæ, sicut non est verum realiter in nobis, discursum non oriri realiter ab animalitate: solùm enim illæ propositiones reduplicatiuè veræ sunt, quatenus denotant nostros conceptus, quibus eam rem iam comparamus cum iustitiâ creatâ, iam cum misericordiâ, iam cum hoc, iam cum illo effectu; at intellectionem esse eamdem numero in Patre & Filio, relationem autem non, à parte rei est verissimum, vt fusè ostensum est. in hoc ergo multi malè discurrunt, quòd re ipsâ ponant hanc distinctionem vbi non debet poni.

Obseruatio Quinta, quomodo intelligenda capacitas prædicatorum contradictoriorum in diuinis.

Quintò & vltimò obseruo, quod etiam insinuaui eâ sect. 1. quando dico, dari capacitatem 57

prædicatorum contradictoriorum, me non velle ea esse actu & formaliter etiam respectu Dei contradictoria (in quo aliqui errant, putantes id à ponentibus hanc virtualem distinctionem doceri:) si enim actu ei entitati conueniunt, actu non sibi contradicunt, seu non sunt sibi contradictoria; ea ergo voco contradictoria, quæ ex terminis sunt contradictoria, súntque verè

actu contradictoria respectu illius rei, quæ non habet hanc distinctionem virtualem, seu perfectionem tantam, ratione cuius tollatur contradictio eorum prædicatorum. Vide dicta à num. 6.

Ratio à priori, cur distinctio virtualis in diuinis statuenda.

Quòd si rationem à priori huius distinctionis quæramus, non aliam possumus reddere, nisi infinitam perfectionem Dei, ratione cuius in ordine ad aliqua prædicata in se opposita habet capacitatem ea recipiendi simul, perinde ac si esset multiplex realiter. Fateor eam æquiualentiam difficulter intelligi, non est tamen propterea neganda: eam enim fides, in cuius obsequium debemus captiuare intellectum, manifestè ostendit. nec mirum est, si Deus, qui infinitè à nobis distat, non possit à nobis perfectè cognosci, & aliqua in eo sint, quæ nostrum captum excedere videantur, cùm etiam in creaturis ipsis vel vnius paleæ compositionem intelligere vix possimus.

SVBSECTIO II.

Quædam euasio præcluditur.

P. Granadus contendit non esse verum, Filium procedere per intellectionem, & non per volitionem, sed procedere per entitatem, quæ est intellectus & voluntas.

58 HIs omnibus fortè responderet quis ex doctrinâ P. Granadi, qui negare videtur omnem distinctionem virtualem in diuinis; licet autem solùm agat de illis propositionibus, *Filius procedit per intellectionem, non per volitionem*: de quibus nos subsect. sequ. responsio tamen eiusdem potest applicari huic puncto, ait ergo, non esse verum, *Filius procedit per intellectionem; & non per volitionem*; sed dicendum, *Filius procedit per entitatem, quæ est intellectus & voluntas*: vbi non dantur duo prædicata vllo modo contradictoria. Similiter in præsenti potest dici, non esse veras eas propositiones, *Essentia communicatur, relatio non communicatur*; sed solùm debere dici, *Entitas, quæ est essentia communicatur*; tunc autem non posse aliam contradictoriam propositionem affirmari, id est, *Entitas, quæ est essentia, non communicatur*: hæc enim est falsa; ergo non conueniunt duo contradictoria. Et idem videtur insinuare explicatio à me in præcedentibus reiecta, dum dicit, in diuinis non esse intellectionem, & essentiam, prout nos significamus, sed esse rem, quæ est intellectio, & essentia & relatio: vnde infertur, non debere nos formare illas propositiones, *Essentia communicatur*, &c. sed, *Res, quæ est essentia, res quæ est volitio*. quo pacto non conueniunt illis contradictoria; sola enim

59 affirmatiua est vera, non autem negatiua. Hoc vnicum effugium ita præcludetur, vt nulla detur euadendi occasio. Priùs tamen obseruo, licet ad negandam distinctionem virtualem videatur habere apparentiam, non tamen ad explicandum mysterium Trinitatis, prout suprà satis ostendimus.

Alibi contrarium docet P. Granadus.

Quod attinet ad P. Granadum, subsect. sequ. ostendam, illum esse in contrariâ opinione, & eas propositiones, quas videtur negasse, admisisse inferiùs, dum de generatione Filij egit: ibi autem eas propositiones ampliùs vrgebo. Veniendo verò ad nostras, dico, siue formetur propositio hoc modo, *Entitas, quæ est essentia*, siue isto, *Essentia & relatio*, semper habere locum meum argumentum: nam hæ duæ sunt veræ, *Entitas, quæ est essentia, & paternitas, distinguitur realiter à Filio*; & illa, *Eadem entitas est idem cum Filio*: vtraque enim est de fide. & hoc ipsum dico, siue velis iam accipere Patrem in concreto, est enim de fide, *Pater & Filius sunt idem*, iuxta illud Christi Domini, *Ego & Pater vnum sumus*; est etiam verum, *Pater & Filius distinguuntur*; ergo eidem indiuisibili rei respectu alterius etiam indiuisibilis conuenit realiter distingui, & realiter esse idem. hæc autem sunt prædicata contradictoria: nam distinctio per negationem identitatis à nobis declaratur, & hæc sunt prædicata, quæ nulli creaturæ possunt conuenire. similiter est verum, *Res, quæ est essentia, est improducta*: natura enim diuina non est producta. Item est verum, *Res quæ est essentia, est producta*; nam filiatio producta est. 60
item, *Res quæ est essentia, est vna numero in tribus personis*; item hæc est vera, *Res, quæ est essentia, est triplex*: nam relationes sunt tres. Ecce omnes istæ sunt propositiones contradictoriæ ex se. Dico *ex se*: nam respectu Dei propter infinitatem & æquiualentiam ad distinctionem realem, non ampliùs sunt in actu exercito contradictoriæ.

Quomodo propositiones negatiuæ proferri possint & debeant: & declaratur exemplo, propositiones suprà allatæ nihil iuuare aduersarios.

Vt autem hanc impugnationem meliùs intelligas, obserua doctrinam, quam alibi tradidi ex communi sensu, propositiones negatiuas non posse absolutè proferri etiam in subiectis, vbi est realis distinctio partium, nisi casu quo ratione nullius partis prædicatum negatum conueniat subiecto: nam negatio est malignantis naturæ, quæ absolutè totum destruit. Vnde, licet certissimum sit, in homine materiam esse distinctam ab animâ, idque rectè probari ex prædicatis contradictoriis, quæ illis conueniunt: nam anima est spiritualis, materia verò non; anima est capax videndi Deum, materia verò non; & sic in aliis multis propositionibus contradicto- 61
riis; nihilominùs tamen, si materia & anima sumantur simul vt constituunt hominem: v.g. *homo*, vel, vt magis accedamus ad terminos obiectionis, *Res quæ est homo*: si enim hoc modo sumatur, dici non potest, *Homo discurrere potest, homo non potest discurrere*: hæc enim secunda est falsa, quia vniuersaliter negat, quidquid prima affirmauerat. Similiter non potest dici, *Res, quæ est homo, est capax discurrendi*; &, *Res quæ est homo, non est capax discurrendi*. hæc enim secunda est falsa.

Ex hac ergo doctrinâ sic argumentor; Eò quòd accipiendo totum hominem per modum vnius, aut per terminos illos, *Res quæ homo est*, non possint absolutè proferri duo contradictoria, quia negatio destruit totum; non propterea vllâ ratione sequitur, non esse in homine res quibus absolutè conueniant prædicata contradictoria, & non posse affirmari realiter de animâ prædicatum contradictorium ei, quod affirmatur de materiâ, & è contrario; ergo pari ratione, licet accipiendo Patrem æternum per modum vnius, aut per terminos illos, *Res quæ est Pater*, non possit dici, *distingui*, & *non distingui*; *communicari*, & *non communicari*: quia negatio illa destruit totum. vnde eo ipso quòd propositio prima sit vera, secunda illam negans debet esse falsa: licet, inquam, hæc ita sint, inde tamen haud vllo modo sequitur, ei entitati ratione essentiæ & relationis non conuenire prædicata opposi- 62
ta. Imò, nec inde sequitur, non distingui realiter inter se essentiam & relationem: vt enim in exemplo de homine ostendi, etiamsi anima realiter distinguatur à materiâ, absolutè tamen non possunt propositiones illæ duæ de homine proferri: malè ergo auctores hi inferunt, re ipsâ non conuenire Patri prædicata contradictoria ratione essentiæ & relationis; ex eo quòd de Patre absolutè dicto ea duo contradictoria proferri non possint, & etiam malè inferunt, essentiam

&

& relationem virtualiter non distingui, quandoquidem nec quidem infertur, inde non distingui realiter.

Similitudo magis declaratur allati exempli.

Et vt exemplum allatum magis confirmet nostram doctrinam; aduerte duo ibi reperiri, in quibus est similitudo omnimoda cum nostro casu, alterum verò in quo præcisè est differentia, quod tamen nobis nullo modo obest. Igitur in homine (vt dixi) si per modum vnius sumatur, non possunt duo illa contradictoria affirmari, sicut etiam in Patre æterno non possunt ob eam rationem à me allatam, quo scilicet negatio totum destruit. Alterum est, quòd si explicetur per duos illos terminos *anima* &
63 *corpus*, tunc absolutè possunt duo prædicata contradictoria realiter illis conuenire, ideóque dici rectè potest, *Anima est discursiua, corpus non est discursiuum.* Hoc idem etiam reperitur in Patre æterno: si enim declaretur per duos terminos illos *essentia* & *relatio*, conueniunt illi & quidē realiter prædicata contradictoria: nam, vt dixi, essentia est realiter in Filio, paternitas verò non; essentia est realiter communis omnibus, relatio verò non. Ecce in hoc puncto quoad prædicata cōtradictoria est sine dubio eadem ratio inter essentiam & relationem, quæ inter animam & corpus, quibus, vt fatentur omnes, absolutè conueniunt opposita prædicata. Id autem quod inter animam & corpus reperitur, non verò in diuinis, est, quòd animæ & corpori non solùm conueniunt prædicata contradictoria, sed vnum realiter distinguitur ab alio: anima enim non est corpus, nec corpus anima; hoc autem non habent inter se relatio & essentia; sunt enim (vt sæpè dixi) realiter idem, & solùm ratione distinguuntur formaliter: at licet solùm ratione differant, hoc tamen nullo modo impedit, ne conuenientia prædicatorum contradictoriorum sit realis. Et hoc est, quod suprà dixi ex P. Vasquez, scilicet ad hoc, vt realiter conueniant duo prædicata contradictoria, non requiri maiorem distinctionem actualem in subiecto, quàm rationis. Per hoc tamen non negatur nostra virtualis, prout à me explicatur, vt consistat in eâ capacitate contradictoriorum, ergo re ipsâ illam Vasquez & ceteri alij admittunt.

Ad recipienda prædicata contradictoria non requiritur maior in subiecto distinctio quàm rationis.

Secundò adhuc hoc ipsum magis vrgeo, & declaro. Demus, quòd ad propositionis negatiuæ veritatem non requireretur, prædicatum negatum nullo modo conuenire subiecto, sed sufficeret, si ratione vnius partis illi non conueniret, hoc est, vt, sicut, vt verè dicatur, *Homo scribit*, sufficit vt vna manus scribat, nec requi-
64 ritur vt altera etiam scribat; ita similiter vt verè diceretur, *Non scribit*, sufficeret vnam manum non scribere, etiamsi altera scriberet; datâ hac suppositione, certo certius est ex fide, quòd posset dici, *Filius producitur*, *Filius non producitur*; & quidem realiter, quia ratione essentiæ, quæ verè est Filius, verificaretur illa negatiua, altera verò ratione filiationis, quæ etiam verè est Filius, etiam verificaretur; ergo à parte rei toti illi entitati ratione intellectionis conueniunt absolutè prædicata contradictoria, etiāsi simpliciter propter acceptionem communem propositionis negatiuæ in sensu vniuersali, non dicantur ambæ de Filio sumpto in concreto, & per modum vnius.

Cur dici possit, Pater realiter distinguitur à Filio, & Pater est idem cum Filio; & tamen non possit dici, Pater est idem cum Filio, & non est idem.

Hinc intelliges, cur cùm in re sit idem, *distingui inter se duo*, &, *vnum non esse aliud*; tamen de Patre æterno etiam in concreto sumpto sit verum dicere, *Realiter Pater distinguitur à Filio*; &, *Pater est idem cum Filio*; non tamen est verum, *Pater est idem cum Filio*, &, *Pater non est idem*; cùm tamen, vt dixi, *distinguitur*, &, *non est idem*, sint termini æquiualentes: eâ enim parte, quâ distinguitur vnus ab alio, eâ non est idem. Colliges, inquam, cur vna propositio concedatur, altera verò æquipollens non, quia scilicet vna significatur expressè per terminum negatiuum, quod totum videtur destruere, qualis est illa: *Pater non est idem cum Filio*; altera verò, *Pater distinguitur*, licet re ipsâ significet etiam aliquam carentiam identitatis, quia tamen illam non dicit terminis expressis, sed ponitur verbum affirmatiuum, absolutè conceditur: non enim videtur destruere totum, sicut destruit particula *non*. Ideò ego suprà dixi, illas propositiones, *Pater est idem cum Filio*, &, *Pater distinguitur à Filio*, includere re ipsâ alias contradictorias, ac propterea non vitari difficultatem vllo modo per eam responsionem.

Reiicitur propositio, Res, quæ est intellectio, Res, quæ est volitio.

Quod autem in confirmatione dicitur, à parte rei non esse intellectionem & volitionem, sed rem, quæ est volitio, &c. in terminis repugnat: 65
repugnat enim, esse à parte rei rem, quæ sit intellectio & volitio, si à parte rei non est volitio & intellectio.

Replica aduersariorum.

Fortè dicent, non negari à parte rei volitionem, sed qualem nos ponimus, id est distinctam. Sed contrà, quia in hoc grauissimè erratur: non enim ego pono intellectionem distinctam, sed intellectionem omnino identificatam cum essentiâ: millies enim dixi, me non ponere à parte rei ante intellectum duas formalitates in diuinis; omnes ergo debemus ponere in Deo intellectionem, & quidem realiter; Deus enim realiter intelligit actu, siue intellectio ea sit distincta, siue non: distinctio enim non significatur per vocem *intellectio*. Iam ergo quandoquidem à parte rei est in Deo intellectio, certè possum de illâ aliquid affirmare. hoc est per se notum, nec ad hoc est necessum vt magis dicam, *Res, quæ est intellectio*, quàm è contrario, *Intellectio, quæ est res*; hoc ergo supposito, vt nulla sit tergiuersatio, rogo, potéstne dici, *Intellectio diuina est producta realiter à Patre*, *Est triplex realiter*, *Non est in Spiritu sancto*, an non? nullus Catholicus has propositiones concedet: omnes enim sunt directè oppositæ fidei; ergo illæ propositiones sunt falsæ. Rursus rogo, an, cùm etiam in diuinis non solùm sit res quæ sit personalitas, sed eo ipso, vt dixi, sit etiam personalitas: repugnat enim dari rem, quæ sit idem cum eo quod non est in rerum naturâ, rogo, súntne veræ hæ propositiones, *Personalitas Filij non est producta*, &, *Personalitas Filij est idem cum Spiritu sancto*, an non? veras nullus Catholicus dicet, vt de præcedentibus obseruaui; ergo sunt falsæ. ergo iam sunt veræ de Filio simpliciter & absolutæ duæ istæ, *Intellectio Filij est improducta*, *Relatio Filij est producta*. ecce duo contradictoria. Item, *Intellectio est vnica*, *Relationes omnes sunt tres*; cùm tamen intellectio sit idem cum qualibet relatione, & cum omnibus. ecce alia contradictoria; & sic de ceteris, ergo. 66

Veritas reiicitur idem modus loquendi.

Tandem vt res concludatur, rogo, quando dicunt, non esse verum de essentiâ diuinâ & intellectione, prout est a parte rei, quòd non producatur, declarent mihi, quid velint dicere: vel enim contendunt prædicatum illud *improductum*, non conuenire realiter essentiæ & intellectioni

ctioni quæ à parte rei existit, sed alij intellectioni & essentiæ à me fictæ. quod si dicant, ergo tenentur dicere intellectionem diuinam, quæ a parte rei datur, esse realiter productam, & esse triplicem, & consequenter ea omnia quæ fides docet, non verificabuntur de diuinitate verâ, sed fictâ à nobis; quod nullus Catholicus audebit cogitare. Vel ergo volunt, quòd hæc prædicata conueniunt quidem diuinitati & intellectioni, quæ est à parte rei; vt autem à nobis ita affirmentur, ne videamur idem de eodem omnino negare, debere nos facere ratione nostrâ aliquam distinctionem. & in hoc sensu verissimum dicunt; iam autem mihi concedunt quod intendo, scilicet ea prædicata realiter conuenire ei entitati, & consequenter, eam esse capacem prædicatorum contradictoriorum. Dixi
67 autem sæpè, ad explicanda ea prædicata nos non ponere actualem & formalem distinctionem maiorem quàm rationis, quam vocamus distinctionem virtute, seu virtualem, quod idem est.

Malè docet P. Vasquez, ex imperfectâ cognitione intellectus nostri affirmari prædicata contradictoria.

Hinc inferes, malè à P. Vasquez doceri, solùm ab intellectu nostro imperfectè cognoscente mysterium, affirmari ea duo prædicata, in re verò Deo non conuenire. vnde Deus ipse se cognoscens vt est, non ea affirmat. Inferes, inquam, malè doceri, quia si re ipsâ ea duo non conueniũt Deo, ergo in rigore & re ipsâ propositiones istæ, prout à fide docentur, sunt falsæ. quod absurdissimum est. Quod de Deo asserit, non est probabilius. Nam si velit Vasquez, Deum ea duo de se sine vllâ contradictione noscere; hoc quidem omnino verum est, iam tamen admittit, quòd affirmentur ea, quæ ex se aliàs essent contradictoria. si verò intelligat, à Deo id absolutè non nosci; rem dicit, ferè dixerim, erroneam: Deus enim noscit suam intellectionem esse vnam & personas tres, nec potest contrarium Deus dicere: atqui hoc est, de eâdem re affirmare contradictoria, esse vnum, & esse tres. si denique dicat, Deum non posse de suâ intellectione affirmare esse vnam, nisi simul affirmet de personis esse tres; admitto id nunc libenter, at per hoc solùm ostendit vnum prædicatum non affirmari sine alio; at non probat ea non esse contradictoria ex se. quod solum nunc contendo.

68 Nec valet dicere, id affirmari à Deo modo inintelligibili à nobis: nam licet modus sit inintelligibilis, semper Deus debet affirmare se in essentiâ non esse trinum; esse verò in personis; vbi iam sunt eo ipso ea contradictoria.

SVBSECTIO III.

Secunda probatio eiusdem distinctionis ex aliis prædicatis.

Ostenditur distinctio virtualis ex mysterio incarnationis.

NON solùm illud principium de mysterio Trinitatis, huc vsque propositum eam ostendit virtualem distinctionem, sed etiam mysterium incarnationis, & Verbi diuini generatio. licet autem hæc videantur aliò pertinere, quia tamen connexa materia est cum præcedenti, ac ferè eadem difficultas, non potui non breuiter vtrumque hîc tangere, quantum præcisè ad nostrum institutum attinet.

Vnio terminatur immediatè ad relationem Filij, non ad essentiam.

De mysterio incarnationis satis ferè dixi à n. 37. subsect. 3. in quâ ostendi Patres ac Theologos, dum dicunt vnionem terminatam immediatè ad relationem Filij, non ad essentiam, non solùm voluisse Filium præcisè *vnitum*, Patrem verò & Spiritum sanctum non ita; sed attendendo ad Filij personam, in eâ aliquid fuisse quod terminauerit immediatè vnionem, & aliquid quod non terminauerit immediatè, sed mediatè, ita tamen, vt etiam hoc absolutè fuerit dictum vnitum: quod, vt suprà notaui, de Patre & Spiritu sancto non dicitur absolutè.

Iam hinc sic argumentor, Entitas Filij est realiter indiuisibilis, & tamen vnita est immediatè 69
relatio Filij humanitati, essentia verò non est vnita immediatè; ergo eidem rei indiuisibili duo contradictoria ex se prædicata conueniunt à parte rei, & hîc habent locum quæ dixi suprà de communicatione essentiæ, non verò relationis: est enim quoad hoc eadem difficultas hæc cum præcedenti; vtraque enim reducitur ad prædicata contradictoria.

Responsio Prima aduersariorum.

Huic argumento occurritur Primò, asserendo, quidquid est in Filio, est adæquatè vnitum, ideóque dici essentiam mediatè vnitam, quòd Pater & Spiritus sanctus non fuerint vniti. Sed hanc solutionem fusè reieci suprà.

Secundò.

Secundò respondetur eo modo, quo præcedenti subsectione ad illas similes propositiones, *Essentia non producitur, Relatio producitur*, scilicet, non esse concedendum, *Relatio Filij terminat immediatè humanitatem, essentia verò non terminat immediatè*; sed debere dici, *Res, quæ est essentia Filij, terminat immediatè*, túncque non posse aliam negatiuam affirmari. Sed hæc etiam solutio satis ibidem reiecta est: omnia enim quæ dixi de illis propositionibus, eodem modo mutatis terminis, habent in præsenti locum, ideò ea non repeto: consulo enim breuitati.

Probatur eadem distinctio ex aliis prædicatis. Verbum procedit per intellectionem, & non per volitionem.

Vltimò probatur eadem distinctio virtualis 70
ex aliis prædicatis contradictoriis, quæ in diuinis conceduntur eidem indiuisibili rei. ea autem sunt: *Verbum procedit per intellectionem, & non per volitionem*; è contrario, *Spiritus sanctus procedit per volitionem, non autem per intellectionem*; ergo intellectioni & volitioni conueniunt prædicata contradictoria. Consequentia est bona ex dictis totâ hac disp. antecedens verò licet fortè non sit sub his terminis definitum, est tamen implicitè, dum definitum est, secundam personam esse Verbum, tertiam verò non: inde enim omnes Theologi damnant sententiam Durandi aientis, has processiones non esse per intellectum & voluntatem, vbi Theologi dicunt, vnam esse per intellectum, alteram per voluntatem: si enim vtraque esset per intellectum, & vtraque per voluntatem, non posset explicari, cur vnus solus terminus sit Verbum, alter Spiritus.

Ostendit P. Granadum admittere virtualem distinctionem in diuinis.

Præcedenti subsect. dixi P. Granadum huic argumento respondere, negando eas propositiones esse veras, solúmque admittere, *Filius procedit per emitatem, quæ est intellectio & volitio.* Ita tract. 2. de Deo vt vno disp. 5. sect. 3. Promisi autem suprà me ostensurum, ab ipso tandem has propositiones admitti, & quidem meritò, vt ex dicendis constabit: ipse ergo infrà tractat. 2. de Trinitate disp. 2. contra Durandum agens, ait, non posse reddi rationem, cur Spiritus sanctus non sit Verbum, nisi quia non procedit per intellectum. Et disp. 4. fusissimè conatur probare, 71
ex vi processionis non communicari Spiritui sancto intellectionem, sed amorem; è contrario Verbo non amorem, sed intellectionem; ergo iam admittit ea prædicata contradictoria, quæ priùs videbatur negasse.

Quid posset

Fortè responderet quis, à Granado hoc secundo

Granadus respondet. cundo loco non concedi eas propositiones realiter, sed in ordine ad nostros conceptus, seu ratione nostrâ, vnde nec aduersatur sibi, nec concedit prædicata opposita, seu contradictoria, respectu eiusdem rei. *Expenditur responsio.* Sed contrà & hac impugnatione probabo (quidquid sit de mente Patris Granadi) ea prædicata necessariò debere etiam realiter concedi: nam vel vult Granadus, in re ipsâ & independenter à nostro intellectu, Spiritu sanctum tam emanare per intellectionem, quàm per volitionem, seu quàm per intellectionem emanet Verbum; item è contrario, Verbum tam esse per volitionem, quàm sit per intellectionem. Hoc autem manifestè refellitur, quia sequeretur à parte rei, & ante nostrum conceptum, tam Spiritum sanctum, quam Filium esse Verbum; Filium autem tam esse Spiritum sanctum, quàm sit ipsemet Spiritus, & solùm nos vnum concipere vt Verbum, alterum vt Spiritum, re tamen ipsâ non ita esse, quod sine dubio foret hæreticum.

72 Idem dico in ordine ad filiationem: ferè enim *Ideo Filius est Verbum, quia proced. per intellectum.* omnes Theologi ideò dicunt Verbum esse Filium, quia procedit per intellectum (non iam contendo, in intellectione consistere naturam diuinam, siue enim ex hoc capite, siue quia intencionaliter procedit simile; omnes, vno excepto Richardo, ad processionem per intellectum reuocant generationem Filij;) ergo si independenter à nostris conceptibus tam procedit Spiritus sanctus per intellectum & intellectionem, quàm ipsum Verbum, sine dubio ante nostros conceptus Spiritus sanctus tam erit Filius & Verbum quàm ipsummet Verbum, licet ratione nostrâ concipiente res aliter, quàm in se sint, solum Verbum dicatur Filius (quod, vt dixi, foret hæreticum) ergo non *Non potest dici, Filium esse per intellectionem ratione nostrâ, & Spiritum sanctum solùm ratione nostrâ per volitionem.* potest dici, Filium esse per intellectionem solùm ratione nostrâ & Spiritum sanctum etiam solùm ratione nostrâ per volitionem, realiter verò & in se vtrumque esse, & per volitionem, & per intellectionem.

Respondebis fortè, ad hoc vt Verbum sit Filius, realiter & ante nostrum conceptum, non requiri vt realiter & ante nostrum cóceptum procedat per intellectionem, & non per volitionem; sed sufficere, si det nobis fundamentum, vt possimus dicere ratione nostrâ, illud procedere per intellectionem, non verò per volitionem: quod eodem modo de volitione dici potest respectu Spiritus sancti. Sed contrà *Alia responsio refellitur.* clarè; quia vel antè nostros conceptus non solùm procedit Verbum per intellectum & volitionem, sed eodem planè modo per volitionem quo per intellectionem, ita vt nulla sit in hoc à parte rei diuersitas: vel diuerso modo

73 per intellectionem, quàm per volitionem. Si dicas hoc secundum, iam teneo intentum: nam in hoc diuerso modo sic formabo ego prædicata contradictoria, eo modo quo Verbum procedit per intellectum, non procedit per volitionem; ergo intellectioni & volitioni conueniunt contradictoria, scilicet, esse principium eo tali modo conuenit realiter intellectioni, volitioni verò non conuenit esse principium eo tali modo: quæ sunt tam contradictoria, quàm esse absolutè principium, & non esse absolutè principium: vt enim sæpè dixi, tam contradictorium est *scribere benè*, & *non scribere benè*, quàm *scribere* & *non scribere*.

Si verò dicant primum, scilicet ante nostros conceptus, eodem penitus modo sine vllo discrimine realiter Filium procedere per volitionem, quo per intellectionem, & Spiritum sanctum eodem modo per intellectionem, quò per volitionem; contrà, ergo nullum dant fundamentum, vt posteà asseramus, Verbum procedere per intellectionem, & non per volitionem, Spiritum sanctum autem per volitionem, & non per intellectionem, nisi fortè fingendo. quod parum iuuat rem ipsam quæ non pendet à fictionibus nostris, sed ab eo quod in se habet.

Dices, ideò nos concipere vnum esse per intellectionem, alium verò per volitionem, quia *Tertia responsio reiicitur.* vnus dicitur Verbum, alter Spiritus. Sed contrà, quia vel ratio Verbi consistit in hoc, quòd sit terminus formalis intellectionis, vel non, sed in aliquo alio: si in aliquo alio, ergo illud aliud debemus nos reddere pro ratione cur Filius sit Verbum, non autem hoc: nec erit necessarium concipere ratione nostrâ Filium per intellectionem, & Spiritum per volitionem prodire. Si verò dicas primum, scilicet rationem Verbi in eo consistere, quòd sit in se terminus intellectionis; ergo si hoc in se habet æqualiter Spiritus sanctus ac Filius, quia æqualiter à parte 74 rei terminat intellectionem ac ipse Filius, ergo æqualiter Spiritus sanctus erit Verbum ac ipse *Vnde assumatur ratio Verbi.* Filius: nam ratio Verbi (vt iam suppono) desumitur ex eo quòd sit terminus in se intellectionis; nec nos aliam possumus reddere Verbi definitionem. Vnde sicut dicimus, realiter & non solùm ratione nostrâ Spiritum non esse Verbum, ita debemus dicere, realiter & non solùm ratione nostrâ illum non participare id, in quo formaliter consistit ratio seu definitio Verbi: atqui hoc est esse terminum intellectionis: ergo non solùm ratione nostrâ, sed etiam realiter tenemur dicere, illum non esse terminum formalem intellectionis, cùm tamen sit terminus formalis volitionis; ergo iam realiter, & non solùm ratione nostrâ conuenient ea prædicata contradictoria, nec sufficit ad illud fundamentum recurrere: quia ratio Verbi non consistit in eo fundamento, sed in hoc quòd sit formaliter terminus intellectionis. vt dictum est: prætereaquam quòd explicari non potest, quid sit illud reale fundamentum diuersum, nisi recurrendo ad illam realem conuenientiam prædicatorum contradictoriorum.

Hinc reiicitur solutio illa, de quâ suprà, scilicet, *Filius procedit per entitatem, quæ est intellectio & volitio.* Reiicitur, inquam, quia plus datur à parte rei quàm hoc, *Filius procedit per entitatem, quæ est intellectio & volitio*: nam hoc ipsum etiam conuenit formalissimè Spiritui sancto, ergo tam hic quàm Filius erit Verbum, aut tam, quàm sit Spiritus sanctus, vt paulò antè dicebam. Sufficiant hæc, vt de admittendâ eâ distinctione virtute, seu æquiualenter, modo à nobis explicato dubitare ampliùs non liceat. Quæ fusiùs sum prosecutus, quia pauci rem hanc distinctè tractarunt.

DISPV

DISPVTATIO XLIII.

QVOMODO HOC MYSTERIVM NON SIT CONTRA rationem naturalem, & qualis de eo possit haberi notitia.

Licet difficultas hæc communiter tractari soleat inferiùs, eam ego hîc discutiendam putaui, quia independens est ab his quæ dicturi posteà sumus; valdè autem connexa cum præcedenti disputatione.

SECTIO I.

Punctum difficultatis proponitur, & aliquæ solutiones reiiciuntur.

1 *Principium syllogisticæ artis consistit in principio, Quæ sunt eadem vni tertio, sunt eadem inter se.*

Dixi in Summulis, & sæpè alibi, totam vim syllogisticam consistere in eo principio, *Quæ sunt eadem vni tertio, sunt eadem inter se*: vnde in præmissis semper præmittitur medius terminus, cum quo ponuntur identificata duo extrema, quæ in conclusione posteà inferuntur inter se identificata, eò quòd identificentur illi medio termino, v.g. *Omnis homo est animal, Petrus est homo; ergo Petrus est animal*: ecce animal identificatum homini, & Petrum etiam identificatum homini, vnde infertur, *ergo Petrus identificatur animali.* Vbi obiter aduerte, malè à nonnullis, inter quos est P. Ruiz, negari formam syllogisticam fundari in eo principio, eò quòd in syllogismo vniuersali non ponatur idem medium indiuisibile. Malè, inquam: nam axioma illud non pendet ab eo quòd in maiori ponatur omnino indiuisibile medium, sed ab eo quòd cum medio posito in maiori, siue cum toto, siue cum parte, identificetur extremitas minoris: tunc enim, cùm prædicatum maioris vniuersalis identificetur toti subiecto, & extremitas minoris identificetur alicui parti eiusdem subiecti, semper consequentia ideò infertur, quia duæ extremitates sunt idem cum vno medio, nempe cum eâ parte subiecti, quæ erat in maiori, & fuit rursus in minori repetita. quod quia non benè considerant aliqui, putarunt vim illius principij *Dici de omni*, &c. non reduci ad hoc, *Quæ sunt eadem vni tertio*, &c. sed de hoc in Summulis fusiùs.

P. Ruiz negans artem syllogisticam consistere in principio, Quæ sunt eadem vni tertio, sunt eadem inter se, reiicitur.

2 Hinc oritur difficultas præsens, quia hæc forma videtur aduersari præsenti mysterio: nam paternitas & filiatio identificantur vni tertio, scilicet essentiæ; non tamen inter se; ergo cessat ea vis syllogistica.

Responsio Prima ad principium illud, Quæ sunt eadem vni tertio, &c.

Variè huic argumento respondent auctores. Primò, nonnulli ita restringunt illud principium, *Quæ sunt eadem*, &c. vt tunc solùm sit verum, quando illa quæ sunt eadem vni tertio, sunt adæquatè illi identificata; cumque essentia diuina non sit adæquatè identificata paternitati (quia etiam est identificata filiationi) ideò non benè ex identitate vtriusque cum essentia, infertur identitas vtriusque inter se, nec forma syllogistica vllo modo impeditur.

Reiicitur responsio Prima.

Arbitror tamen, vel in hac solutione responderi idem per idem, vel contineri doctrinam falsam. Rogo enim, quid intelligant per identitatem adæquatam cuiuslibet extremi cum medio. si enim intelligunt, quòd cum eo medio non identificetur aliud extremum distinctum realiter ab hoc, ergo tunc solùm admittent hi auctores ea identificari inter se, quæ identificantur cum vno tertio, quando cum vno tertio non identificantur duo distincta, sed vnum præcisè. Quis autem non videat, eam esse petitionem principij, vel probare idem per idem? tunc scilicet duo extrema vnita cum medio esse idem realiter inter se, quando non sunt distincta realiter inter se; seu, quod idem est, quando illi medio non vniuntur extrema distincta realiter. Vnde licet in hoc sensu posteà verum sit, quamlibet relationem diuinam non identificari diuinæ essentiæ adæquatè, & consequenter non inferatur in diuinis identitas relationum inter se, non tamen ideò ea solutio est toleranda, quia destruit (vt dixi) penitus syllogisticam formam. 3

Quòd si per identitatem adæquatam cuiuslibet extremi cum medio intelligunt, medium idem numero totum debere esse in quolibet extremo, & non vnam partem medij in vno extremo, & alteram in alio; licet non sit in quolibet solo (quæ duo sunt valdè diuersa, vt suprà obseruaui:) si enim darentur diuinitus duæ caussæ totales, quælibet esset adæquata caussa effectus, licet non sola; ita potest intelligi medium totum, quantum perfectè & adæquatè, esse in vno extremo, licet non in illo solo. Fateor aliquando *τò adæquatè* sumi pro eodem ac *solùm*: vnde licet perfectissimè & totaliter Christus sit in quâlibet hostiâ, non dicitur adæquatè in illâ esse, eò quòd sit etiam in aliis. vt ergo clariùs procederet argumentum, vsurpari *τò adæquatè* in vtraque significatione; in primâ interrogatione pro eodem ac *solùm*, in hac secundâ pro eodem ac *perfectè* & *totaliter*, siue solùm in illo extremo, siue etiam in alio. Si ergo in hac significatione accipiatur, admitto his ita explicandum principium illud; at in hoc sensu planè videtur contra hoc mysterium vrgere: nam essentia diuina, quæ est medium, licet non sit in solo Patre, & consequenter non sit adæquatè in Patre, iuxta priorem explicationem, est tamen adæquatè in hac secundâ significatione, id est, quòd totum id quod essentia dicit, est idem numero in Patre, & idem numero in Filio, nec essentia est nomen alicuius totius compositi ex partibus, quarum vna sit in Patre, altera in Filio (vt fusè ostendi præced. disp.) ergo rectè concludetur, relationes esse inter se idem, quia essentia est idem adæquatè cum qualibet illarum in sensu prædicto. 4

Secunda responsio impugnatur, eo quòd sit contra mentem Philosophorum.

Secundò ostendo solutionem esse Philosophis contrariam: nam illi probabant, eo ipso quòd eidem indiuisibili termino duo identificarentur, necessariò debere ea esse inter se idem realiter: vnde eo ipso non admittebant, posse duo inadæquatè identificari vni tertio in sensu ab auctoribus suprà primo loco assignato. Et meritò

Ex eo quòd duo eadem identificentur inter se, debere esse identificata, docent Philosophi.

Identitatem inadæquatam, quæ non est agnita in creaturâ, in Deo esse dicit fides.

it ò quidem, quia cùm talis identitas inadæquata non sit in vllâ creaturâ agnita,sed præcisè fides eam ostendat in Deo, vbi adhuc difficulter percipitur, non potuit Philosophis ea in mentem venire: vnde principium illud vniuersale sine vllâ limitatione acceperunt, quando (vt dixi) medium cui identificatur, vnum extremum est idem numero cum medio cui alterum extremum identificatur, vt in diuinis contingit.

Capreoli responsio ad principium, Quæ sunt eadem vni tertio, *&c.*

Secunda ergo solutio est Capreoli apud Valentiam disp. 2. q. 2. puncto 4. aientis, illud principium intelligendum de his quæ sunt eadem vni tertio re & ratione, alioquin illud esse falsum, vt patet in actione & passione, quæ quamuis concedantur esse idem re cum motu, quia tamen differunt ab illo ratione, non sequitur quòd actio sit realiter passio.

5 *Hoc à Valentiâ impugnatur.*

Hanc benè reiicit Valentia ibi, quia distinctio rationis non potest impedire identitatem realem extremorum inter se, licet faciat, vt, sicut ratione non sunt idem cum medio, ita etiam ratione non sint idem inter se. Exemplum de actione & passione displicet: rogo enim,an illa entitas indiuisibilis, quæ est modus, sit passio & simul sit actio, an non. si primum, ergo non sunt ibi duæ entitates, & tamen ibi est passio & actio ratione distincta; ergo hæ non distinguuntur realiter inter se; si verò dicat secundum,scilicet eamdem indiuisibilem entitatem motus, non esse actionem & passionem,iam ergo malè dicit eidem indiuisibili identificari.

Solutio Tertia Caietani ad principium, Quæ sunt eadem vni tertio, *&c.*

Tertia solutio est, quæ sunt eadem vni tertio, solùm debere esse eadem inter se, quoad hoc,quod est esse eadem vni tertio. ita Caietanus apud Valentiam suprà. Dupliciter hæc responsio potest explicari, vel, vt quæ sunt eadem vni tertio, habeant vnum tertium quod sit idem cum ipsis; & ita nonnulli eam intelligunt. In hoc autem sensu clarissimè reiicitur, quia dicit idem per idem, & facit principium ridiculum: dicere enim, *Quæ sunt eadem vni tertio, sunt idem inter se*, perinde est ac dicere, *Quæ sunt eadem vni tertio, habent vnum tertium, cui sunt eadem*; quæ est identica, aut, quod in idem recidit, *Quæ sunt eadem vni tertio, conueniunt inter se in hoc,quòd est esse idem vni tertio.* Quis autem non videat hunc sensum inutilem esse ad ostendendam vim syllogisticam?

6 Aliter ergo potest explicari Caietanus, vt velit extrema solùm esse idem in eâ ratione, seu in eo tertio quod vtrique identificatur, non autem inter se. Verùm hæc explicatio ferè solis terminis à præcedenti differt, quia solùm denotat ea extrema esse idem cum eo extremo, quod, vt dixi, est dicere idem per idem, & nihil noui inferre ex eo principio, præter id quod prima pars illius sonat, ac si diceretur, *Quæ sunt eadem vni tertio, sunt illi identificata.*

Quarta solutio P. Valentiæ.

Quartò, Valentia respondit, illud principium esse verum, quando medium, cui extrema identificantur, solum habet vt sit re vnum; quòd si habeat vt sit re vnum, & simul plura, tunc non valere.

Valentia in principij, Quæ sunt eadem vni tertio, *&c. explicatione petit principium.*

Fallor, ni in hac solutione manifestè petatur principium: nam illud medium habere vt sit re plura, nihil est aliud formalissimè, quàm habere, vt extrema, cum quibus est idem, sint plura, seu distincta inter se, & habere illud medium, vt sit præcisè vnum, est habere vt non sit idem cum duobus distinctis inter se; ergo dicere, *Quæ sunt eadem vni tertio, tunc sunt idem inter se, quando tertium non est plura*, est idem ac dicere, *Tunc extrema, quæ sunt eadem vni tertio, sunt idem inter se, quando ea inter se non distinguuntur*, seu, *quando sunt vnum.* quod idem est. Hoc autem claram dicit principij petitionem.

SECTIO II.

Sententia P. Vasquez,

P. Vasquez sensit artem syllogisticam fundari in principio, Dici de omni, *&* Dici de nullo.

QVI num. 6. disp. 123. Primò docet, formam syllogisticam non fundari in eo principio, *Quæ sunt eadem vni tertio, sunt eadem inter se*,sed in eo *Dici de omni*, & *Dici de nullo.* quod ita vniuersale reputat, vt etiam in diuinis semper locum habeat: addit autem hæc, *Quo fit vt forma syllogistica, quæ in conclusione infert maiorem extremitatem de minori, quia minor dicitur de medio, de quo etiam prædicatur maior, certissima sit, & adeò efficax.vt in nullâ materiâ deficere possit.* 7 Hæc ille,

Reiicitur P. Vasquez, ostendendo eumque sibi contradixisse.

vbi miror, quòd, cùm neget syllogisticam vim niti illi principio, *Quæ sunt eadem vni tertio*, expresse tamen ibi contradictorium asseruerit, relicto eo altero principio, *dici de omni.* quid enim aliud ea verba,quibus probat formam argumentandi esse in omni materiâ certissimam, ostendunt, nisi nostrum principium, *Quia in conclusione infert maiorem extremitatem de minori, quia minor dicitur de medio, de quo etiam prædicatur maior: ergo quia minor & maior extremitas de eodem medio dicta sunt?* Hoc autem est, quia sunt idem vni medio seu tertio, ergo apertè relabitur in hoc principium, *Quæ sunt eadem vni tertio*, &c.

Ad principium, Quæ sunt eadem vni tertio, *&c. reducitur illud,* Dici de omni, *&* Dici de nullo: *&* explicatur.

Et quidem hoc meritò, quia, vt in Logicâ fusè, & suprà breuiter ostendi, ad hoc principium reducitur aliud, *dici de omni*; quod sic explicandum est: Quidquid dicitur de omni subiecto, dicitur de quouis sub illo contento, v.g. *Omnis homo currit, Petrus est homo, ergo Petrus currit.* Vbi sic argumentor, Contineri sub omni homine Petrum,v.g. non est continentia aliqua physica, vt contineatur quasi in domo aut carcere, aut loco distincto à se,in quo includatur; est ergo ea continentia per identitatem, quatenus quilibet homo est idem realiter cum aliquo ex his, qui in aceruo omnium hominum significatur: omnis enim homo nihil est aliud formalissimè, quàm hic, & ille, & ille homo. Iam hinc clarè argumentor, explicando; vnde proueniat, quòd 8 quæ dicuntur de omni homine, dicantur de Petro,seu explicando principium illud *dici de omni*, &c. quia enim, quando dico, *Omnis homo est animal*, coniungo extremitatem illam *animal* omni homini, fit vt illam coniungam eidem homini, cui posteà in minori coniungo alteram extremitatem *Petrus*, quando dico, *Petrus est homo*; vnde fit, vt eidem omnino medio coniungatur in maiori *animal*, & in minori *Petrus*, & consequenter rectè inferantur illa duo inter se coniuncta in conclusione. Et hoc idem dicendum est à contrario in principio illo, *dici de nullo*, scilicet eo ipso quòd negetur vna extremitas de omnibus, negari etiam eamdem de illo de quo affirmatur altera extremitas, vnde quia illæ duæ extremitates non sunt idem vni tertio, inuicem etiam negantur.

Quid requiratur syllogismus, vt sit bonus.

Confirmo: omnis syllogismus in quacumque materiâ, siue fiat per principium illud, *Dici de omni*, siue fiat per *Dici de nullo*, vt bonus sit, debet habere vnum medium terminum, cui coniungantur extremitates præmissarum; ergo quia

semper syllogismus nititur identitati duorum vni tertio, inde posteà infertur identitas duorum inter se. sed de hoc fusiùs in Logicâ.

Nunc addo, etiamsi recurratur ad alterum principium, scilicet, *dici de omni*, &c. difficultatem esse eandem in diuinis in hoc syllogismo: *Essentia diuina est Pater, hæc essentia est Filius, ergo Pater est Filius*: quem Vasquez putat fieri ex illo principio *de omni*, eò quòd quidquid dicitur de omni essentiâ, debet affirmari de omni contento sub illâ, vt continetur Pater & Filius, &c.

9 *Responsio P. Vasquez ad oppugnationem.*

Respondet Vasquez, reiectis aliorum solutionibus, duos esse defectus in hoc syllogismo. Primus, quòd non seruentur termini iidem in conclusione, qui in præmissis: nam in præmissis dicitur, *Essentia est idem cum Patre, & est idem cum Filio*; in conclusione autem infertur, *Pater & Filius esse idem*, cùm prædicatum maioris fuerit, non *Pater*, sed *idem cum Patre*, vnde debuisset inferri, *Ergo idem cum Patre, est idem cum Filio.*

Reiicitur ea responsio.

Verùm cùm P. Vasquez posuerit initio capitis syllogismum terminis à me paulò antè positis, *Essentia est Pater*, non scio quomodo posteà inuenerit hunc defectum: nam ibi non ponitur illud prædicatum *idem*, sed *Pater*, & medius terminus est *essentia*, *Essentia est Pater, & Filius est essentia, ergo Filius est Pater.* Adde, illam speculationem esse nullam: nam illud *idem* quando dicitur, *Est idem cum Patre*, non sumitur per modum prædicati, sed copulæ: nam *est idem* facit sensum vnum cum prædicato, æquiualétque huic verbo *identificantur*. ac si diceremus, *Essentia identificatur Patri*, vbi solus Pater est propriè prædicatum: vnde in conclusione non variantur termini, quia etiam infertur ille idem terminus efficiens copulam, prout fuerat in præmissis: *Ergo Pater est idem cum Filio*, seu, *Ergo Pater est Filius.* quod in idem recidit.

Aliam adhibet solutionem Vasquez:

Aliter ipse Vasquez posuit syllogismum, *Deus est Pater, Deus est Filius, ergo Pater est Filius*: addidit verò ex Marsilio hunc syllogismum habere alium defectum, scilicet cùm sit expositorius, & debuisset ponere terminum singularem, ponere communem, id est, *Deus*: non quia logicè communis sit sicut *homo*, sintque multi dij, sed quia *Deus* est idem cum tribus personis distinctis. Sed neque hæc solutio magis

10 *non subsistit.*

subsistit. Primò, nam licet quando ponitur τὸ *Deus*, fortè habeat locum ea doctrina, de quâ statim; non tamen si ponitur primo modo, *Hæc essentia est Pater, hæc essentia est Filius, ergo Pater est Filius.* tunc enim ponitur terminus singularis *essentia* (fortè autem ille terminus *hic* non potest apponi voci *Deus*: nam si dicatur *hic Deus*, denotando Patrem, non est iam verum, *Hic Deus est Filius*;) ergo hic defectus à Vasquez

Coincidit P. Vasquez in solutionem P. Valentiæ.

notatus nullus est. Secundò reiicio solutionem, quia in eâ petitur principium, & relabitur Vasquez in solutionem P. Valentiæ, impugnatam subsect. præced. ait enim, vt forma argumenti sit bona, debere poni vnum medium terminum singularem; explicat autem singularitatem per hoc, quòd ille terminus non sit idem realiter cum rebus distinctis inter se. quod est perinde ac si diceret, Quando ea, quæ vni identificantur, non sunt plura, tunc sunt idem inter se: formalissimè enim idem est, *Medium conclusionis non est idem cum pluribus extremitatibus, & extremitates huius medij non sunt plura.* Vides ergo idem probari per idem, ergo per eam explicationem redditur inutilis ea forma syllogistica.

Malè dicitur hic. Deus esse terminus comunis.

Denique malè dicitur terminus *Deus* esse communis, prout in præsenti sumitur terminus communis: nam quando in præmissis ponitur *Deus* (idem à fortiori & clariùs de essentiâ diuinâ in abstracto significatâ intelligendum) ponitur ex parte prædicati, quatenus præcisè significat id quod est omnibus personis commune: est enim singulare extremum, cui personæ omnes inter se identificantur: atqui licet personæ seu relationes quæ identificantur, sint multæ; res tamen seu essentia, cui identificantur, ita singularis est, ac quælibet ex relationibus seorsim sumpta; nec enim est aliud medium re aut ratione, cui identificatur paternitas, ab eo cui filiatio, etiamsi (vt dixi) res identificatæ inter se aliæ sint: ergo semper est verissimum, medium non esse multiplex, sed singularissimum & particularissimum. Pro quo

Singulare non opponitur existenti in multis.

Aduerto, *singulare* & *particulare* non opponi communi, id est existenti in multis: vna enim eadémque res creata potest esse saltem in multis subiectis, v. g. eadem numero albedo, eadem numero gratia, & eadem numero anima, in multis partibus corporis; essentia ergo diuinâ non est communis, id est multiplex, sed communis in multis rebus, seu multis identificata. Iam ergo dico, formam argumenti solùm requirere, medium non esse commune, id est non esse multiplex, ne rationes illius multiplicitatis extrema non identificentur vni eidem indiuisibili medio, sed vnum vni parti, alterum alteri. Secundam verò communitatem per identificationem cum multis inter se distinctis, forma hæc syllogistica videtur ostendere omnino repugnare. Oportet ergo aliter difficultati occurrere.

11 *Essentiâ diuina non est communis, id est, multiplex. Forma argumenti requirit, ne medium sit multiplex.*

SECTIO III.

Vera responsio.

SOLVTIONEM Scoti distinguentis essentiam ex naturâ rei à relationibus, & Durandi distinguentis eas realiter, indéque ostendentium, non sequi identitatem relationum inter se, hic omitto, quia nituntur principiis satis suprà refutatis. Meliùs ex dictis à nobis de distinctione virtuali respondetur huic argumento. Dico ergo, formam illam syllogisticam, *Quæ sunt eadem vni tertio, sunt eadem inter se*, intelligendam cum limitatione, quandocumque scilicet res illa non est capax distinctionis virtualis, non verò si sit capax; cúmque in diuinis detur ea distinctio virtualis, fit etiam vt forma syllogistica non sit contra hoc mysterium. Vt autem meliùs hæc intelligas, obserua, totam difficultatem desumptam ex hoc principio formalissimè consistere in eo quòd eidem rei videntur conuenire prædicata contradictoria, scilicet identificari cum alterâ personâ in essentiâ, non identificari in relatione: vnde quoad hoc tanta difficultas est in eo quòd Verbum procedat per intellectum, non autem per voluntatem, quanta in eo quòd ex identitate duorum extremorum cum vno medio, non sequatur identitas eorum inter se. quod non videntur aliqui considerasse, ideò specialiter illud principium applicant contra distinctionem relationum inter se. Quòd verò etiam reducatur ad illud, *Quæ sunt eadem vni tertio*, hoc modo probo, *Intellectio est generans, volitio est intellectio, ergo volitio est generans.* 12

Vera intelligentia illius principij, Quæ sunt eadem vni tertio, &c.

Syllogistica forma ratione distinctionis virtualis non est contra mysterium SS. Trinitatis.

Hæc difficultas non sistit in solis relationibus.

Duo tamen in diuinis ...

Syllogismum vniuntur vni tertio, & tamen non vniuntur inter se.

generans. Vide ibi, *Volitio & generans*, duo extrema vnita vnita vni medio, scilicet *intellectioni*, & tamen inter se non sunt vnita; & eodem modo in omnibus aliis prædicatis contradictoriis. Vnde colligo vltimò, illud principium, *Quæ sunt eadem vni tertio*, reduci ad hoc, quòd eidem entitati reali repugnent duo prædicata contradictoria, qualia sequuntur eo ipso quòd duo extrema sint idem cum vno tertio, & non inter se: tunc enim accipiendo illud totum indiuisibile, quod resultat ex eo tertio, & vno extremo distincto, est verum dicere, Hoc totum distinguitur ab altero toto resultante ex eodem tertio, & extremo altero: distinguitur, inquam, in eâ extremitate, & non distinguitur in eo medio, seu tertio: distingui autem & non distingui, sunt contradictoria. Vides ergo totam vim principij syllogistici reduci ad impossibilitatem duorum contradictoriorum in eadem indiuisibili entitate.

Principium Quæ sunt eadem vni tertio, &c. & ipsius vis reducitur ad impossibilitatem duorum contradictoriorum in eadem entitate indiuisibili.

Vasquez videtur huic solutioni fauere ex parte.

Hinc constat, illud principium habere vim, vbi entitas non est ita perfecta, vt simul cum eâ indiuisibilitate habeat adiunctam capacitatem eam contradictoriorum, seu, vt suprà diximus, non habeat eam distinctionem virtualem, quæ, quia in creaturis nec reperitur, nec fortè diuihitus potest (arguit enim infinitatem propriam Dei) ideò in creaturis semper forma illa argumentandi bona est, in diuinis verò, vbi talis distinctio virtualis datur, non est bona consequentia, vt dictum est. In hanc solutionem consentire ex parte videtur Vasquez num. 9. vbi ait: Nec Aristoteles, neque vllus alius Philosophus agnouerunt vnam rem eamdem numero identificari posse cum distinctis realiter, ideò ab Aristotele positum illud principium, *Quæ sunt eadem vni tertio, sunt eadem inter se*, inter locos argumentandi. At eodem modo debuisset Vasquez discurrere de eo altero principio, *dici de omni*. Clariùs in re consentit Valentia, qui solam distinctionem virtualem ait esse sufficientem ad prædicata contradictoria, & quia ea datur in Deo, ideò illi posse duo contradictoria conuenire. Dixi *consentire in re*, quia non videtur aduertisse, dum egit de eo principio syllogistico, totam vim illius reduci ad contradictoria, vnde aliis terminis respondit, vt suprà vidimus.

Item Valentia.

13 Obiicies tamen Primò, nos solùm admittere formam syllogisticam esse bonam in creatis, non verò in diuinis; hoc autem est ludibrio exponere nostram fidem, dum necessariam formam, quæ in quauis materiâ locum tenet, limitamus ad humana. Ita obiicit Vasquez suprà num. 14. Verùm, cùm ipse, vt paulò antè diximus, id doceat de eo principio ab Aristotele assignato inter locos arguendi, scilicet, illud apud Philosophos ignorantes mysterium Trinitatis valere ad arguendum, non verò apud nos, quo iam eo ipso concedit in nobis esse bonam consequentiam, quæ illi principio nititur, non autem in diuinis; debebat considerare, an ipse etiam exponeret ludibrio nostram fidem.

Obiectio Prima contra solutionem.

Deinde, cùm ostenderim efficacissimè, alterum principium, *dici de omni*, ad hoc reduci, & vtrumque vltimò ad capacitatem contradictoriorum, quæ incapacitas etiam iuxta ipsum Vasquez est in creaturis, non autem in Deo; necessariò ostendi, eam formam argumentandi in creaturis esse bonam, non in Deo. Respondeo ergo Primò, id non esse exponere ludibrio nostram fidem: sicut enim (quidquid de formâ arguendi) debemus omnes ponere Trinitatis mysterium Deo, cui nihil simile in creaturis potest reperiri, nec per hoc exponimur ludibrio; ita nec exponemur per hoc, quod in eo solo mysterio dicamus non tenere formam argumentandi. nec mirum est, si Deo propter infinitatem aliquid concedamus, quod creaturis omnino negetur. numquid enim Deus debet nobis esse omnino similis, nec aliud habere, quàm nos habeamus?

Responsio.

14 Sed replicabis, Ergo nullam formam habemus argumentandi in diuinis: si enim tota vis syllogistica nititur ei principio, illud autem nullum locum habet in diuinis; ergo nulla erit forma argumentandi, & consequenter nulla penitus argumenta poterimus circa Deum facere. Respondeo Primò, negatâ consequentiâ; quia, licet inter ea prædicata, in quibus reperitur ea distinctio virtualis, non sit bona illa forma argumentandi, est tamen inter alia, vbi talis distinctio non reperitur; vbi autem ea reperiatur, vbi non, sola fides nobis dicere potest: vnde vix aliquid circa Deum discurrere possumus, nisi ex principiis fidei. Est tamen id obseruandum, quod sæpè alibi dixi, non debere nos vllo modo eam distinctionem concedere, etiam in Deo, vbi fides non vrget; quia, cùm sit admodum difficilis, non debet poni nisi vrgente fide: vnde hoc ipso quòd fides non cogat eam admittere, nos debemus illam negare, propterea sæpè dixi, inter iustitiam & misericordiam, & inter alia attributa, non debere concedi, quia omnia quæ fides docet, rectè ibi saluantur sine tali distinctione, vbi autem ponenda sit determinatè, ostendi suprà.

Replica contra responsionem.

Satisfit.

Nulla forma argumentandi in diuinis est, vbi Deum contradictoria prædicata patitur.

Deinde Secundò, nego consequentiam: quia si accipiam terminos vniuersales comprehendentes omnia prædicata Dei, etiam ratione aut virtute inter se distincta, & de illis omnibus negem vnum aliud prædicatum, possum sanè facere argumenta negatiua, v. g. *Nihil diuinum est creatum; sed equus est creatus; ergo equus non est diuinus.* huic syllogismo non præiudicat distinctio virtualis Dei, quia, cùm illa esse debeat in aliquo prædicato Dei, eo ipso quòd dico, *nullum prædicatum diuinum esse creatum*; iam eo ipso ostendo nullam in Deo dari capacitatem ad contradictoria illa, *creatum, increatum*. & hoc habet locum in omnibus aliis prædicatis, quæ imperfectionem dicunt in ordine ad syllogismos negatiuos, Prætereà etiam in ordine ad affirmationem, si ponam terminos vniuersales, quibus distribuam prædicatum, v. g. *Omnia quæ sunt in diuinis, sunt substantia: sed paternitas est in diuinis: ergo paternitas est substantia*, est bona forma, quia per illum terminum *omnia* excludo distinctionem virtualem in ordine ad hoc prædicatum, & eius carentiam. Si enim eius carentia Deo conueniret, sanè ratione alicuius formalitatis, seu prædicati diuini conueniret. Cùm ergo omnibus asseratur conuenire illud prædicatum, rectè concludetur, id quod est idem cum illo prædicato, esse etiam idem cum Deo.

Accipiendo terminos vniuersales omnia prædicata Dei continentes etiam ratione distincta, possumus argumentari in diuinis.

15 Secundò respondeo principali obiectioni, negando à me asseri formam syllogisticam non valere in diuinis: dico enim illam vbique esse bonam; intelligendam tamen cum illo addito, vt, quæ sunt eadem vni tertio sine distinctione virtuali, sint eadem inter se, quo pacto tam in diuinis, quàm in humanis vim habet.

Responsio Secunda ad principem obiectionem.

Verùm hinc Secundò obiicies, in hac explicatione eius principij, dici idem per idem: quando

Obiectio Secunda.

enim dicimus, illud habere locum, vbi non datur distinctio virtualis inter extrema & media, cui identificantur; idem est, ac si diceremus, Quando medium non potest identificari rebus distinctis, tunc extrema illi vnita sunt idem inter se. quod idem rursus est, ac dicere, Quando extrema non possunt esse distincta, tunc sunt idem; ergo relabimur in idem vitium, quod notaui suprà contra aliquorum explicationem. Respondeo ex doctrinâ sæpè à me datâ, non esse vitium vllum in explicatione aut definitione aliquâ, si ex parte obiecti dicat idem quod res ipsa quam vult declarare. Imò hoc esse necessarium: alioquin non erit bona definitio, si aliud definit, quàm ipsum definitum; tunc ergo defectus est in definitione & explicatione, quando eisdem terminis & conceptibus synonymis rem declarat, ac tunc dicitur idem per idem significare. Et hoc habebant explicationes suprà positæ illius principij, vt ex earum impugnatione manifestè constat. At nostra longè abest ab hoc vitio: licet enim ex parte obiecti idem sit, medium syllogismi, cui identificantur extrema, distingui virtualiter ab illis, idem, inquam, hoc in re sit, ac extrema non necessariò inter se identificari; non est tamen idem in ordine ad nostros conceptus: ea enim distinctio virtualis explicat clariùs rem, estque optima ratio à priori (quæ à nobis de Deo potest in hac vitâ reddi) cur ex eâ identitate extremorum cum medio non sequatur identitas eorum inter se: dicimus enim, illam esse æquiualentiam quamdam in infinitate Dei fundatam, quæ sine imperfectione distinctionis realis potest recipere prædicata contradictoria, quod proprium aliàs est distinctionis realis. Sine dubio autem noster iste conceptus alius est, quàm dicere, *Extrema vnius tertij, quæ non sunt distincta, sunt idem inter se.* Quòd si alicui melior in hoc profundo mysterio occurrerit solutio, eam exhibeat, libenter illam amplectar.

Solutio.

Bona definitio, debet dicere idem quod definitum ex parte obiecti.

Cur, quæ sunt eadem vni tertio, non sint eadem inter se in diuinis.

SECTIO IV.

Ratione naturali mysterium hoc demonstrari non potest.

16 PATER Vasquez disp. 132. cap. 1. adducit ex Eugubino aliqua testimonia Philosophorum, qui videntur mysterium Trinitatis aliquo modo cognouisse. Vnde fortè aliquis inferret, Ergo ratio naturalis illud demonstrare potest. Respondendum tamen est, eos Philosophos obscuram illam Trinitatis notitiam acquisiuisse, quia inciderunt fortè aliquando vel in sacros libros, vel in Iudæos doctos, qui de hoc mysterio aliqualem habuere notitiam.

Philosophi obscuram Trinitatis notitiam ex sacris libris acquisiuere, vel ex Iudæis doctis.

CONCLVSIO ergo omnino certa, ratione naturali non posse hoc mysterium demonstrari, non quòd in se supernaturale sit, vt malè aliqui opinati sunt, quos reieci disp. 5. à num. 15. agens de supernaturalitate; sed quia, cùm Deum in se ipso intueri non possimus naturaliter, ex creaturis autem solùm possit ostendi, esse vnam primam caussam à se; an autem illa sit in personis triplex, an duplex, an vna, nullatenus ex creaturis inferatur; non est vnde circa Trinitatem personarum aliquid inferre naturaliter possimus: in quo punctо omnes ferè Scholastici & Catholici consentiunt.

Conclusio certa, naturali ratione non esse demonstrabile mysterium SS. Trinitatis.

Contrarium tamen defendit Raimundus Lullius & duo vel tres alij, quos refert P. Vasquez disp. 133. cap. 1. qui censuerunt supposito lumine fidei, posse euidenter demonstrari hoc mysterium, ita vt (ait Lullius) Gentilis & Mahometanus, si eas demonstrationes penetrare velit, conuincatur omnino. Vbi aduertendum, quando dicit Lullius, *Supposito lumine fidei* eas demonstrationes haberi posse, non velle debere in syllogismo poni propositionem aliquam maiorem vel minorem reuelatam; vt sic enim non esset demonstratio, sed syllogismus Theologicus. Docet ergo, fidei lumen efficere in nobis, vt inueniamus eas demonstrationes, quæ propositionibus intellectui cuilibet euidentibus constant. P. Vasquez eâ disp. per totam eas examinat demonstrationes, quæ nugæ potiùs & barbari termini sunt, imò fidei contraria probant; si quæ autem propositiones sunt veræ, illæ notæ ex reuelatione sunt, & solâ fide creduntur, scilicet, quòd in diuinis detur actus distinctus, seu productus; deinde, quòd detur æqualitas in diuinis: hoc enim iam supponit pluralitatem personarum, & productionem diuinam. Cetera verò de bonificatiuo, bonificabili, & bonifacere, vnde tres infert personas; item, nescio quæ de maioritate actionis, quæ solùm dicit habere vnam actionem (nam si essent duæ, vna alteram limitaret) sunt puræ nugæ, & contra fidem, vt dixi: nam in diuinis actio nulla est, productio autem est duplex, nec vna aliam limitat. Hæc benè Vasquez ibi prosequitur. Hoc solùm ego dico contra Lullium, mirari me valdè, illum tam altè de sanctitate suâ præsumere, vt credat se plùs per fidem illuminatum à Deo quàm D. Augustinum, Hieronymum, ceterósque Patres Ecclesiæ, imò fortè, quàm Apostolum Paulum, qui omnes, eò quòd de tali mysterio euidentiam non haberent, imò quodammodò illud contra naturalem rationem reputarent, captiuandum semper intellectum docebant in obsequium fidei. 17

Lullius docet, supposito lumine fidei, demonstrabile esse mysterium SS. Trinitatis.

Lullij nugæ & termini barbari de SS. Trinitate.

Lullius voluit plus sapere, quàm SS. Patres & Apostolus Paulus.

Secundò dico, minùs consequenter eum docere, tales demonstrationes non posse haberi, nisi postquam intellectus est illuminatus fide: cùm enim assumat propositiones euidentes, vt ipse putat, quasque fides non reuelauit, sed excitatæ sunt in ipso ex vi ingenij sui, aliquâ fortè datâ occasione ex mysterio fidei; cur, quæso, tales propositiones non potuerunt excitari in alio ex vi alterius occasionis? v.g. vt probet personarum pluralitatem, sic arguit, *Vbi est concordia, est pluralitas*: vel enim intelligit nomine concordiæ concordiam voluntatum, vel personarum: quocumque autem modo, est propositio ita euidens, vt cuilibet Gentili rustico sit nota: *concordare* enim Latinè significat, duos in vnum conuenire, ergo ad hanc non requiritur fides. Altera est, *In diuinâ bonitate est concordia*: iam rogo, quomodo eam intelligat; si de concordiâ voluntatum, est hæretica, quia non sunt ibi duæ voluntates; si de concordiâ personarum in eâdem voluntate, iam supponit pluralitatem personarum in vnâ voluntate quam vult probare, nec fides dat probationem euidentem huius propositionis. Sed videamus quam ipse ponit: ea autem est: *Vbicumque est actus, est concordia agentis & acti; sed in diuinâ bonitate est actus, nempe benefacere; ergo est concordia in diuinâ bonitate.* Verùm quis non videat assumi propositiones falsas? quòd si veræ essent, non pendere illas vllo modo à fide, quod paulò ante dicebamus: in

Reijcitur Lullius.

Argumentum Lullij à concordiâ desumptum reijcitur.

in primis enim, cur pendebit à fide illa, *Vbicumque est actus, est concordia agentis cum actu?* certè, cùm euidenter falsa sit, non puto Deum ad illam illuminasse. Quòd sit falsa, patet: nam quando homo intelligit, aut amat, est actus; & tamen non est concordia cum actu in sensu, quo hîc loquimur: non enim actus est persona alia, nec est voluntas alia, &c. In minori verò, *In diuinâ bonitate est actus, nempe benefacere*, si de bonificatione ad extra loquatur, est lumine naturæ nota, sicut est notum dari vnum Deum, à quo cetera producuntur, & consequenter ea producendo dicitur Deus bonificare; si verò de productione seu actu ad intra loquatur, qui sit bonificatio erga alteram personam, supponit quod deberet probare; ergo vel ponit propositionem independenter à fide, & sic malè docet, non posse haberi eam demonstrationem sine fide; vel supponit iam ex fide credi eam propositionem, & tunc non erit demonstratio vlla.

SECTIO V.

An diuinitus haberi possit notitia quidditatiua huius mysterij extra visionem beatam.

18 QVÆRIMVS, an diuinitus nobis possit Deus infundere speciem propriam & quidditatiuam huius mysterij, quæ non sit intuitiua. Cui duobus verbis respondeo, difficultatem esse communem, & mysterio Trinitatis, & Dei vnitati: egi de illâ in materiâ de Angelis. Cui responderet quidam, non posse extra visionem beatam, quia, vt ex libris de Animâ suppono, cognitio quidditatiua debet esse vel per proprias species obiecti, vel saltem in medio perfectiori, aut vt minimum æquè perfecto ac est obiectum: cùm autem respectu Dei nullum aliud sit medium æquale, multò minùs perfectius, non potest in hoc sensu haberi de ipso cognitio quidditatiua; si autem sit per species proprias & immediatas, erit notitia intuitiua, seu visio beata; ergo extra visionem beatam non potest haberi quidditatiua Dei aut Trinitatis cognitio.

Quid posset dici ad quæstionem.

Obiectio.

Poterit tamen hîc aliquis obiicere: Satis difficulter de Angelo possibili potest per proprias species haberi cognitio quidditatiua, quæ non sit intuitiua; ergo malè infertur, eam cognitionem quidditatiuam futuram intuitiuam, eò quòd esset per proprias species. Respondetur communiter, in creatis posse contingere cognitionem quidditatiuam sine intuitiuâ; quia non est de essentiâ creaturæ existere; at in Deo non posse, quia, si videtur tota quidditas, ergo videtur existentia; ergo erit cognitio intuitiua; hæc enim est cognitio rei existentis, prout existentis.

P. Vasquez responsio.

Hanc solutionem communem insinuat Pater Vasquez disp 134. c.3. posteà verò addit, etiamsi cognosceretur Deus per eam notitiam, vt abstrahens ab existentiâ, adhuc eam futuram beatitudinem, siue diceretur intuitiua, siue non, vt sic ostendat, extra beatitudinem non posse quidditatiuè Trinitatem nosci.

Posset esse cognitio quidditatiua, non intuitiua.

Ego tamen consequenter ad ea, quæ eo loco de Angelis tradidi, nunc assero, possibilem esse cognitionem quidditatiuam de Deo, non intuitiuam propriè, & consequenter de mysterio Trinitatis. Ita Scotus apud P. Suarez lib. de Angelis, cap. 12. & Molina 1. p. q. 1. art. 2. disp. vlt. Probatur facillimè in meis principiis, tam in Logicâ quàm in materiâ de visione Dei traditis, dum de præcisionibus obiectiuis & formalibus egi: ostendi enim cognitionem aliquam, etiamsi omnia prædicata attingat ex parte obiecti, posse esse tam imperfectam, vt non possit de omnibus reddere rationem, sed solùm de aliquo, perindè ac si vnum nosceret, non aliud. vnde explicui, quo pacto, etiamsi Deo sit prædicatum essentiale in meâ sententiâ, esse productiuum cuiuslibet creaturæ in particulari; nihilominùs tamen non omnes Beati videntes Deum possint dicere, *Deus est productiuus huius & illius creaturæ*, designando illas, & respectum Dei ad eas in particulari, quæ ibidem fusiùs explicui. Vnde sic arguo, Etiamsi vnum ex prædicatis diuinis sit actu existere, sicut est, posse producere hanc & illam creaturam; dari tamen poterit cognitio aliqua, seu species expressa immediata Dei, ita tamen imperfecta, vt nequeat dicere Deum necessariò existere, sicut quæ nequeat vllo modo dicere, Deum esse productiuum leonis, v. g. etiamsi illa vis productiua sit prædicatum Dei. si autem dicas, hanc cognitionem futuram intuitiuam, etiamsi obscura sit, sicut visio albedinis, etiamsi obscura sit, semper tamen est intuitiua: si hoc, inquam, dicas, facilè respondeo, id ad quæstionem de nomine pertinere: ego enim non voco intuitiuam, etiamsi feratur ad rem in se existentem, si non cognoscit eam vt existentem. ideò enim intuitiua cognitio definitur, vt sit cognitio rei existentis, prout existentis, quod non haberet illa respectu Dei. quapropter suprà consultò dixi, eam non futuram propriè intuitiuam. Instantia autem ex visione non vrget, quia sensus cognoscunt formaliter existentiam, imò & vbicationem, habent enim ex suâ naturâ vt abstrahere non possint: at intellectus poterit cognoscere, abstrahendo ab existentiâ. quod apertè declaratur ex his quæ de scientiâ visionis & simplicis intelligentiæ docui disp. 12. sect. 3. scilicet, eas scientias non differre ex parte obiecti, sed ex parte modi, quòd scilicet vna dicat, *Si talis res existat, non sequentur duo contradictoria.* Altera verò visionis, & intuitiua dicat, *Existit, & non sequuntur duo contradictoria.* Hæc autem differentia non potest inueniri in actibus potentiarum materialium, quæ non cognoscunt eo modo, *Si existat, non sequuntur contradictoria*, sed rem in se intuentur existentem. At in intellectu potest esse talis cognitio; ergo potest Deus hoc modo cognosci, licet non iudicetur existens actu, & consequenter etiamsi non cognoscatur intuitiuè; ergo potest mysterium Trinitatis nosci quidditatiuè, non intuitiuè. 19

Explicatur, quomodo dari possit de Deo cognitio quidditatiua, quæ non intuitiua sit.

Cognitio intuitiua est quæ fertur ad rem vt existentem.

Quomodo cognoscant potentiæ materiales.

SECVNDÒ DICO, hanc cognitionem non necessariò futuram beatitudinem, quia non quæcumque visio Dei possibilis, est beatitudo, vt dixi agens de visione beatâ, sed ea quæ distinctè perfectiones & pulchritudinem Dei percipit, sicut non omnis visio horti amœni recreat: si enim à longè videatur, ita vt nec distinguantur flores, plantæ, &c. nullam caussabit recreationem, ita similiter in Deo. posse autem inter visiones Dei vnam esse talem diuinitus, quæ ita imperfectè Deum noscat, non dubito; posset ergo vna alia esse quæ nosceret, *Si ex-stat vna essentia identificata tribus personis*, &c. *non sequerentur duo contradictoria.* id autem ita confusè nosci, vt non sufficeret ad beandam animam.

Secunda conclusio.

Posset esse tam imperfecta Dei cognitio, quæ non esset beatitudo.

20 *Tertia conclusio. Posset esse cognitio beatifica, licet non nosset vt existentem.*

TERTIÒ DICO, posse etiam esse aliam cognitionem quidditatiuam Trinitatis, ita claram & distinctam, quoad cetera prædicata diuina, vt, etiamsi non intueretur Deum vt existentem, adhuc esset beatitudo hominis, & in hoc acquiesco P. Vasquez suprà relato. Ratio autem desumitur ex dictis in materiâ de visione, quia non est necessarium ad beatitudinem, vt omnia prædicata diuina distinctè dignoscantur à Beato: ergo, etiamsi nó nosceret necessitatem Dei ad existendum; si tamen aliunde cetera clarè cognosceret, esset beatitudo. Confirmo: fortè Deus tantam habet recreationem cognoscendo distinctissimè Angelum possibilem, quàm illum noscendo existentem: quia si clarè proponuntur Deo prædicata Angeli, quòd de eis dicat *si existat*, aut dicat *existit* sine τοῦ *si*, vix aliquid iuuat ad voluptatem, quæ ex notitiâ Angeli percipitur; ergo eodem modo in Deo, etiamsi non iudicetur existere, si tamen alioquin perfectiones illius distinctè videantur, potest esse beatitudo, etiamsi aliquantò sit minor, ex eo quòd non cognoscatur, illum necessariò existere. Et hæc sint satis quoad quæstionem de cognitione quidditatiuâ Trinitatis, quæ non esset intuitiua.

SECTIO VI.

An diuinitus haberi possit de hoc mysterio euidentia abstractiua.

Conclusio. Primò, mysterij SS. Trinitatis euidentia abstractiua haberi potest ex euidentiâ in attestante. Vasquez responsio.

INQVIRO, an, sicut Deum esse, euidenter noscimus, non tamen quidditatiuè, sed abstractiuè, &, vt dici solet, quoad *an est*, ita possit de hoc mysterio. RESPONDEO, omnino eam posse haberi ex tribus aut quatuor capitibus. Primum est ex euidentiâ in attestante: si enim alicui euidens esset Deum loqui, seu dicere se esse trinum, eo ipso haberet ille euidentiam quoad *an est* de Trinitate: certum enim & euidens est, quæ à Deo dicuntur, esse vera: insuper etiam euidens est, illum dicere se trinum esse; ergo euidens est Deum esse trinum. Respondet Vasquez disp. 135. cap. 3. illam euidentiam esse per medium extrinsecum, ideóque non esse propriè euidentiam, licet tandem in fine capitis pressus difficultate dicat, *Si quis tamen contendat eam esse euidentiam, minorem tamen quàm quæ habetur per intrinseca principia, non multum curarem.* Disputationibus de Fide ostendi contra P. Torres, & consequenter contra Patrem Vasquez, hanc solutionem non esse bonam, & syllogismum hunc esse verè & propriè demonstrationem, non minùs euidentem, quàm si esset per effectum. Quòd autem sit per principia extrinseca, nihil obest: nam effectus etiam est extrinsecus caussæ, & caussa effectui, tamen ex effectu demonstratur caussa, & è contrario, ergo. Confirmo & explico, etiamsi effectus esset aliquid intrinsecum caussæ, non tamen deseruiret ad demonstrationem ex hoc capite; sed præcisè propter dependentiam essentialem, quam habet à caussâ: ex hac enim solâ maximè vim habet consequentia, *Effectus existit, ergo existit caussa*: ergo vbicumque datur ea connexio, siue sit effectus, siue relatio, siue quodcumque aliud, dabitur verissima demonstratio, si ex connexione probetur illud aliud quod connexum est: atqui reuelatio Dei tam essentialiter est connexa cum re reuelatâ, quàm effectus cum caussâ: ergo tam erit demonstratio ex reuelatione visâ, probare rem reuelatam, quàm ex effectu caussam, licet res reuelata in se non cognoscatur, sicut etiam non cognoscitur tunc caussa in se.

Reiecta est ea responsio.

21 *Ad demonstrationem de SS. Trinitate ex euidentiâ in attestante non noceret, quòd aliquid extrinsecum concurreret.*

Reuelatio Dei est tam connexa cum re reuelatâ, quàm effectus cum caussâ.

Secundò, haberet ille cui infunderetur actus supernaturalis affirmans hoc mysterium.

Secundò potest haberi diuinitus euidentia de Trinitate quoad *an est*, si actus fidei supernaturalis affirmans mysterium Trinitatis cognoscatur quidditatiuè ab Angelo aut homine: cùm enim ille actus necessariò & essentialiter petat existere tale mysterium, non minùs quàm creatura petat Deum vt creatorem: sicut ex creaturâ infertur euidenter Dei vt creatoris existentia, ita infertur ex comprehensione eius actus essentialiter veri existentia Trinitatis. quod etiam dicendum est in sententiâ aiente, actus omnes veros, essentialiter esse veros. Idem, inquam, est, si actus fidei naturalis, quo dico, *Deus est trinus*, comprehendatur: quia hic etiam eam habet connexionem essentialiter; ergo si comprehendatur ab Angelo, in eo cognoscetur euidenter existentia Trinitatis.

Huic argumento responderi potest sicut præcedenti, eam euidentiam esse ex medio extrinseco; sed & solutio reiicienda eodem modo. Quod magis hîc vrgeo: cùm enim lapis, eò quòd ex suâ essentiâ pendeat à Deo vt creante, seruiat ad probandam euidenter existentiam Dei; cur eodem modo dependentia essentialis, quam habet actus fidei à mysterio Trinitatis, vt realiter existente, non etiam caussabit veram demonstrationem de eâ existentiâ? verè ego nec apparentem video disparitatem.

Tertiò, haberet euidentiam mysterij SS. Trinitatis qui comprehenderet visionem beatam de eo mysterio.

Responsio P. Vasquez reiicitur.

Idem à fortiori dicendum est, si quis diuinitus comprehenderet visionem beatam de eo mysterio (& hoc sit tertium medium pro eâ cognitione:) tunc enim clariùs adhuc existentia illius nosceretur. Respondet Vasquez visionem intuitiuam non posse comprehendi, nisi viso obiecto in se. Verùm hanc solutionem vt improbabilem reieci fusè disp. 11. de visione à num. 15. Ad hoc medium reduci potest species impressa productiua visionis de eo mysterio, & amor supernaturalis de eodem.

Quartò, haberet euidentem notitiam, qui nosceret tres vniones hypostaticas ad tres personas.

Vasquez reiectus.

Quartum medium, in quo cognosci potest Trinitas, est vnio hypostatica reflexè cognita: 22
si enim quis tres vniones ad tres personas nosceret, ibi nosceret mysterium. Vasquez respondet num. 11. ex notitiâ intuitiuâ relationis, non posse haberi notitiam intuitiuam termini, ideoque ex cognitione vnionis non esse necessum noscere nisi eam humanitatem esse vnitam alicui personæ diuinæ. Facilè hæc solutio reiicitur, quia nos non contendimus, habendam esse notitiam intuitiuam Trinitatis: agimus enim præcisè de abstractiuâ. vt quid ergo Vasquez negat eam non futuram intuitiuam? Concedimus enim id libenter, at non futuram euidentem de existentiâ personæ Filij, non probat; ergo non sufficienter respondet. Confirmo, si quis vnionem humanam comprehenderet, necessariò deberet cognoscere euidenter, existere animam & corpus determinatè, & non præcisè extrema aliqua in communi, quia ea vnio non extrema in communi, sed hanc animam & materiam in particulari essentialiter respicit; ergo qui comprehendit vnionem hypostaticam, debet cognoscere quoad *an est* etiam personam Filij in particulari, quam ea vnio respicit.

Cognoscens vnionem cognoscit extrema eius.

Secundò respondet, etiamsi noscantur omnes tres vniones, & consequenter tres personæ quoad *an est*, adhuc non certò ei constare, an sint possibiles aliæ personæ, quæ alias vniones terminent:

minent: quod requireretur ad certam notitiam eius mysterij. Hæc est probabilior solutio, adhuc tamen non satisfacit, quia saltem potest haberi euidentia de Trinitate personarum, etiamsi non habeatur quòd personæ aliæ non sint possibiles. Secundò, quia in illis vnionibus potest nosci vna v. g. terminari ad primam personam, quæ omnino est à se; altera ad secundam personam, quæ est à primâ, & productiua alterius. Tertia denique vnio ad tertiam personam procedentem a duabus, & nullius productiuam. hoc autem sufficit vt habeatur notitia euidens, quòd non sint possibiles aliæ. Verùm hæc impugnatio non ita mihi placet, quia fortè ex comprehensione vnionis hypostaticæ non potest tam multum de ipsis personis cognosci.

Alia Vasquez responsio reiecta.

Vltimò denique notitia euidens quoad *an est* haberi potest per speciem abstractiuam naturâ suâ id euidenter ostendentem. Dicam enim fusè in 2. tom. posse dari speciem euidentem repræsentatiuam Dei, quæ non desumatur ex creaturis, sed ex se immediatè illum repræsentet abstractiuè. Pro quo obseruo, etiamsi nos primam cognitionem Dei ex creaturis discurrendo obtinuerimus, semel tamen eâ notitiâ acquisitâ, quando posteà de Deo cogitamus, non semper actu cogitare de creaturis: non enim semper, quandocumque dicimus, *Deus est sanctus, æternus, iustus*, &c. facimus actualem discursum, & priùs cogitamus de creaturis, & inde inferimus aliquid circa sanctitatem, æternitatem & iustitiam Dei; sed immediatè excitantur in nobis illæ species, & immediatè sine discursu repræsentant nobis Deum sine attentione ad creaturas.

Quintò, Notitia euidens quoad an est haberi potest per speciem abstractiuam naturâ suâ mysterium ostendentem.

23 Rationem huius reddidi in libris de Animâ, quia aliquando firmiùs inhærent nobis species circa conclusionem, quàm circa præmissas; tum quia vehementiùs ad illam attendimus, tum quia eamdem conclusionem ex diuersis mediis inferimus, vnde posteà faciliùs recordamur consequentis, quàm cuiuslibet medij in particulari. Hinc infero, Ergo, sicut ista species repræsentat Deum nobis sine ordine ad creaturas, & sine discursu, licet, vt fuerit acquisita, debuerit præcedere discursus, poterit dari diuinitus alia per se infusa, quæ non pendeat in sui productione à discursu illo circa creaturas: non enim ea dependentia in primâ productione tanta esse videtur, vt non possit diuinitus esse alia species quæ eam non habeat, præsertim cùm ea species quæ ex creaturis accepta est, tam parum posteà, dum solum Deum noscit, iuuetur ex præcedenti cognitione iam non existente, quàm si numquam processisset.

Potest dari species infusa, quæ in sui productione non pendeat à discursu illo circa creaturas.

Obiicies tamen contra totam hanc conclusionem Primò D. Thomam, qui quæst. 32. art. 1. ita negat extra fidem haberi posse notitiam Trinitatis, vt dicat eos qui id asserunt, valdè derogare fidei: vnde putat Vasquez pro se stare D. Thomam. Respondeo D. Thomam nec pro Vasquez nec pro nobis stare: non enim tractat quæstionem præcedentem, solùm enim ibi loquitur de notitiâ, quæ habeatur naturaliter ex creaturis quæ de facto existunt, ex quibus benè negat posse in Trinitatis notitiam veniri. Per hoc autem nullatenus sanctus Doctor negat, cognito quidditatiuè actu ipso fidei, visione beatâ, & habitâ euidentiâ in attestante, posse de eo mysterio euidentiam haberi: quia, cùm omnes hæ euidentiæ supponant fidem, vel visionem beatam; aliunde autem ea sit supernaturalis, non potest fidei necessitati talis euidentia derogare, sed neque derogat illa alia abstractiua per se infusa, quæ etiam supernaturalis est, vt dixi.

Locus D. Thomæ negantis posse haberi notitiam Trinitatis, explicatur de notitiâ naturali contra Vasquez.

Secundò obiicies, eam cogitionem, si sit per species proprias, futuram intuitiuam, per alienas autem non posse haberi, quia nulla est creatura, quæ ad Deum vt trinum referatur. Huic argumento satis abundè responsum est: ostendi enim & per proprias non intuitiuas, & per alienas creaturarum eam euidentiam haberi posse.

Alia obiectio soluta.

DISPVTATIO XLIV.

DE PROCESSIONIBVS DIVINIS.

SECTIO I.

Dantur in Deo reales processiones,

1 DIxi in præcedentibus, in Deo esse tres personas realiter inter se in relationibus, seu personalitatibus distinctas, quarum quælibet est verè & propriè Deus; ex his vnam, quæ Pater dicitur, producere secundam, quæ est Filius; ambas autem producere tertiam, quæ est Spiritus sanctus. ita in Symbolo Nicæno, & Athanasij, in consilio Florentino, & alibi sæpè. Res enim hoc temppore est extra controuersiam. Videantur Suarez lib. 1. cap. 1. Valentia disp. 2. q. 1. p. 1. Vasquez disp. 108. cap. 2. vbi multa clarissima testimonia pro hac veritate congerunt.

Hinc euidenter sequitur, dari processiones in diuinis: vbi enim est producens, & productum; procedens, & à quo procedit; productionem & processionem esse, certissimum est. Et hoc est vnicum pro his processionibus probandis fundamentum ex fide desumptum, quod ex dicendis inferiùs clariùs constabit. Circa quæ nonnulla occurrunt breuiter examinanda.

SVBSECTIO I.

An eâ distinctione personarum probentur processiones duæ.

PRimò videbatur discutiendum, an simpliciter ex distinctione personarum probetur processio in diuinis, siue vna, siue duplex. Verùm id commodiùs tractabitur infrà, cùm agemus, an, si Spiritus sanctus non prodiret à Filio, ab eo distingueretur. Ideò sit præcipuum dubium, an vnica tantùm, an verò duæ processiones in diuinis probentur ex trinitate personarum. Non iam disputo, an illæ sint distinctæ à principio & termino, an inter se; sed an sint duæ eo modo, quo etiam ab his qui distinctas actiones negant, dicitur dari duplex actio, quando duplex terminus producitur. 2

Status quæstionis.

Dantur duæ processiones in diuinis.

Communis & vera sententia docet, eas esse duas: ratio autem videtur esse manifesta, ex paulò ante dictis: si enim sunt duæ personæ productæ, duas esse processiones necessarium est, vnam quà vna persona producatur, alteram qua alia.

Obiectio.

Contrà tamen obiicies, Non repugnat vna eadémque indiuisibilis actio, quæ sit productiua duorum terminorum, sicut non repugnat vna indiuisibilis cognitio, quæ duo obiecta cognoscat: ergo non repugnabit, duas personas diuinas produci vnicâ productione; ergo non rectè infertur ex dualitate personarum dualitas processionum. Fortè aliquis responderet, implicare vt duo termini distincti producantur per vnicam actionem; ego tamen ab hac solutione abstineo, sæpè enim contrarium docui, nec potest vel apparens implicantia aliqua adduci in tali actione.

Responsio. Ratio, cur in diuinis non possint ambæ personæ procedere per vnam actionem.

3 Respondeo ergo bonam esse consequentiam. Primò, quia, cùm vna ex eis personis productis procedat ab alterâ, non possunt ambæ per eamdem actionem prodire: tunc enim præcisè eadem actio duos potest habere terminos, quando illi duo æquè immediatè procedunt vnus ac alter ab eisdem omnino caussis. quod non contingit in præsenti. Huius autem ea ratio est, quòd nulla res potest esse caussa actionis, quâ ipsa producitur; ergo si vnus ex illis terminis producit alium, debet habere actionem distinctam ab eâ, quâ ipse producitur: nam illius, quâ ipse producitur, non est principium, est autem alterius, quâ ipse producit secundum terminum; debent ergo esse duæ.

Altera ratio, quia actio est formalissimè idem cum termino in diuinis.

Secundò in præsenti bona est consequentia, quia, vt sit vna actio pro duobus terminis, debet ea esse distincta ab illis: si enim termini seipsis formalissimè, & non per actionem distinctam procedant, necessarium omnino est, vt, sicvt termini sunt duo, etiam processiones seu actiones sint duæ. Ostendam autem infrà, in diuinis processiones esse formalissimè idem cum termino producto. Dico *formalissimè idem*, ne quis mihi obiiciat in diuinis vnam rem identificari posse duabus distinctis, ergo, etsi processio esset vna, termini tamen esse possent duo (posset enim processio identificari eis terminis:) ne,
4 inquam, quis mihi hoc obiiciat, dixi processionem esse idem formalissimè cum termino; si autem actio esset vna & termini duo, deberent saltem virtualiter inter se distingui: haberent enim prædicata contradictoria, esse scilicet duplicem, & non esse duplicem, ad quæ requiritur distinctio virtualis, iuxta dicta suprà; ergo si nec virtualiter distinguitur processio à terminis, oportet, vt, si termini sunt duo, processio etiam sit duplex.

Lullius sentit, vnum actum in diuinis esse & consequenter vnam processionem. Ratio illius. Prima. Confirmatur.

Raimundus tamen Lullius apud P. Suarez hîc lib. 1. cap. 9. contrarium videtur sensisse, scilicet vnum actum esse in diuinis, & consequenter vnicam processionem. Fundamentum illius est, quòd processio ad intra est infinita, ergo adæquata virtuti Dei, ergo non relinquit locum pro secundâ. Confirmat Primò: per quamlibet ex illis processionibus communicat Deus quantum potest (est enim communicatio infinita) ergo repugnat secunda communicatio. Secundò, quælibet processio habet omnem perfectionem possibilem in genere processionis; ergo non relinquit locum pro alterâ. Nî Raimundus aliud voluerit quàm verba hæc sonant, manifestam continere videtur hæresim, vnicam scilicet esse personam productam, quam nomine *actus* videtur significare, & consequenter vnam esse productionem; cùm tamen, vt diximus, & duæ sint personæ productæ, & consequenter duæ sint processiones. Ad argumentum eiúsque confirmationem respondeo, quamlibet productionem diuinam esse adæquatam intensiuæ virtuti Dei, & esse intensiuè infinitam: nego verò extensiuè esse adæquatam eius virtuti, & esse simpliciter in eo sensu extensiuè infinitam: ex adæquatione autem intensiuâ actus cum potentiâ solùm colligitur, potentiam non posse alium intensiorem actum seu nobiliorem producere, secùs alium æquè intensum, vt patet in omnibus caussis substantialibus naturalibus & vniuocis, quarum effectus sunt æquè intensi singuli ac caussa, súntque illi adæquati; nihilominùs illa potest plures ex eis producere, vt ignis B plures ignes, Petrus plures homines, &c. Quælibet ergo persona diuina producta, est tam infinita intensiuè ac persona producens, vnde benè colligitur, non posse dari aliam perfectiorem, ideóque verum est intensiuè esse illius virtuti adæquatum terminum, & intensiuè infinitum; nullo verò modo sequitur, non posse alias esse personas, etiamsi non perfectiores, saltem æquè perfectas.

5 Responsio, vbi quomodo productiones sint adæquata virtuti Dei. Quælibet productio diuina est adæquata virtuti Dei intensiuè, nō extensiuè.

Ratio Secunda Lullij.

Arguit autem Secundò Lullius, quia Theologi cum D. Thomâ colligunt dualitatem processionum ex intellectione & volitione; sed intellectio & volitio non distinguuntur realiter; ergo ex illis debet potiùs colligi indistinctio realis processus. Respondeo, distinctionem personarum supponi ex fide, non verò probari ratione euidenti. suppositâ autem fide, quæritur aliqua congruentiæ ratio, quâ D. Thomas & eius discipuli vtuntur; non quidem ad probandum, dari tales productiones, sed ad probandum eas non debere esse plures, quia in naturâ purè spirituali solùm sunt duæ operationes vitales; ergo etiam in Deo, qui est natura purè spiritualis, duæ solùm debēt esset processiones vitales, alia ab intellectu, alia à voluntate, neque quòd intellectio & volitio identificantur realiter, quidquam impedit quo minùs formaliter possint habere distinctos terminos, sicut animalitas & rationalitas in homine sunt idem realiter, habere tamen possunt terminos realiter distinctos, quia ab eadem indiuisibili causâ possunt oriri termini inter se realiter distincti. vnde malè arguitur, *Caussa est vnica, ergo terminus productus est vnicus*; malè etiam, *Intellectio non distinguitur realiter à volitione, ergo termini producti non distinguuntur.* 6

Solutio.

Ratio Tertia Lullij.

Tertiò arguit, Processiones actiuæ identificantur inter se, ergo & passiuæ. In hoc argumento iam videtur insinuare Raimundus, se non negare duos terminos, aut duas personas productas; sed solùm velle, eas debere vnicâ processione produci: admittit enim iam vnam & alteram actiuam processionem saltem ratione, licet illas dicat identificari realiter; non posset autem vllo modo eas processiones vt duas concipere nisi duos poneret terminos productos. In quo tamen non sibi constat, quia argumentum primum ipsius, & eius confirmatio, si quid probat, certè probat, non solam processionem, sed etiam personam productam vnam esse.

Lullius duos admittit terminos productos, & vnam tantùm processionem.

Sed quidquid de consequentiâ illius sit, respondeo, à nobis infrà docendum, productionem

nem actiuam idem esse cum personâ producente: cúmque eadem persona producat vtrumque terminum, Pater scilicet Filium & Spiritum sanctum, licet hunc etiam Filius producat; ideò productio actiua vtriusque debet esse in Patre, ac consequenter non possunt duæ productiones distingui, quia omnia quæ in Patre sunt, sunt inter se realiter idem at in productionibus passiuis seu processionibus est dispar ratio: nulla enim persona procedit bis, ac consequenter nulla secum identificat duas processiones, sed quælibet habet suam ab alterâ distinctam. Neque inconueniens est, ab eodem principio aut productione actiuâ duos realiter terminos prodire, vt dixi ad argumentum secundum. constet ergo omnino esse duas processiones in diuinis ponendas.

SVBSECTIO II.

An ratione naturali ostendatur nec plures, nec pauciores esse processiones quàm duas.

Ex fide probatur, esse duas processiones in diuinis.

HAs processiones debere esse duas, iam ostendimus. Non esse plures, ex fide manifeste constat: solùm enim sunt duæ personæ productæ, singulis autem personis singulæ respondent processiones, ergo necessariò debent esse duæ tantùm. Confirmo: vel processiones passiuæ identificantur cum personis productis, & sic solùm erunt duæ, sicut & personæ productæ; vel identificantur cum personis producentibus, quæ etiam tantùm sunt duæ; ergo quocumque modo philosopheris, duas tantùm debes iuxta fidem ponere processiones passiuas.

8 *Positiuè id ostendi lumine naturali, suppositâ fide de aliquâ processione in Deo.*

Hoc posito quærimus, an, suppositâ relatione fidei de eis processionibus, possit aliqua ratio esse, quâ probetur, illas nec plures nec pauciores futuras quàm duas. Aduerto nòn debere supponi ex fide, eas esse duas tantùm: si enim hoc supponatur, euidens est, ostendi posse eas esse solùm duas: nam quæ fides docet vera sunt; fides docet esse duas tantùm; ergo, &c. Quæstio igitur in hoc sensu esset nugatoria. Solum ergo ex fide debet supponi, dari processionem ad intrà in Deo, siue illa sit vnica, siue multiplex, & posteà quæritur, an ratione naturali possimus numerum colligere.

Opinio affirmans:

Affirmant multi, quorum vnicum reor esse fundamétum, quia in naturâ rationali sunt duæ potentiæ, nec plures, nec pauciores quæ operantur ad intrà, intellectus, & voluntas; ergo hæ etiam, & non plures, potentiæ erunt in Deo, ergo erunt in Deo duæ processiones ad intrà.

reiicitur.

Sect. 2. agens, an sententia Durandi negantis processiones diuinas esse per intellectum, posset ratione naturali refutari, tangam hoc argumentum, illudque leue esse probabo. Nunc dico, ex creaturis non benè argui ad Creatorem in hoc mysterio tam alieno à creaturis. Secundò dico, etiam in creaturis concipi posse alias potentias operantes ad intrà; ergo multò meliùs posset in Deo, qui longè excedit perfectiones creaturarum, ergo non ostenditur non posse esse in Deo alias processiones ad intrà, non prouenientes ab intellectu & voluntate, & consequenter non ostenditur eas non esse plures.

9 *Vera sententia.*

Dicendum ergo arbitror, adduci quidem congruentiam aliquam, vt persuadeatur eas processiones esse duas, argumentum autem efficax nullo modo posse. Congruentia ea est, quam paulò antè tetigimus. Quòd verò illa non sit argumentum efficax, ostendi iam, & ampliùs statim vrgebo: aliud autem diuersum, quo id probari possit, & sit alicuius momenti, adhuc mihi non occurrit. quod magis constabit ex obiectione, quæ fieri posset contra numerum harum processionum.

Argumentum efficax, pro duabus processionibus tantùm non posse adferri.

Argumentum contra duas processiones.

Ea autem sit, Vel ad multiplicationem processionum attenditur specifica & atoma conuenientia actuum immanentium in Deo; vel solùm attenditur conuenientia generica: si generica, ergo erit tantùm vna processio ad intrà, quæ sit per intellectionem & volitionem, quatenus hæ conueniunt genericè in ratione actus immanentis & vitalis; si verò attendatur conuenientia vltima & specifica, ergo erunt plures processiones, quàm duæ. Patet, quia intra genus volitionum est differétia inter amorem de Deo, & amorem de creaturis, item in cognitione est differentia inter cognitionem de Deo, & cognitionem de creaturis; cur ergo non producitur vna persona ex solius Dei cognitione, alia ex amore solius Dei, tertia ex amore creaturarum, quarta ex earumdem cognitione? Imò inter ipsas creaturas adhuc posset distingui cognitio de spiritualibus, à cognitione de materialibus, & rursus sic multiplicari processiones.

10 *Responsio Prima aliorum:*

Respondebis omnes cognitiones conuenire in vnâ ratione communi cognitionis vt sic, ideóque non produci per illas, nisi vnicum Verbum, & vnicum etiam Spiritum per omnes volitiones, quæ etiam conueniunt inter se in ratione amoris. Sed contrà, quia obiiciens dicet, Cognitio & amor etiamsi differant in particularibus rationibus, conueniunt tamen in ratione spiritualis, vitalis, & immanentis tendentiæ in obiectum; ergo solùm producent vnum terminum. quòd si differentia particularis, scilicet vnam esse per cognitionem, alteram per amorem, facit duas distinctas processiones, cur, quæso, differentia particularis intra genus cognitionis nó faciet etiam duas processiones? Quod clariùs adhuc vrgebitur in actibus voluntatis: differentia enim inter actus odij & amoris est ferè tanta, quanta inter amorem & iudicium, cur ergo non est vna distincta processio ex actibus odij circa malum, altera ex amore circa bonum?

non stat.

11 *Altera solutio aliorum:*

Respondebis Secundò, ad assignandum eum numerum nec sufficere conuenientiam ita exiguam, qualis est inter actus voluntatis & intellectus, nec etiam requiri tantam, quanta est inter cognitionem de duobus obiectis eiusdē speciei, sed mediam quamdam, qualis est inter omnes actus intellectus inter se; quæ quia non est inter eos actus respectu actuum voluntatis, inde fit, vt duæ sint processiones, vna per intellectum, altera per voluntatem; non tamen plures, quia actus intellectus non satis differunt inter se, vt duos terminos distinctos producant. & idem est de actibus voluntatis. Confirmatur: conuenientia hæc actuum est talis, vt distinctam exigat potentiam, ergo eodem modo dicemus in diuinis de numero processionum.

non satisfacit.

Sed contrà, quia hæc solutio multum continet de diuinatione: quando enim semel non requiritur conuenientia aliqua certa, v. g. specifica & vltima, nec sufficit generica suprema, dum posteà venitur ad genera & species subalternas; est incertum omnino, quæ ex illis sufficiat, quæ non: sicut enim à te dicitur, Sufficit conuenientia

tia in tertio genere, ego possum dicere, Non sufficit, sed requiritur in quarto aut secundo, quomodo iam decidetur quæstio hæc? Ideò etiam sæpè in Philosophia docui, in his & similibus taxationibus nihil solidi dici. Instantia ex potentiis distinctis non valet. Primò, quia ego eas non distinguo; Secundò, quia si distinguantur, dixi alibi, differentiam inter obiecta cognoscibilia esse talem, vt possit esse diuinitus aliquis intellectus solùm cognoscitiuus obiecti materialis, alter solius spiritualis, imò inter ipsa materialia, vnum v.g. ad colores, alterum ad odores, ad modum, quo inter potentias materiales de facto datur talis limitatio. Quòd autem de facto detur vnicus præcisè intellectus pro omnibus obiectis, prouenit vel ex voluntate Dei, vel summùm ex particulari animæ exigentiâ. Hinc autem non licet quidquam inferre de Deo: cur enim processiones diuinæ conformari debent magis isti intellectui existenti, quàm aliis possibilibus magis determinatis?

12 *Pro solutione replica non satisfacit.*

Fortè dices, quia est maior perfectio extendere se ad omnia obiecta, quàm ad aliqua in particulari. Fateor hoc; sed hinc retorqueo argumentum, si, quia est magis perfecta potentia, quæ se extendit ad omnia, quàm quæ est determinata ad certa obiecta, vis inferre, in Deo debere esse vnicam processionem, quæ respiciat omnia obiecta; ergo cùm etiam sit maior perfectio, vt vna eadémque potentia extendat se ad amandum & cognoscendum (quod diuinitus etiam in creaturis non repugnat) dicere debebis, in Deo esse tantùm vnam processionem, quæ ex amore & cognitione procedit: neq poterit assignari vlla ratio, cur illæ processiones respondeant tali limitationi & extensioni potentiarum nostrarum, & nec maiori, nec minori.

13 *Ratione non potest ostendi, duas illas processiones tantùm dari.*

Ex totâ hac obiectione probatur quod suprà dixi, à ratione non posse nos ostendere, cur hæ processiones debeant esse duæ, & nec plures, nec pauciores; non tamen propterea vllo modo impugnatur mysterium, quia, etiamsi conuincat, non posse probari positiuè esse tantùm duas, non tamen probat non posse esse duas tantùm: nam facilè quis respondebit, sicut ex naturâ particulari huius visus prouenit, vt se ad omnes colores extendat, & non ampliùs, etiamsi diuinitus possit esse alia potentia, quæ ad colores, & ad odorem & sonos extendatur, & è contrario etiamsi sit possibilis alia magis limitata, quæ ad solam albedinem; ita dico, ex naturâ suâ habere processiones illas diuinas, vt vna se extẽdat ad omnia obiecta vt cognita, non autem vt amata, altera verò ad eadem obiecta vt amata, non vt cognita. neque possibilem esse vnicam indiuisibilem, quæ ad vtrumque feratur: illa enim, quæ ex amore procedit, debet prodire à duabus caussis, & consequẽter ab alterâ quæ procedit per cognitionẽ, quæ quodãmodò est prior, eò quòd prius est noscere obiectum, quàm illud amare, & consequenter prior est processio per intellectionem, quàm per volitionem. de quo fusiùs infrà. Hæc iam nunc sufficiant, ad ostendendum, à ratione non posse numerum processionũ probari, nec tamen vllo modo impugnari.

SVBSECTIO III.

Duæ aliæ quæstiunculæ solutæ.

14 *Sitne in Deo potentia producendi. Aureolus benignè explicatus.*

PRIMA, an sit in Deo potentia producendi. Aureolus apud Vasquez disp. 163. videtur eam negare. Verùm arbitror explicatis terminis, non posse esse inter Catholicos controuersiam: nam si nomine potentiæ nihil aliud intelligamus, quàm virtutem producentem, de fide est in Deo eam dari: quia si datur realis productio, seu reale productum, dabitur producens, & consequenter habens virtutem ad producendum; seu dabitur virtus producens, siue illa sit distincta à producente, siue non; nec puto vllo modo ab Aureolo id vel negatum, vel negari potuisse: si verò nomine potentiæ productiuæ intelligat potentiam distinctam ab ipso producente, tunc etiam de fide est, eam non dari; ergo re ipsâ omnes conueniunt, in voce autem reiiciendus est Aureolus, quia communis modus sentiendi est, in conceptu potentiæ non includi quòd debeat esse distincta, ideò simpliciter debet in Deo concedi potentia productiua respectu personæ productæ; sicut conceditur potentia productiua creaturarum, etiamsi neque hæc distinguatur à Deo. An verò respectu productionis actiuæ potentia sit concedenda, non ita certum; negat Gregorius apud Vasquez, quia productio actiua non producitur, ergo non est realis potentia ad illam: affirmat Vasquez, quia actio non producitur etiam in nobis, cùm tamen dicatur, in nobis dari potentiam etiam respectu actionis. Quæstio hæc est de nomine, in quâ fortè meliùs Gregorius loquitur: fundamentum enim Vasquez nullum est; nam in nobis actio media verè producitur non minùs, quàm ipse terminus; si autem non produceretur, quo modo esset potentia productiua illius? Certè hoc nisi per abusum dici non potest; solùm ergo datur potentia realis respectu producti, & processionis passiuæ, quia actiua, iuxta dicenda infrà, est idem cum producente.

Malè vtitur vocibus Aureolus.

Gregorius negat potẽtiam respectu productionis actiuæ; asserit Vasquez. Resolutio. In creatis actio æquè producitur ac terminus.

Secunda hîc quæstio est, an ratione naturali possit probabiliter saltem ostendi, debere in diuinis dari personam producentem, & productam. Non dixi an id ratione naturali possit demonstrari (de hoc enim egi disp. præced.) sed an, suppositâ reuelatione de eo mysterio, possint aliquæ rationes adduci, quæ illud confirment, saltem probabiliter. Respondeo id posse: rectè enim dicemus, Summam bonitatem decet summa communicatio, quæ non dicit imperfectionem; sed talis est communicatio ad intra; ergo debet conuenire Deo: atqui ea debet fieri per productionem: non enim potest esse in diuinis distinctio, nisi vbi obuiat oppositio producentis & producti: ergo debent esse processiones in diuinis. Confirmatur: virtus productiua sui similis ex se dicit perfectionem; ergo si potest concipi sine imperfectione multiplicationis naturarum, debebit necessariò concedi in Deo; hoc autem fit, si in eâdem essentiâ detur persona producens, & altera producta, ergo. 15

Posset ratione naturali probabiliter ostendi, dari personam producentem, & productam alteram.

Obiicies Primò, Ergo persona producta non est ens à se, ergo nec Deus. Respondeo, ens à se, prout est proprium Dei, solùm dicere naturam improductam, non verò negare productionem relationis, aut personalitatis: ens verò ab alio (vt proprium est creaturarum) dicit productionem naturæ: omnis enim creaturæ natura producta est.

Ratio Prima contraria. Solutio.

Vrgebis, Maior perfectio est producere, quàm produci; ergo persona producta non est æqualis producenti, ergo nec Deus. Respondeo, etiamsi in genere & ex conceptu suo formali perfectius sit producere quàm produci, posse 16

Replicæ satisfit ei.

tamen

tamen aliunde illum excessum compensari. Angelus v. g. non est productiuus alterius sui similis, sicut est productiuus homo; & tamen non ideò homo est perfectior Angelo (compensatur enim, imò exceditur, aliunde ea perfectio;) ita similiter in diuinis, tanta perfectio est esse Verbum formaliter, quàm esse productiuum Verbi; præsertim cùm eadem essentia, quæ continet omnem perfectionem possibilem, formaliter sit non minùs in Verbo producto, quàm in personâ producente. Idem dicendum est de Spiritu sancto.

Tanta est perfectio esse Verbum, quàm esse productiuum Verbi.

Ratio Secunda contraria.

Obiicies Secundò, Persona producta pendet à producente; dependentia autem dicit imperfectionem, ergo. Nonnulli, vt negent maiorem, violentiam inferunt verbo *dependet*, illud vsurpantes pro productione naturæ distinctæ cum prioritate aliquâ, &c. Sed quid volumus significationes mutare? Pendêre effectum à caussâ nihil aliud est, quàm indigere illâ caussâ vt existat; hoc omnes intelligunt per verbum *dependere*. Vnde non est recusandum, in diuinis dependentiam admittere, nisi quando constat detorqueri in malam partem, ad denotandam aliquam inferioritatem personæ; ob quam rationē aliquando illud negarunt Patres. Addo, non solùm personam productam à producente pendêre, sed eodem modo, è contrario producentem à productâ. Nam nulla sine alterâ etiam diuinitus esse potest, imò nec perfectè concipi.

Dependentia admitti potest in diuinis sano sensu sine aliquâ personæ inferioritate.

17 *Solutio argumenti secundi.*

Respondeo ergo, negando omnem dependentiam dicere imperfectionem: dependere enim non in naturâ distinctâ, sed in relatione infinitæ perfectionis & æqualis, nulla est imperfectio; hæc autem sola reperitur in Deo.

Tertia ratio contraria.

Tertiò obiicies, Datur in diuinis productio cum dependentiâ, ergo datur caussalitas, quæ est contra communem Theologorum sensum, & contra Symbolum Apostolorum & Athanasij: *Genitum, non factum.* Difficultas est de solâ voce. Græci admittunt caussalitatem, eam negant Latini, quia aliter vsurpant vocem hanc: ideò dixi in Physicis, suadens debere talem diffinitionem caussæ tradi, quæ repugnet diuinis personis inter se; id autem non obtineri ex eo quòd dicatur, caussam esse, *quæ influit cum dependentiâ*: nam totum hoc in diuinis reperitur propriè & non inuenitur caussalitas.

Solutio.

Pro solutione ponderanda est ratio, quæ Latinos mouit, vt caussalitatem in diuinis negarent; ea autem præcisè est, quia non producitur natura Filij. Ex hoc ergo intuli in Physicis ita definiendam in communi caussam, *Quæ influit esse in naturam.* & hoc modo traditâ definitione, facilè constat, cur Pater non sit caussa Filij in diuinis, quia scilicet non influit in naturam Filij. Huc ex parte videntur collimasse, qui dicunt caussam esse, quæ influit esse in aliud, sumpto τῷ *aliud* substantiuè, id est in aliam substantiam: vnde ex Aristotelis mente volunt explicare, cur non detur caussalitas in diuinis. Sed hi Primò displicent, quia ipsi admittunt eamdem rem diuinitus esse posse caussam vel physicam, vel moralem sui ipsius, vt est Christus Dominus in Eucharistiâ: ibi autem non est influxus in aliud, neque substantiuè, neque adiectiuè, quia nullo modo Christus est alius à se: ergo deberent in diuinis à fortiori admittere caussalitatem, licet non sit ibi substantia distincta producta.

Quomodo definienda caussa ad hoc vt Patri respectu Filij in diuinis non conueniat.

Malè explicant aliqui definitionem caussæ Aristotelis.

18 Secundò displicent, dum putant fuisse hanc differētiam ab Aristotele assignatam: cùm enim hæc purè ex mysterio Trinitatis ortum habeat, certè quàm abfuit procul Aristoteles ab hoc mysterio, tam & ab hac definitione; sed ibi *aliud* positum fuit pro re distinctâ quomodocumque. Adde, quod eo loco Physicæ notaui, cùm Aristoteles Græcè scripserit, & Græcè admittatur caussa in diuinis à Patribus Græcis; non potuit in ipsâ definitione Aristoteles excludere Patrem æternum respectu Filij à ratione caussæ.

Vbi illi etiam reiiciendi sunt, qui putant ad rationem caussæ requiri, vt sit prior *in quo* suo effectu; & quia Pater æternus non est prior *in quo* Filio, ideò dicunt, eum non dici caussam Filij. Reiiciendi, inquam, & meo iudicio euidenter, quia Latini Patres idem omnino sentiunt esse *Factum*, & *caussatum*, *Genitum*, *non factum*, id est, non caussatum: dicunt etiam omnes creaturas esse factas, caussatas, & omnia quæ sunt extra Deum, facta meritò dicunt, teste Ioanne 1. cap. *Per quem omnia facta sunt.* quod suo modo ad omnes creaturas possibiles extenditur: in hoc enim maximè posuere differentiam Dei à creaturis, quòd hæ factæ, ille non factus; ergo ex mente & intento Patrum nulla potest esse creatura, quæ non sit facta & caussata, vel possit fieri, & eo ipso caussari: atqui hi auctores admittunt possibilem esse creaturam; respectu cuius non sit prius *in quo* principium producēs, si scilicet (quod possibile iudicant) existeret aliqua entitas, quæ per suammet essentiam actu produceret, ergo possibile est aliquid creatum, factum & caussatum (quæ omnia idem esse, ex mente Catholicorum iam ostendi) quod non sit posterius *in quo* suo principio, & consequenter suâ caussâ, quia, si caussatum est, ergo habuit caussam, ergo non est de ratione caussæ habere eam prioritatem *in quo*, neque ex hoc capite negandum est, Patrem esse caussam Filij.

Huic argumento respondere poterunt, eam creaturam dicendam factam non à creaturâ alterâ, sed respectu Dei, qui sine dubio potest esse prior *in quo* respectu illius. Sed contrà, quia id dicitur omnino gratis, & præter mentem Patrum, qui in rem simpliciter factam & caussatam non admittunt productionem, quæ non sit caussalitas, alioquin dicere possemus, esto à Patre Verbum non sit factum, posse esse ab alio factum. Cuius oppositum meritò supponunt vt certum, scilicet eo ipso quòd producatur à Patre verè & realiter, non tamen caussetur, non posse dici caussatum respectu vllius alterius; ergo si ea creatura verè esset absolutè caussata, non negarent Patres, eam etiam ab illo caussari, à quo verè & realiter producitur physicè. quod idem dico de voce *facta*: sine dubio enim eam dicerent ab alterâ fieri. Secundò eam solutionem reiicio, & simul totam aduersam doctrinam: nam id quod Patres voluerunt excludere à Filio, negando, illud factum seu caussatum, ex fide constat non esse in Filio: atqui non constat ex fide, Patrem non esse priorem *in quo* respectu Filij: non ergo ad hanc prioritatem Patres respexerunt, vt negarent caussalitatem, sed vel ad omnimodam identitatem in naturâ improductâ Filij cum Patre; vel ad hoc quòd necessariò ducet ab æterno, sicut Pater; vel ad aliquid aliud, quod Filio conuenire certum sit inter Catholicos, & ex Scripturâ colligatur, vt negari inde possit ei ratio caussæ. Quæ ratio meo iudicio demonstrat huius doctrinæ falsitatem.

Omitto

Ratio, cur Pater non sit caussa Filij, quia nempe non producit naturam.

Omitto aliorum solutiones facilè impugnabiles: cum enim in caussæ definitione nullam particulam repugnantem posuerint personis diuinis, postea coguntur violenter explicare eas quæ ibi sunt. Clariùs ergo & faciliùs tota difficultas explicatur per definitionem à nobis positam, ex quâ constabit, idem posse esse caussam sui ipsius, etsi nil distinctum à se producat, dummodò producat naturam; Patrem autem æternum, licet aliquid distinctum producat, nempe relationem, quia non producit naturam, neque suam propriam, neque aliam distinctam, nō esse caussam Filij. An autem si per impossibile essent multæ naturæ idētificatæ eidem personæ, & vna natura produceret alteram, esset dicenda caussa, quæstio est inutilis, quia solùm est de modo loquendi in casu impossibili. Iuxta solutionem datam sine dubio esset dicenda.

19 *Obiectio Quarta. Solutio.*

Obiicies Quartò, Deus est ens à se, ergo non potest esse productus ab alio. Hæc relabitur in primam obiectionem. cui respondeo, Deum esse ens à se, quoad naturam, quæ est in omnibus personis, & per hoc differre à creaturâ, cuius essentia est ab alio; quoad personalitates verò vnam esse à se, alias duas ab hac; per quod tamen nulla sit ens ab alio, prout accipitur communiter ens ab alio, id est, quoad essentiam. Hinc autem etiam constat, nullam personam produci ex nihilo, quia producuntur ex naturâ diuinâ, cui identificantur, multò magis quàm forma producatur ex materiâ. Nec valet dicere, Personalitas, vt distincta ratione, fit ex nihilo sui; non, inquam, hoc valet, quia hoc est impropriè ex nihilo, cùm ea personalitas etiam vt ratione distincta, petat identitatem realem cum naturâ.

20 *Obiectio Quinta.*

Obiicies vltimò, Ergo persona procedens erit precariò Deus. Hoc argumentum quidam hæretici putant insolubile, sed nihil aliud à quarto habet, quàm æquiuocationem in voce *precariò*: si enim velint, quòd persona precibus obtineat suam productionem, negatur sequela: nam iam supponitur existens, antequam quidquam precari possit; si intelligant, quòd non sit verè Deus, etiam negatur consequentia: nam vnum hominem v.g. esse ab alio, non tollit ipsum esse verum hominem, multò minùs in Deo, vbi accipit eamdem numero naturam producentis. Denique si *precariò* intelligitur, quòd ab alio accipiat naturam adiectiuè, vt ab aliâ personâ, in quo solo sensu *τὸ precariò* admitti potest; negamus hoc vllum esse absurdum, vt ex dictis patet.

Solutio.

SECTIO II.

Processiones diuinæ sunt per intellectum & voluntatem.

Processiones diuinæ sunt immediatè per intellectū & voluntatem.

CONCLVSIO nostra contra Durandum in 1. dist. 6. qu. 2. & Gregorium dist. 10. & 12. q. 2. sit, processiones diuinas esse immediatè per intellectum & voluntatem (siue hæc constituant formaliter naturam diuinam, siue non.) Constat ex communi Theologorum consensu, qui sententiam Durandi notant vt erroneam, quia cùm in Scripturâ, Conciliis & Patribus, Filius Dei dicatur Verbum & Sapientia Patris, necessum est vt procedat per intellectum; aliàs non esset Verbum. Pro quâ veritate multa possent adduci Patrum testimonia, quæ fusè, vt solet, percurrit P. Ruiz disp. 2. sect. 2. Inter quos præcipui sunt Nazianzenus Oratione 33. quæ est 4. de Theologiâ, Chrysostomus Orat. de illo oraculo, *In principio erat Verbum*, & tom. 5. versus finem Orat. 9. de illo Abrahami, *Pone manum tuam*. Basilius Hom. 16. ad illud, *In principio erat Verbum*. Nyssenus Epist. contra Apollinarem, Athanasius Orat. contra gregales Sabellij, & Orat. 5. contra Arrianos, Dionysius Alexandrinus, Cyrillus Alexandrinus, Damascenus, Ambrosius, Augustinus, Anselmus, Isidorus & alij. quos ibi videre licebit: res enim inter Scholasticos valdè est certa.

Respondet Durandus, eas locutiones interpretandas impropriè. Sed hoc est nimis violentum, aliàs posset etiam dici, Verbum non esse propriè, sed impropriè Filium: nam æquè in Scripturâ vocatur Verbum ac Filius: prætereà, Spiritus sanctus posset dici Verbum in eâdem proprietate; quandoquidem non magis Filius quàm Spiritus sanctus ab intellectu procedit. 21 *Responsio Durandi.*

Dixi, *Siue intellectus & voluntas constituant naturam, siue non*: quia qui docuerunt, naturam diuinam cōsistere formaliter in intellectione & volitione, & consequenter processiones has esse immediatè per naturam, non potest redargui ex præsenti quæstione; neque Durandus reprehenditur, quia dixit, processiones immediatè esse per naturam, sed quia negauit, esse per intellectum & voluntatem, vt alibi obseruaui.

Obiectio Durandi Prima. Solutio, & explicati Patres.

Obiicit Durandus, Patres aliquos docere, Filium procedere ex naturâ Patris, & non ex voluntate. Respondeo, inde nihil contra nos, qui naturam diuinam in intellectione constituimus, non in voluntate; imò etsi intellectio virtualiter à naturâ distingueretur, facilè dici posset, non loqui ibi Patres de principio immediato productionis; vel fortè solùm voluisse docere, eam productionem esse necessariam, non verò liberam, ideóque docere eam esse per naturam, non per voluntatem.

Secundò obiicit, Hæ processiones sunt ex naturæ fecunditate, ergo non per intellectum. Confirmatur: quia in creaturis non potest intellectus & voluntas producere immediatè aliam personam, ergo. Nego consequentiam, quia, licet immediatè per se non operetur natura, sed per suas potentias, totum tamen prouenit ex fecunditate ipsius, sicut contingit in multis substantiis operantibus iuxta communem sententiam non per se immediatè, sed per suas potentias distinctas. *Secunda obiectio.* 22 *Solutio, in quâ quid sit ex fecunditate naturæ prodire, explicatur.*

Confirmatio ex creaturis nihil valet ob suprà dicta, & potest retorqueri, quia nec datur in creatis iuxta communiorem sententiam substātia, quæ per suam naturam aliam immediatè producat, sed per potentias distinctas. Verùm nec hæc est bona argumentatio, quia fusè ostendi suprà, in hoc mysterio malè argui ad Deum ex creaturis.

Tertiò obiicit, Intellectio (idem est de volitione) non potest esse principium producendi, quia est actus immanens, qui iuxta Aristotelem non est productiuus, nec potest esse ipsamet productio, quia intellectio est communis omnibus personis; productio verò Filij soli Patri conuenit; item realiter productiones distinguuntur, intellectio verò & volitio non ita. Hoc argumentum nullum est: nam summùm euincit, processiones non esse per intellectionem & volitionem; *Tertia obiectio.* *Solutio.*

23 volitionem; non tamen non esse per voluntatem & intellectum; quæ in scientiâ etiam Aristotelis sunt operatiua, etiamsi ipsa intellectio non operetur. Secundò, quidquid sit de mente Aristotelis, falsum est actus vitales non esse operatiuos; producunt enim & species sui, & habitus, & alia, &c. Tertiò, quia licet in creatis nihil producerent, non liceret inde inferre, Ergo nec in diuinis, sicut, licet anima rationalis in humanis secundum se, vel aliæ substantiæ puræ spirituales non sint productiuæ alterius substantiæ, non licet inferre, *Ergo neque Deus erit productiuus.* Quoad secundam partem, quòd intellectio non possit esse productio, eò quòd sit communis, Primò dico, inde posse probari, nec ipsam naturam producere, quia est etiam communis; solius autem Patris est, posse producere Verbum. Quomodo autem hæc duo cohæreant, dicemus infrà, vbi quæ sint actuales productiones, explicabimus.

Actus vitales sunt operatiui specierum & habituum.

Quarta obiectio.

Quartò obiicit, In intellectu diuino nihil productum continetur, quia in eo non est nisi diuina intellectio, quæ est propriè Verbum commune omnibus tribus personis; ergo ex intellectu diuino non procedit aliud Verbum personale. Hoc argumento Durandus videtur probare, non dari propriè in diuinis Verbum, quod apertè Scripturæ repugnat. Respondeo, licet Verbum non constituat formaliter intellectum, emanare tamen ab intellectu: sicut licet Verbum personale non constituat naturam formaliter (hæc enim est communis omnibus;) est tamen terminus eius naturæ in Durandi sententiâ. Quid ergo speciale quoad hoc est in sententiâ communi, quod non sit in illius? sicut enim intellectus est communis, ita & natura: quo ergo modo ipse dicit Filium procedere, aut pertinere ad naturam communem, ita nos dicimus de intellectu.

Solutio, & retortum argumentum.

24

Posset hic dubitari, an præcisè ex eo quòd dentur duæ tantùm processiones immanentes in diuinis, possit inferri, eas esse per voluntatem & intellectum, & consequenter præter auctoritatem Scripturæ & Patrum, posset aliqua ratio contra sententiam Durandi inueniri. Affirmant multi, qui Primò sic arguunt: Nulla substantia est immediatè operatiua; ergo processiones diuinæ debent esse per intellectum & voluntatem, & non per naturam seu substantiam. Hoc tamen argumentum & falsum continet antecedens, vt dixi in Physicis; & consequentia dupliciter est mala. Primò, quia possunt excogitari aliæ potentiæ distinctæ ab intellectu & voluntate; Secundò, quia ex creatis non licet ad diuina argumentari; aliàs Deus debet habere potentiam à se realiter distinctam, per quam operaretur, siue ad intra, siue ad extra, quod est hæreticum. Sequela verò est bona in horum sententiâ, quia creaturæ per potentias distinctas operantur.

An ratione possit refelli Durandus. Aliquorum opinio, & prima ratio reiecta.

25 Arguunt Secundò, Si Spiritus sanctus non procederet per voluntatem, sed per naturam; non esset ratio, cur non prodiret à solo Patre. Sed contrà: Quia, etiamsi procedat per voluntatem, manet eadem difficultas: nam Pater etiam habet voluntatem, sicut habet naturam & intellectionem; ergo ex hac parte sicut solus producit Filium, potest & Spiritum sanctum, vt & Græci dixerunt, qui tamen illum admittebant produci per voluntatem. Quare autem vtraque persona concurrat, dicetur infrà.

Secundum argumentum aliquorum reiectum.

Tertiò, quia creaturæ spirituales duas tantùm habent operationes immanentes, intellectus & voluntatis, ergo & Deus. Sed in primis, si consequentia esset bona, posset retorqueri argumentum pro Durando: quia in sententiâ communi, quæ saltem pro hac quæstione admitti potest, potentiæ spirituales distinguuntur ab animâ, & hæ immediatè oriuntur à naturâ; ergo etiam in Deo erit operatio per naturam immediatè. Adhuc Secundò meliùs posset retorqueri argumentum, quia personalitas creata immediatè oritur à naturâ, & non ab intellectu & voluntate; ergo etiam in diuinis personalitas orietur immediatè à naturâ, & non ab intellectu. Igitur respondebit Durandus, quod sæpissimè dictum est, in tali mysterio non valere consequentiam vllam ex creaturâ: nihil enim simile in creaturis reperitur; ibi enim est communicatio substantiæ; vbi autem creatura communicat per intellectum & voluntatem suam substantiam; ibi producitur personalitas non productâ naturâ, quæ illi identificatur, vbi hoc in creaturis?

Tertium argumentum aliorum contra Durandum non concludit.

Arguunt Quartò, quia, nisi hæ processiones sint per intellectum & voluntatem, non est cur Spiritus sanctus magis à Filio, quàm è contrario, procedat; seu, cur vna persona sit alterâ prior. Sed neque hoc vrget: sicut enim, vt paulò antè diximus, multa sunt in diuinis, quæ ex creaturis non possunt vllo modo probari, sed necessariò debent in infinitam Dei perfectionem refundi; cur non eodem modo posset & hoc, dicique ex suo specifico cóceptu id habere personalitatem Filij, vt sit productiua Spiritus sancti; hanc verò ex se esse producibilem ab illâ? Vrgeo ex hoc ipso mysterio; in creatis nullus actus intellectus producit physicè actũ voluntatis, sed solùm illuminatiuè cócurrunt, & tamen Verbum diuinum producit physicè Spiritum sanctum; cur ergo, licet in creaturis non sit ordo prioris & posterioris, nisi inter actum intellectus & voluntatis non posset in diuinis ille ordo intelligi in processionibus non ab intellectu, sed à naturâ prouenientibus. 26

Quartum argumentum. Non valet argumentatio à creatis ad diuina.

Arguitur Quintò, quia, nisi processiones hæ sint per intellectum & voluntatem, non potest reddi ratio, cur Verbum sit Filius, non autem Spiritus sanctus, qui immediatè procedit per naturam. Hæc ratio est bona in nostris principiis, non autem ad reiiciendam eam sententiam vt erroneam: nam innumeri ex alio capite solutionem difficultatis petũt, de quo infrà.

Quinta ratio.

Sextò, quia in humanis perfectissima operatio est per intellectum; ergo, vt assignetur perfectissima in diuinis, debebit etiam esse per intellectum. Antecedens falsum, & consequentia mala. Falsum antecedens, quia perfectior actio est, quã homo generat hominem; hæc enim est substantialis, illa accidentalis. Deinde consequentia mala, quia vt paulò antea dixi, possunt in diuinis excogitari processiones in alio genere perfectiores in infinitum, quàm in creaturis agnoscantur. Imò ex hoc principio ego argumentum inuerto, Processiones, quæ in creaturis sunt per intellectum & voluntatem, non sunt æquales: nam quæ per voluntatem, sunt imperfectiores; ergo vt in diuinis assignentur æquales, non debent esse per intellectum & voluntatem, sed per naturam. Hæ & similes obiectiones fiunt contra Durandum; quæ possunt eludi facilè, nec potest à ratione in mysterio excedente 27

Sexta ratio. Operatio intellectus in homine non est perfectissima.

Nullâ ratione potest argui Durandus, negans processiones

RR omnem

diuinas immediatè per intellectionē & voluntatem, sed tota auctoritate.

omnem rationem argui; sed neque ab instantiâ ex creaturis, quia omnes hæ instantiæ cessant in tanto mysterio: vnde concludo, non ratione, sed auctoritate illum esse reiiciendum.

SECTIO III.

An hæ processiones sint per intellectionem & volitionem essentialem.

28 *Scotus negat processiones esse per intellectionem & volitionem.*

SCOTVS apud Vasquez disp. 111. cap. 2. supponens, processiones esse per intellectum & voluntatem, negat tamen esse per intellectionem & volitionem, sed ait ab intellectu (idem est suo modo de voluntate) duos actus inter se disparatos prouenire: vnum vocat intellectionem, & alium dictionem; ab hoc dicit prodire Verbum, non ab illo; in voluntate censet, respondere intellectioni volitionem, dictioni impulsum. Argumentum illius est, quia quæ sunt communia toti Trinitati, non possunt esse principia processionum; alioquin omnes personæ producerent; ergo intellectio & volitio, quæ sunt communes, non sunt principia; restat ergo, vt id conueniat dictioni & impulsui, quæ sunt propria personæ producentis, & ideò ea vocat actus notionales, id est, quibus vna persona dignoscitur ab alterâ.

Fundamentum Scoti.

Scotus reiicitur.

Hæc sententia communiter reiicitur ab omnibus Theologis, & probatur eius falsitas ex iisdem capitibus quibus egimus contra Durandum: nam Patres & Concilia non solùm dicunt, Verbum procedere per intellectum, sed per intellectionem & sapentiam Patris. Videantur qui à me suprà citati sunt ex P. Ruiz. P. etiam Zuniga q. 27. disp. 2. dub 5. & 6. aliquos citat; affertque rationes nonnullas contra Scotum, quæ magis desumuntur ex auctoritate Theologorum, quàm è re ipsâ. hæc enim, vt sæpè dixi, nobis est valdè in se incognita.

Patres dicunt, Verbum non solùm procedere per intellectum, sed per intellectionem & sapientiam Patris.

29 *Argumentum primum contra Scotū.*

Ratione ergo à nobis Primò reiicitur, ostendendo eius consequentiam: nam si actus essentiales, quia sunt communes, non possunt esse principia processionum, ne omnes personæ sint producentes; ergo similiter intellectus diuinus non potest esse quasi principium dictionis in solo Patre, quandoquidem & ipse intellectus communis est Filio & Spiritui sancto; vel, si intellectus communis potest in solo Patre habere dictionem, cur ipsa intellectio communis non poterit in solo Patre esse principium Filij: certè quoad hoc nulla est assignabilis differētia.

Secundum argumentum.

Secundò reiicitur ex dictis suprà à nobis disp. 46. à num. 61. vbi ostendi, non dari realiter & virtualiter in Deo formalitatem aliquam ab intellectione distinctam, quæ sit intellectus, ergo eò quòd dicatur Verbum prodire per intellectum, debet dici prodire per intellectionem formaliter. Ibidem etiam ostendi, ipsammet actualem intellectionem esse formaliter voluntatem in actu primo; ergo si Spiritus sanctus procedit per voluntatem in actu primo, debet procedere per intellectionem formaliter. quod est erroneum.

30 *Tertium argumentum. Non benè distinguuntur dictio & intellectio in Deo, nec in creaturis, tamquam duo actus.*

Tertiò, quia licet demus in Deo aliquam formalitatem virtute priorem intellectione, quæ sit intellectus, distinguere tamen posteà in illâ duos actus dictionis & intellectionis actualis, omnino est impertinens, & sine vllo fundamento: quia neque in creaturis tales duo actus distinguuntur, vt inde possemus ad diuina discurrere; neque necessum est eos ponere ad explicandum illud mysterium, vt infrà constabit. Nam ipsa intellectio diuina non vtcumque, sed vt coniuncta cum paternitate potest esse principium Filij, licet secundùm se id non habeat.

Posset explicari Scotus, vt tantùm voluerit distinctionem rationis inter intellectum, intellectionē & dictionem.

Aduerte, Scoti sententiam posse in vno sensu veram esse, si loquatur non de distinctione virtuali inter intellectum, intellectionem & dictionem, sed solùm de distinctione rationis ad similitudinem rerum creatarum, id est, vnicam formalitatem virtualem intellectionis posse à nobis concipi, vel ad similitudinem intellectus creati, quo pacto vocatur intellectus; vel ad similitudinem cognitionis nostræ actualis, quo pacto dicitur intellectio; vel tandem ad similitudinem actionis creatæ, quo pacto dicitur dictio, vt suprà disp. 15. ostendi à num. 29. probans dari in Deo intellectum, imò & naturam ratione nostrâ ipsum intellectum præcedentem. Si de hac distinctione loquamur, fateor, intellectionem vt conceptam ad similitudinem creatæ cognitionis, non esse principium Verbi, quia cognitio in nobis non est principium Verbi, sed hoc oritur aliquo modo per dictionem. Suppono enim, Verbum diuinum esse simile verbo nostro externo; quia, sicut per externum loquimur aliis, & non nobis, ita Pater loquitur per Verbum aliis, non sibi. Adhuc tamen iuxta modum istum dicendi debet admitti, intellectionem, vt talem, non disparatè, sed quasi antecedenter se habere ad dictionem & productionem Verbi diuini: nam licet cognitio in nobis non sit principium loquelæ, est tamen aliquid per se suppositum, quia nullus loquitur, nisi id quod priùs in intellectu per cognitionem habuit. 31

Verbum diuinum est simile nostro.

Secunda opinio ponens intellectionē remissam nil producētem, & alteram intensiorem.

Alij auctores distinxere duas in Deo intellectiones: vnam quasi remissam nihil producentem, & hanc communem esse toti Trinitati; aliam verò intensiorem & potentiorem, & per hanc putarunt produci Filium: id suo modo de volitione dicere. Videtur hæc fuisse sententia Henrici quodlib. 6. quæst. 1. & aliorum apud Valentiam suprà cap. 1. opinatur enim, in nobis etiam dari duas intellectiones, vnam remissam, quâ non producitur Verbum; & alteram reflectentem & producentem Verbum. quod suo modo ad diuina transferunt. Reiicitur tamen ea doctrina Primò, quia contra experientiam eas duas cognitiones in nobis ponit: quis enim in omni cognitione experitur in se eas reflexiones supra primam cognitionem? Secundò, quia Verbum creatum non distinguitur à cognitione (vt alibi ostendi) vnde omnis cognitio nostra habet verbum, vel potiùs ipsa est verbum. Tertiò, quia, licet in nobis ita contingeret, non liceret in Deo ponere sine vllâ necessitate duas illas intellectiones, & duabus personis diuinis, quæ Verbum non producant, solùm concedere cognitionem illam remissam & imperfectam. quod absurdissimum est, cùm tam perfectè & intensè cognoscat Filius quàm Pater. Quòd si eamdemmet cognitionem propter virtutem producendi in Patre voces fecundiorem & intensiorem, tunc iam erit quæstio de solo nomine, & hoc non tam erit duas in Patre ponere cognitiones, quàm vnicam, eamque dicere in Patre esse fecundam, eamdem verò infecundam in Filio: sicut suprà dixi de Scoto, posse sustineri eius sententiam, si eamdem intellectionem, quatenus cognoscit, vocet essentialem;

Malè ponitur intellectio, vna remissa, altera intensior, etiam in creatis.

32

Quomodo posset ea opinio tolerari.

tialem; quatenus verò producit, vocet dictionem, dummodò non vnam quæ cognoscat, & aliam quæ producat, confingat.

Dicendum ergo est cum communi, has processiones esse immediatè per intellectionem & volitionem essentialem toti Trinitati communem, affectam tamen particulari producentis relatione. quod ex dictis contra præcedentes sententias constar satis, & ampliùs ex dicendis in sequentibus demonstrabitur.

DISPVTATIO XLV.

QVÆ SINT PRINCIPIA QVO IN DIVINIS.

1 QVÆRIMVS, an intellectio & volitio sint principia producendi, an actualis productio. Quando dico *principia*, non loquor de principio *quod*: hoc enim est tota persona producens, nam illa est quæ denominatur producens; sed loquor de principio *quo*, siue de ratione formali, per quam persona constituitur in ratione principij, ad modum quo albedo, licet non sit id quod est album, est tamen id quo subiectum cōstituitur formaliter album; &, quando ignis calefacit medio proprio calore, dicitur calor principium *quo*. Hæc quæstio eadem est cum illâ, quæ inferiùs tractari solet, an scilicet potentia productiua notionalis dicat essentiam, an relationem, an vtrumque: potentia enim productiua & principium *quo* producendi, est idem. Vnde admiror nonnullos eam ex professo hîc & inferiùs discutientes. Imò, cùm hîc de grauitate illius nihil dicant, posteà tamen, dum sub aliis terminis illam tractant, putare esse maximam totius Trinitatis difficultatem, verè autem non adeò grandis est, vt iam ostendam.

SECTIO I.

Argumenta pro negantibus esse intellectionem & volitionem, proponuntur.

Opinio negans intellectionem & volitionem esse principia immediata quo processionum, malè trahi D. Thomam, item Granadum.

SENTENTIA negans intellectionem & volitionem esse principium *quo* immediatum harum processionum, defenditur à nonnullis recentioribus; quorum aliqui malè pro se Diuum Thomam referunt. Meliùs alij fatentur, cum sibi contrarium, & quidem expressè hîc quæst. 41. art. 5. Malè etiam citatur Granadus, de quo infrà. Arguitur autem pro eâ Primò, si volitio absoluta, & non spiratio actiua esset principium *quo* Spiritus sancti, superflua esset hæc spiratio. quod enim munus exerceret? atqui id est absurdum, ergo. Verùm hoc argumentum in

2 *Prima ratio reiecta.*

primis potest sic retorqueri, licet volitio non possit esse principium *quo* Spiritus sancti. quia hoc (vt vult arguens) debet distingui realiter; certè filiatio quæ à Spiritu sancto distinguitur, poterit esse principium *quo* illius simul cum paternitate, & tunc erit superflua spiratio actiua. quòd ergo arguens inuenerit: vt eam præter paternitatem & filiationem requirat, ego accipiam, vt eam requirā præter volitionem, siue vt sit principiū *quo*, siue vt sit actualis origo. de quo posteà. Et quoad hoc, non video difficultatem maiorem, cur præter volitionem requiratur spiratio actiua, quàm cur præter intellectionem requiratur paternitas ad productionē Filij, vt ideò specialiter formaretur hoc argumentum in spiratione actiuā. Et respondeo, spirationem esse productionem actiuā, ideóque vltra volitionem eam esse necessariam, sed de hoc fusiùs infrà.

Secunda ratio explosa.

Secundò arguitur, in nobis nō producitur verbum & amor per intellectionem & volitionem, sed per potentias distinctas, ergo neque in diuinis. Dixi sæpè in hac materiâ non valere argumentum à creaturis ad Deum; quod specialiter in hoc puncto vrgetur: nam intellectio in nobis non distinguitur vllo modo ab ipso verbo, quid ergo mirum si non producatur ab illo? At in diuinis Verbum est quid virtualiter diuersum ab intellectione: hæc enim est communis toti Trinitati, illud proprium soli secundæ personæ.

In humanis non distinguitur intellectio à verbo, secùs in diuinis.

3 *Difficilior ratio, ex eo quòd principium quo debeat distingui à termino.*

Sed hinc sumitur tertia & maxima in hoc capite difficultas, quia principium *quod* debet distingui à suo termino; ergo à fortiori debet distingui principium *quo*. Antecedens est certum, consequentia videtur euidens; quia principium *quod* est quasi denominatiuè principium, re autem verâ solùm principium *quo* exercet rationem principij; ergo hoc debet magis propriè distingui, quia magis propriè habet rationem principij, vnde oritur exigentia distinctionis.

Secundò ea consequentia probatur, quia *propter quod vnumquodque tale, & illud magis*, ergo; cùm propter principium *quo*, alterum dicatur principium *quod*, certè si hoc distinguitur, à fortiori principium *quo*: at intellectio non distinguitur à termino producto; nam identificatur Filio (idem est de volitione respectu Spiritus sancti;) ergo non potest esse principium *quo*.

Confirmatur Primò: si intellectio identificatur Filio, potest esse principium reale *quo* illius; nulla potest assignari ratio, cur etiam essentia identificata paternitati, non sit principium reale *quo* paternitatis, & consequenter cur paternitas non producatur.

Secundò, principium *quod* esse potest idem cum termino producto, dummodò principium *quo* distinguatur: in Christo enim principium *quod* producens est Deus, qui est idem cum Christo, qui dicitur terminus productus, nec vlla ibi includitur repugnantia, eò quòd principium *quo* distinguitur à termino producto, scilicet deitas ab humanitate; ergo solùm principium *quod* requirit distinctionem, ergo intellectio quæ non distinguitur à Filio, non potest esse principium *quo* illius. 4

Varias varij dant solutiones.

Hoc argumento torquentur nonnulli valdè; qui cùm non audeant negare processiones diuinas esse per intellectionem & volitionem, (videtur enim hæc veritas ad fidem pertinere, vt suprà contra Durandum probatum est) varias inire vias, vt vtrique parti satisfacerent, quas oportet diligenter percurrere, vt ostendamus manifestè, eos solo nomine, non re ipsâ defendere communem sententiam de processione per intellectum, quem contra Durandum ipsimet meritò anteà ex Patribus & Theologis supposuerant.

SECTIO II.

Quorumdam solutiones.

Prima solutio nonnullorum, intellectionem esse principiũ quo remotum:

QVIDAM ergo dixere, intellectionem esse principium *quo* remotum, non proximum. Rursus inquiũt, vel loquimur de principio respectu processionis passiuæ, v.g. respectu filiationis, & vt sic principium actiuum *quo* est ipsa paternitas; vel loquimur de principio *quo* respectu generationis actiuæ, id est paternitatis, & hæc est intellectio diuina; non quidem realiter, quia paternitas realiter non producitur, est tamen virtualiter: nam sicut virtualiter intellectio à paternitate distinguitur, ita virtualiter est principium illius.

5

non satisfacit.

Hæc solutio videtur satisfacere difficultati solo nomine: si enim doceat intellectionem esse principium *quo* remotum, reale tamen Filij, adhuc magis premitur argumento paulò antè facto: si enim principium proximum *quo* debet distingui, à fortiori distinguetur & remotum: si enim immediatè nihil potest seipsum vt *quo* caussare, aut producere, multò minùs poterit mediatè: nam ad hoc requiritur maior antecessio.

Principium remotum sũ debet distingui à termino quàm proximum.

Confirmo: principium *quo* remotum comparatur ad proximum, sicut hoc comparatur ad effectum, vel terminum productum; ergo sicut proximum debet distingui à termino, vt verè sit principium *quo* illius, ita remotum debet distingui à proximo, vt verè etiam sit principium *quo* illius, sed intellectio non distinguitur à paternitate; ergo non solùm repugnat esse principium *quo* Filij proximum, sed & paternitatis, & consequenter nec remotum realiter erit Filij.

6

Quòd si dicas, intellectionem non esse propriè principium reale *quo*, nec remotum, sed virtuale solùm: si hoc dicas, euadis difficultatem à me allatam; in re tamen negas, intellectioni omnem rationem principij *quo*, cuius oppositum videbaris anteà docuisse.

Reiicitur Secundò ea solutio ex Patribus. Patres docẽt, Verbum esse ex sapientiâ Patris, non processionem actiuam de sapientiâ Patris.

Ideò absolutè efficaciùs hanc solutionem reiicio, quia nullo modo satisfacit auctoritati Scripturæ, Patrum & Theologorum per hanc distinctionem: nam quando Scriptura & Patres dicunt, Verbum esse de sapientiâ Patris, non docent, processionem actiuam esse de sapientiâ Patris: hoc enim idem esset ac dicere, paternitatem, seu Patrem esse de sapientiâ Patris; quæ est locutio & falsa absolutè, & penitus aliena à mente Scripturæ, Patrum & Theologorum, quibus sermo est de Filio ipso & Verbo producto: & hoc dicunt esse ex sapientiâ Patris: quomodo iam ergo, quod soli Filio attribuerunt Patres, hi ad paternitatem transferunt?

Confirmo, & explico: illa processio virtualis paternitatis ab intellectione, est cogitatio quædam subtilis aliquorum Theologorum, quam innumeri alij negant. Iam ergo prudens quilibet consideret, an Scripturæ & Patrum mens solùm fuerit eam virtualem distinctionem & productionem adstruere, certè per similes explicationes valdè infirmantur testimonia Scripturæ. Possũ enim ego dicere, Verbum solum esse virtualiter distinctũ à Patre: nam licet dicatur à Patre procedere, potest tamen hoc per solam processionem virtualem explicari, sicut hi Scripturæ & aliorum testimonia, quæ dicunt *de sapientiâ Patris oriri personam diuinam*, intelligunt de ortu virtuali paternitatis à sapientiâ ipsius Patris, & hac ratione reiicitur illa distinctio de principio *quo* processionis actiuæ & passiuæ. Reiicitur etiam altera distinctio de principio remoto & proximo: si enim res bene consideretur, hæc non est alia pars doctrinæ, sed eadem magis confusa: nam in tantum formalissimè intellectio est principium remotum processionis passiuæ, in quantum est principium proximum actiuæ: principium enim remotum, vt tale, constituitur per hoc, quòd sit proximum respectu immediati principij; ergo, cùm manifestè ostensum fuerit, esse alienam à Scripturâ & Patribus eam rationem principij *quo* respectu paternitatis, eo ipso ostensum est, eam rationem principij remoti etiam esse alienam à mente Patrum, cùm per illam nullo modo defendi possit sententia, quam contra Durandum suprà hi ipsi propugnauerant.

7

Secundùm hoc, etiam Spiritus sanctus procederet per intellectionem.

Secundò reiicio eam solutionem, quia iuxta illam etiam Spiritus sanctus procedit per intellectionem; hoc autem est absurdissimum; ergo. Probo maioris sequelam, quia spiratio actiua, quæ est principium *quo* Spiritus sancti virtualiter oritur ab intellectione: licet enim fortè oriatur immediatè à volitione, quia tamen hæc oritur virtualiter ab intellectione, quæ est natura diuina, etiam virtualiter oritur spiratio ab intellectione; ergo si semel licet recurrere ad hæc principia solùm virtualia & remota, Spiritus sanctus procedet etiam per intellectionem, sicut procedit Filius: quòd enim inter principia remota sit vnum fortè remotius ac vicinius, parum iuuat. Et hîc iterùm habent locum quæ de Patribus dixi, qui certè dum Filium per intellectionem, Spiritum sanctum verò per volitionem dicunt procedere, non cogitarunt vtrumque procedere per intellectionem remotè, cum hac solâ differentiâ, quod vnus vno gradu remotiùs quàm alter procedat: quomodo enim per hoc explicabitur generatio Filij, aut quomodo non gratis dices, Filium debere esse similem in naturâ principio inter remota primo, non autem sufficere si sit secundo? certè hæc ex terminis ruunt.

8

Patres non explicantur benè: quòd vna persona procedat per intellectionem vno gradu remotiùs quàm altera.

Aliorum solutio, distinguentium communicationem essentia & productionem relationis in personâ productâ: non satisfacit.

Ideò alij distinxerunt in personâ productâ, duo esse, & communicationem essentiæ, & productionem relationis. Communicationis ergo principium *quo* faciunt intellectionem: nam ad communicandum non requiritur distinctio, ad productionem verò dicunt paternitatem esse principium *quo*, quia hæc distinguitur à Filio. Sed neque hi difficultatem soluunt: nam in diuinis communicatio deitatis non aliter fit formalissimè, quàm producendo filiationem identificatam cum deitate: nam communicare alteri est producere vel vnionem rei communicatæ cum alterâ, quo pacto communicatur anima rationalis formalissimè homini, per productionẽ vnionis, vel identitatem seu formam identificatam cum alterâ: repugnat enim concipi communicationem nouam, nisi formalissimè conceptâ nouâ entitate; ergo idem est principium communicandi in diuinis cum principio producendi, licet res producta & communicata virtualiter distinguantur: ergo, si intellectio est principium *quo* communicationis, erit & productionis.

Quomodo fiat deitatis communicatio formaliter.

9

Confirmo & explico: non potest in diuinis concipi

concipi quasi priùs produci relationem,& posteà eam communicari essentiæ, aut hanc illi: cùm enim sit ea communicatio identitatis, nihil est aliud formalissimè communicare essentiam filiationi, quàm essentiæ iam existenti identificare filiationem:filiatio autem non identificatur, nisi dum formalissimè producitur: identitas enim cum alio, quia non est quid distinctum, necessariò producitur, dum producitur res ipsa;sic non aliter producitur formalissimè identitas rationalitatis cum animalitate,nisi producendo rationalitatem: differentia autem inter hanc instantiam & casum nostrum solùm est,quia in casu nostro supponitur, vt dixi, iam priùs existens essentia; hîc verò simul hæc omnia producuntur. Quoad punctum verò, quod tractamus,idem est: siue enim priùs sit existens animalitas, siue non, non potest aliter ei reddi rationalitas identificata,nisi producendo rationalitatem: ergo non possunt in diuinis concipi duo principia, vnum quo producatur filiatio,& vnum quo nihil aliud fiat nisi vniri essentiam: vel ergo debes dicere, intellectionem non esse principium harum processionum vllo modo; quod non audebis asserere, vel dicere esse principia productionis.

Communicari essentiam filiationi est eam illi identificari.

Exemplo res declaratur.

10 Respondebis, in animâ rationali posse nos considerare & principium effectiuum vnionis, & ipsam animam,quæ quasi formaliter se communicat; ergo etiam in diuinis considerabimus & principium productiuum filiationis, & ipsammet essentiam quasi se formaliter communicantem.Sed contra euidenter:& hoc exemplo ego Secundò efficaciùs adhuc confirmo meum intentum: in tantum enim anima rationalis potest dici principium formale suæ communicationis,in quantum ipsa est saltem caussa materialis vnionis: si enim hoc cesset,penitus cessat omnis ratio se communicandi. Vnde si exemplum ponatur in aliquâ formâ, quæ nihil producat, dum communicatur, manifestè in rigore est falsum dicere, *Hæc forma se communicat subiecto*;potéstne dici,*Vnio se communicat subiecto?* hæc certè in rigore falsissima est. quòd si aliquando dici soleat, *Forma communicat subiecto suum effectum formalem*, nihil aliud penitus dicere volumus,quàm, si forma v.g.est albedo, per illam subiectum constitui, vt per compartem intrinsecam album.quòd verò illa seipsam communicet propriè,falsum est. Ne verò per voces euadas,quia solet dici, *Vna pars communicatur alteri*,sic argumentor: in eo sensu etiam de alterâ comparte dicitur, *Se communicat*: dicitur enim, *Materia se communicat formæ, & forma se communicat materiæ, si in productione æquales sint*: tam enim vna per se formaliter connexa est alteri seu vnita, quàm è contrario; ergo tam hæc illi quàm illa huic se communicat: ergo, vel debes dicere tam filiationem esse principium *quo* communicatiuum sui, quàm intellectionem. Vnde tam Filium esse de filiatione, quàm de sapientiâ Patris,quod est erroneum:vel certè omnino & absolutè negare,intellectionem esse verè principium, nisi illam facias principium etiam ratione productionis.

Replica ab allato exemplo,

reiicitur.

Non potest dici, Vnio se communicat subiecto, vti nec forma, quæ nihil produceret.

11 Secundò hinc argumentor, quia,licet quando intercedit distinctio realis inter rem communicatam, & eam cui communicatur,vt inter animam & corpus, possit ipsa anima se realiter communicare corpori, & consequenter, non requiratur distinctio inter communicantem ac rem communicatam;at si realiter sint idem res communicata, & ea cui communicatur, tam non potest vera esse & realis communicatio, quàm (vt arguens dicit) non potest esse vera productio realis: tam enim repugnat, animalitatem hominis realiter se communicare rationalitati, cum idem omninò sint, quàm repugnat eamdem realiter se producere, nónne, quæso, ex terminis manifestum æquè est tam nihil se sibi dare, quàm se non producere?ergo tam repugnabit intellectionem esse principium *quo* reale communicatiuum sui, respectu filiationis, à quâ non distinguitur, quàm esse principium *quo* productiuum. Quòd si recurras ad distinctionem virtualem, & velis propter illam posse se realiter communicare sibi,cur non propter eamdem distinctionem dices, posse etiam esse principium *quo* reale sui? iam enim ostendi, tam nihil se sibi realiter communicare, quàm non se realiter producere; ergo nullo modo fugis difficultatem argumenti, & aliunde non satisfacis communi auctoritati. 12

Tam non potest res ... sibi communicare, quàm non potest se producere.

Tertiò ergo alij dicunt, paternitatem esse principium *quo* (vt intendit argumentum) intellectionem verò esse productionem actiuam, & sic explicari posse Patres & Doctores, qui dicunt has processiones esse per intellectionem & volitionem. Solutio hæc facillimè reiicitur, quia repugnat in terminis actionem esse priorem suo principio; imò, quasi principium eius:debet enim actio fluere à principio, non è contrario: atqui intellectio nullo modo fluit à paternitate, imò est prior quàm illa virtualiter, & origo virtualis illius: ergo non potest esse actio vel productio à paternitate emanans.

Tertiò aliorum solutio dicentium, paternitatem esse principium quo, intellectionem esse productionem actiuam. Reiicitur, quia actio non potest esse prior suo principio.

SECTIO IV.

Aliorum responsiones.

QVARTÒ & vltimò responderi posset, intellectionem & paternitatem simul esse principium *quo* Filij:quatenus enim intellectio est principium, saluantur loca Patrum; quatenus verò etiam paternitas, ponitur sufficiēs distinctio inter principium *quo*, & terminum productum: quam distinctionem argumentum requirebat.Hanc sententiam defendit acriter Pater Valentia disp.2.q.5.p.2.non tamen ob argumentum præcedens,sed ob aliud statim tangendum. Item P. Ruiz disp.100. sect.4. qui pro eâ citat Suarium, Molinam & D.Thomam. de D.Thomâ suprà insinuaui,& infrà ostendam,illum esse alienum ab eâ. Molina hoc art. 5. expressè tenet relationem esse conditionem, non verò potentiam,eodem modo Suarez. 13

Quarta aliorum solutio,intellectionem & paternitatem simul esse principium quo Filij.

Quorumcumque tamen ea sit, inde efficaciter reiicitur, quia si semel admittit, posse aliquid sibi dare esse inadæquatè, & esse principium *quo* sui, poterit etiam adæquatè: omnes enim rationes, quæ adæquatam rationem principij *quo* oppugnant, etiam oppugnant inadæquatam: illæ enim, vel desumuntur ex antecedentiâ aut prioritate, aut, quòd nemo det sibi quod iam habet: eæ autem eodem modo fiunt contra inadæquatam rationem principij: nam non solùm vnum inadæquatum principium *quo*, sed etiam alterū supponitur ante terminum productum,nihil autē potest supponi ante seipsum, & sic possunt ceteræ rationes accōmodari.

Reiicitur, quia non potest res, ne quidem inadæquatè esse sui principium.

Fortè responderes,in diuinis ab omnibus necessariò concedendum aliquid inadæquatè esse 14

Replica.

prius seipso: nam Pater est priùs saltem à quo respectu Filij, ergo cùm in Patre sit eadem intellectio & volitio quæ in Filio, ratione illius Filius est se prior; ergo ex hoc capite etiam non repugnat esse principium *quo* inadæquatum sui. cuius ea potest reddi ratio à priori, quia distinctio virtualis, quæ datur in diuinis, potest facere, vt idem sit principium se ipso ratione alicuius prædicati secum realiter identificati, habentis tamen virtualem distinctionem. Sed contrà, quia eodem modo posses dicere, intellectionem esse principium adæquatum Filij: semel enim admisso, quòd intellectio sufficienter præcedat propter virtualem distinctionem, vt possit caussare inadæquatè aliquid sibi identificatum, ergo etiam sufficienter præcedet, vt caussset adæquatè: non enim maior præcedentia requiritur in caussâ adæquatâ quàm in inadæquatâ; ergo si adæquatè non potest producere, nec poterit inadæquatè; est ergo eadē de vtroque difficultas. Aduerte, à me iam non probari, eam distinctionem virtualem non sufficere ad hoc, vt intellectio sit principium *quo*; sed malè hos auctores dixisse eam sufficere ad rationem principij inadæquati, negasse tamen de adæquato, cùm sit eadem de vtroque ratio. Constet ergo vel omnino negandum, ea esse principia, vel constituenda esse totalia. quod sect. 4. probabo.

Refellitur, quia si sufficienter præcedat intellectio, vt principiet inadæquatè filiationem, poterit etiam adæquatè eã principiare.

Valentia reiectus. D. Tomas & D. Augustinus explicati.

Videamus tamen priùs quid P. Valentia pro hac opinione adducat. Primò ergo eam putat esse D. Thomæ qu. 36. art. 4. ad 1. & 2. vbi ait, quòd spiratiua virtus quodammodò significet naturam cum proprietate. Facilè tamen respondeo, proprietatem quidē significari nomine virtutis spiratiuæ, nō quia sit ratio formalis productiua, sed quia est conditio, vt infrà dicemus.

Secundò, pro eâ citat Augustinum lib. 5. de Trinitate cap. 5. vbi ait: *Ex eo ipso dici Patrem, & esse Patrem, quod est ei Filius.* Hæc auctoritas non vrget, quia Augustinus solùm docet, idem formalissimè habere Filium, & esse Patrem: ideò enim dicitur Pater, quia habet Filium, & è
16 contrario, ideò est ei Filius, quia ipse est Pater. Quæ autem sit virtus productiua Filij, non explicatur vllo modo ab Augustino ibi, sicut qui diceret: *Ideò Petrus est meus pater, quia ego sum illius filius*, nihil penitus diceret de virtute generatiuâ, sitne ipsa substantia, an aliquid aliud.

S. Athanasij locus expositus.

Magis ei videtur fauere Athanasius, qui in Dialogo de Trinitate contra Anomæos pag. 659. disertè ait, *Patrem hypostasi suâ gignere.* Adhuc tamen respondeo Primò, eam propositionem esse veram, etiamsi hypostasis non sit principium *quo*, sed productio actiua: dicimus enim passim, *Caussa suâ actione agit.* Secundò respondeo, locum illum vel esse pro me, vel certè contra P. Valentiam. Vel enim nomine *hypostasis* Athanasius intelligit (vt dixi suprà fuisse intellectam olim substantiam, ideóque negatas fuisse olim tres hypostases) & tunc locus est pro me, quia tunc intellectio erit principium, vtpote pertinens ad substantiam. si verò nomine *hypostasis* intelligatur ipsa subsistentia, cùm Athanasius videatur ibi soli illi tribuere virtutem generandi, Pater verò Valentia æqualiter etiam id tribuat intellectioni; certè debebit ipse explicare Athanasium. Nec respondere potest, Athanasium asserere Patrem hypostasi gignere, non tamen negare quòd etiã essentiam gignat. Hoc, inquam, respondere non potest, quia ibi Athanasius videtur principium totale declarasse, alioquin fuisset diminuta eius explicatio.

Ratio Valentiæ & Ruiz.

A ratione autem arguit, si intellectio esset totum principium productiuum, sequeretur, Filium seipsum producere, quia ipse habet totam rationem principij. Hoc argumento vtitur etiam P. Ruiz disp. 100. sect. 4. tertio loco. Quòd si respondeas, intellectionem pendere à paternitate, vt à conditione ad producendum, ex eius autem defectu Filium & Spiritum sanctum non se producere; si, inquam, ita respondeas, insurgit, quia si aliquid non est conditio vt alterũ existere, aut esse possit, neque etiam erit conditio, vt verificetur de altero id quod habet intrinsecè suapte naturâ & ratione: atqui, vt intellectio existat, non est conditio essentialiter requisita paternitas (nam in Filio est sine paternitate:) ergo si intellectio secundùm se est adæquatum principium *quo*, erit etiam in Filio totum principium, & consequenter etiam Filius in ipso generabit. Reiicit autem ibidem exemplum à Caietano allatum, quòd scilicet idem calor in specie, sit productiuus in feminâ lactis, non verò in viro, eò quòd in hoc non habet conditiones requisitas, aitque Valentia, eam virtutem efficiendi lac prouenire ex diuersâ potentiâ nutritiuâ, quæ est in feminis; si enim esset eadem numero potentia in viris, etiam ibi eumdem produceret effectum. quod confirmat à simili ex calore & igne: Inintelligibile enim, inquit, est, vt id quod producitur per calefactionem, non etiam oriatur ab eo igne, cuius est ille calor, qui est tota virtus agendi.

Hoc tamen argumentum meo iudicio leue est, & sæpè à me solutum. Dixi enim caussas ad operandum pendere (& quidem ita essentialiter, ac ab ipsâ virtute) à conditionibus aliquibus, quæ non sunt vllo modo virtus operandi: sic pendet ignis ab approximatione ad lignum, quâ ablata, non potest calefacere aut comburere. Ibi autem obiectio P. Valentiæ eum replicâ retorquetur, *Vt existat calor, nullo modo requiritur approximatio; ergo cum calori secundùm suam entitatem conueniat adæquatè esse principium* quo, *non poterit pendere ab hoc, vt verè sit principium ab ipsâ approximatione; ergo sine approximatione operabitur.* quæ est mala consequentia. 17

Caussa ad operandum pendens essentialiter à cõditionibus.

Retorquetur argumentum Valentiæ.

Vt autem solutio sit clarior, & exemplum à Valentiâ allatum mihi suffragetur, demus diuinitus poni à Deo, eumdem numero calorem in igne Romano, & in Pragensi; nullus negare poterit esse vtrobique rationem totam agendi. hæc enim est solus calor. Secundò demus hîc Pragæ applicari igni stupam, igni verò B habenti eumdem numero calorem, non applicari Romæ eam stupam; quis poterit negare, quin ignis A comburet eam stupam, non autem id præstabit ignis B, licet habeat eundem numero calorem, & idem numero principium *quo* cum igne A? quia, etsi habeat eamdem rationem formalem, non tamen procedit illa stupæ combustio ab eo calore vt in igne B, sed vt in igne A, approximato stupæ. Vnde, etsi calor 18 ille maneret in igne B, nō cōbureret; si verò in solo igne A esset, non tamen in igne B, id præstaret eodem modo, ac iam existens in igne B: ergo hæc existentia omnino per accidens se habet tunc ad combustionem. Eodem planè modo dico, intellectionem esse in duplici quasi subiecto, in Patre, & in Filio: ibi habet

Dependentia caussæ in agendo à conditionibus declaratur ab exemplo approximationis in igne.

conditionem

conditionem ad producendum requisitam, hîc autem non; ideò ibi producit, hîc non. Sicut in eiusdem P. Valentiæ sententiâ, essentia ipsa est quasi virtuale paternitatis principium, & tamen illa eadem in Filio non producit aliam paternitatem.

Cur intellectio non sit productiua in Filio.

Concedo ergo argumento in formâ, eo ipso quòd paternitas non sit inadæquatum principium, sed pura conditio, sola autem intellectio sit adæquatè principium, eo, inquam, ipso in Filio esse totum principium *quo.* Hinc autem nego sequi, eam in Filio producere, quia, vt ostensum est, vt aliqua caussa etiam totalis operetur, non solùm requirit ea, quibus indiget vt existat, sed etiam alia sine quibus existere potest, non tamen operari.

Ratio P. Ruiz.

Venio ad P. Ruiz, qui & disp. 100. sect. 3. sic arguit, Nullum indeterminatum prout præcisum à quolibet determinante, potest determinatè concurrere ad hunc terminum potiùs quàm ad illum; sed essentia diuina, prout præsciditur ab omni formalitate notionali, est indifferens ad generandum vel spirandum; ergo sola illa non potest esse principium *quo.*

19 Confirmat Primò: quia quousque Pater habeat potentiam determinatam in ratione potentiæ, non intelligitur potens generare; sed non est determinata ea potentia, nisi per relationem; ergo. Secundò, solius potentiæ liberæ est, vt determinare se possit, etsi in actu primo sit indifferens; ergo, cùm Pater respectu generationis non sit liber, sed omnino necessitatus, debet in actu primo habere aliquid quo determinetur.

Refellitur.

Nec argumentum, nec confirmationes vrgent. Argumentum non, quia falsum supponit principium: nam in essentiâ duo includuntur, scilicet intellectio & volitio; neutra est indifferens ad generandum & spirandum; sed intellectio est determinata ad generandum, & volitio ad spirandum, ergo ex hoc capite non indigent aliquo determinatiuo. Secundò, non vrget: nam etsi essent indifferentes, tota ea indifferentia tolli potest per relationem vt per conditionem, nec requiritur, vt ea relatio sit compars principij *quo*; vt patet manifestè in igne, qui est ex se indifferens magis adhuc quàm essentia diuina: potest enim hanc vel illam stupam, chartam, &c. accendere; & tamen ad hoc vt determinetur ad stupam hanc, sufficit applicatio ad hanc, non verò ad illam, nec ideò applicatio debet esse potentia, sufficit si sit conditio; ergo eodem modo de relationibus dicendum est. Et hinc vno verbo respondetur confirmationibus, eas probare, intellectiones indigere aliquo complente; negamus tamen, illud debere esse partem potentiæ: vt enim dixi, sufficit si sit conditio: nam hæc etiam determinat principium, alioquin ex se non liberum, vt paulò antè dixi.

Intellectio est determinata ad generandum, & volitio ad spirandum.

Sola conditio potest caussam ad hunc effectum determinare.

Indifferentiam ignis approximatio stupæ determinat ad comburendum.

20 In hoc idem argumentum videtur relabi aliud, quod secundo loco ponit, scilicet, quando aliquid potest producere plura immediatè, & sine ordine; non potest assignari ratio propter quam producat vnum priùs quàm aliud: sed essentia potest producere Filium & Spiritum sanctum immediatè; ergo vt vnum producat priùs altero, debet determinari per relationes, ergo hæ sunt compars principij.

Aliud argumentum affine priori.

Huic respondetur vno verbo, ad hoc sufficere, si relationes sint conditiones, nec necessum esse vt sint comprincipia. Secundò, eamdem esse fallaciam, quæ in primo argumento; nam intellectio solùm est productiua Filij, volitio Spiritus sancti, cúmque intellectio sit prior quàm volitio (nihil enim volitum quin præcognitum) facilè adhuc dici posset, etiam sine vllo alio determinatiuo priùs intellectionem, deinde volitionem producere; malè ergo dicit vnum & idem principium *quo* immediatè posse plura producere.

Relationes non est necesse esse comprincipia, sufficit esse conditiones ad producendum.

Potest dici priùs intellectionem producere quàm volitionem, ex eo quòd nil volitum præcognitum.

Obiicit Tertiò Ioannem Theologum, qui in Florentino sess. 19. cùm dixisset, potentiam generatiuam esse id quo vel per quod Pater generat, subiungit, *Propterea tamen non sequitur, vt hæc substantia secundum suum esse commune & absolutum principium sit per quod.* Respondeo facilè Ioannem solùm voluisse, substantiam quatenus communem, non esse productiuam: inde enim fieret omnes tres personas producere; requiritur ergo relatio determinans; at non vt potentia, sed vt conditio. Quod probo: nam etiamsi approximatio non sit potentia, sed conditio, rectè tamen dicitur, Ignis non agit vt absens, sed vt præsens.

21 *Explicatur Ioannes Theologus in Concil. Florentino, negans substantiam secundùm esse commune esse principiū per quod.*

Eodem modo explicari potest Ambrosius, quem quarto loco adducit, dum ait, generationem opus esse proprietatis, non potentiæ, id est, generare esse proprium Patri, non ceteris commune. Respondeo, sine dubio id esse de fide, nec ad hoc necessariam Ambrosij auctoritatem; at inde nihil de formali constitutiuo potentiæ, de quo iam agimus.

Expositus S. Ambros.

Iam nunc addo contra P. Ruiz, ipsum, dum vult explicare quòd relatio non sit in recto potentia (de quo nonnihil statim) adducere pro se D. Thomam hîc quæst. 41. art. 5. quo testimonio planè præcedens sententia reiicitur: nam sanctus Doctor absolutè negat vniuersaliter vllum agere per suam suppositalitatem, nec per suam differentiam; at hoc non solùm negat suppositalitatem esse æquè principaliter potentiam, sed absolutè omnino eam negat esse etiam partem potentiæ, cúmque eâ sect. 4. num. 11. fateatur, Ioannem Theologum eodem vsum argumento, necessum est, vt ipse Ioannes negauerit omnino eam processionem esse vllo modo per relationem. Ne verò circa D. Thomam decipiaris, dum docet, relationem in ratione potentiæ dici in obliquo, lege corpus articuli, & videbis eum se explicare, vt ideò dicatur in obliquo, quia constituit personam generantem, non verò quia sit potentia *quo* generatiua.

S. Thomas negat actionem suppositalitati in diuinis.

22 P. Vasquez disp. 164. cùm cap. 2. reiecisset fusè præcedentem sententiam, aientem relationem esse principium *quo*, & præterea sententiam Scoti aientis solam intellectionem esse principium *quo*, relationem verò esse conditionem, cap. 3. docet principium *quo* esse intellectionem connotatâ in obliquo relatione, & sic putat omnes difficultates componi. Eamdem sententiam eodem ferè modo explicat P. Ruiz disp. 100. à sect. 3. Ego verò contra hanc sententiam solùm hæc dico, eam voce quidem videri diuersam, re tamen ipsâ planè coincidere in vnam ex his duabus. Rogo enim, quid velit dicere per hoc quòd relatio connotetur in obliquo? an quòd relatio sit pars inadæquata principij *quo*, an non; sed totum principium *quo* sit ipsa intellectio? neque enim est medium inter hæc. Si relatio est pars, iam relabitur in

P. Vasquez opinio, intellectionem esse principium quo connotatā in obliquo relatione.

Reiicitur.

primam sententiam, quæ dicebat, ex vtroque conflari principium; si dicat secundum, incidit in sententiam Scoti. Confirmo Primò, notando, quod sæpè dixi, in rebus ipsis non esse obliquum, nec rectum; sed hoc esse tantùm ex modo nostro concipiendi & explicandi, vnum in nominatiuo, alterum in alio casu; re autem ipsâ vtrumque esse partem totius. sic licet album dicat in recto subiectum, & in obliquo albedinem: declaratur enim sic, *Album est subiectum habens albedinem*; at re ipsâ albedo tam est pars illius totius, quàm ipsum subiectum. Hoc ergo posito, rogo, an, quando dicit relationem connotari in obliquo, dicat, connotari vt partem, an verò vt conditionem? si vt partem, ergo re ipsâ erit pars principij *quo*, & consequenter conueniet cum priori sententiâ; si vt conditionem, conueniet cum Scoto, nec est ibi excogitabile tertium aliquid.

In rebus non est rectum, neque obliquum.

23

Confirmo Secundò: vel terminus productus procedit inadæquatè à relatione, vel non. Sed hæc se habet vt approximatio respectu calefactionis: si procedit, ergo relatio est partiale principium *quo*, si non, ergo est conditio; ergo Vasquez re ipsâ relabitur in vnam è sententiis quas impugnat.

P. Ruiz explicatio, relationem dici in obliquo, quia est minus principalis.

P. Ruiz ex sect. 4. & 5. paulò ampliùs rem videtur declarasse. Ait enim, ideò dici relationem in obliquo, quia est minùs principalis, etiamsi sit partiale constitutiuum in ratione quidditatiuâ potentiæ. Pro quo citat D. Thomam, Molinam, & Suarium; sed hæc explicatio relabitur in sententiam P. Valentiæ. Quoad D. Thomam & alios, ostendi suprà eos ponere relationem vt conditionem, non vt complementum principij *quo*, ideóque malè citari pro hac sententiâ. Item ostendi Theologum illum Ioannem in Florent. à contrariâ stare: nec enim benè dicitur, *Corpus non componit hominem*, etiamsi non sit tam principalis pars ac anima; ergo cùm ille Theologus absolutè neget, relationem esse potentiam, solúmque id concedat essentiæ, negat illam omnino esse partem etiam minùs principalem. nec pro hac declaratione, aut contra illam plus occurrit, quàm quod tota hac sect. dictum est. Hoc solùm addo, P. Ruiz non videri hac in opinione constantem: nam disputat. 101. sect. 4. probans potentiam generatiuam contineri sub omnipotentiâ, ait, Filium continere totam potentiam generandi, alioquin non futurum omnipotentem. Vnde sic argumentor: Filius non habet paternitatem, & tamen habet totam potentiam generandi; ergo paternitas non est pars potentiæ: vel, si est pars, ergo, cùm Filius non sit Pater, non habebit totam potentiam, ergo duo hæc non cohærent.

24

SECTIO IV.

Vera sententia proponitur.

Solam intellectionem & volitionem esse principium quo processionum passiuarum.

EX his, quæ in impugnatione duarum priorum sententiarum diximus, constat, benè sentientibus altè insidere, intellectionem & volitionem debere esse principium *quo* harum processionum: id enim planè, quod contra Durandum suprà docuimus, persuadere videntur, quia verò argumenti vires superare non potuêre, in eas sententias nomine tenus, communem sustinentes, illos deflexisse. Vnde, si argumento illi clarè satisfecero, vel hinc sufficientissimè persuadeo communem sententiam, quæ docet, solam intellectionem & volitionem esse principium *quo* processionum passiuarum. Quam defendit D. Thomas manifestè eâ qu. 41. art. 5. vt paulò antè dixi, éstque inter Thomistas communissima. Eandem tenet Suarius lib. 1. cap. 8. P. Zuniga suprà dub. 6. & P. Tanner. disp. 4. qu. 2. dub. 5. n. 8. & alij ab ipsis relati, item Granad. tract. 13. disp. 1. sect. 3. vbi aliqua Patrum loca valdè efficacia pro hac nostrâ sententiâ adducit, quæ videri apud ipsum possunt; & fusiùs apud P. Ruiz suprà sect. 2. Quam positiuè confirmo, antequam ad oppositi argumenti solutionem accedam.

25

Auctores pro hac sententia.

Probatio ex S. Augustino, Verbum esse sapientiam Patris.

Primò enim Augustinus sæpè docet, Verbum esse ex sapientiâ Patris, & ex memoriâ fecundâ; ergo sapientia seu memoria fecunda (quæ in Patre idem sunt virtualiter) erunt principium Filij: illud enim denotat particula *ex* & *de*: non sunt autem principium *quod*, ergo *quo*.

Replica.

Respondebis, etiam in humanis verum esse, filium esse ex substantiâ & de substantiâ patris, licet non sit productus immediatè per substantiam ipsam patris, sed per potentiam distinctam; ergo etiam benè saluabitur Augustini doctrina, licet Filius non immediatè sit per intellectionem, vt per principium *quo*, sed per paternitatem, quâ ei communicat suam substantiam. Hæc solutio inde reiicitur, quia, si ea vera est, cur ergo illius auctores, vt defendant Patres & Scripturam & Theologorum phrasin, *Verbum est ex sapientiâ*, ita sunt soliciti vt sapientiam seu intellectionem dicant esse principium *quo* saltem communicatiuum? Cur reprehendunt Durandum, qui certè dum negauit has processiones esse per intellectum & voluntatem, non negauit communicari re ipsâ Filio & Spiritui sancto intellectionem & volitionem: quod per te, iuxta hanc solutionem, sufficit vt dicantur esse ex volitione & intellectione; ergo illa locutio aliquid magis innuit, quàm quòd in re communicetur Filio substantia Patris; nihil autem aliud est, quàm substantiam esse principium *quo* eius productionis. Exemplum ex humanis parum probat, quia inter homines vt quis dicatur pater, & ex suâ substantiâ generare, non attenditur nisi præcisè, quòd filius sit ex semine paterno, siue pater concurrat efficienter, siue non. Vnde etiam in sententiâ negante matri omnem actiuitatem in filium, dicitur ex substantiâ matris. Quod sine dubio in diuinis falsum esset: quis enim diceret ibi Filium esse ex substantiâ Patris, & illum procedere per intellectionem, si Pater & intellectio nullo modo se haberent actiuè respectu Filij? Vnde fit rursus, vt, licet in re ipsâ Spiritui sancto communicetur intellectio; quia tamen hæc non est principium *quo* Spiritus, non dicatur esse ex sapientiâ & intellectione Patris: deberet autem, si solùm sufficeret quod in humanis, vt scilicet ei communicaretur intellectio, licet per potentiam ab intellectione distinctam: hoc enim totum ibi de facto reperitur.

26 *Refellitur.*

Cur Spiritus sanctus non dicatur ex sapientia Patris.

27 *Probatur item ex Ioanne Theologo, qui negat paternitatem esse principium quo.*

Clariùs nostram sententiam docuit in Concilio Florentino sess. 18. Ioannes Theologus, qui caussam Latinorum egit contra Græcos: ait enim, principium quo persona generat, esse solum id, quod communicabile est; ergo negat, paternitatem esse principium *quo*, & docet

Dura explicatio Conc. ij Florentini reiicitur.

cet intellectionem, quæ communicatur hoc habere. Respondent aliqui, id debere intelligi de principio remoto. sed hæc est valdè dura explicatio: nam eodem modo possent explicari loca Conciliorum & Scripturæ, dum dicunt, Spiritum Sanctum a Patre procedere, intelligenda scilicet de processione mediatâ, non proximâ; quod hæreticum est. quando ergo in diuinis dicitur procedere vna persona ab alterâ, vel assignatur aliud principium, semper debet intelligi principium proximum, & processio proxima. Suprà reieci fusiùs hanc rationem principij remoti.

Clarè probatur ex Ioanne Theologo intellectionē esse principium Filij, & nullum aliud principium.

Nunc addo, etiamsi loco Augustini præcisè affirmantis, Verbum esse de sapientiâ Patris, possit responderi, intelligendum illum de principio remoto: nam propositio affirmatiua potest verificari in quolibet indiuiduo aut specie: qui v.g. dicit, *animal currit*, verum dicit, siue homo siue brutum currat; locum tamen Ioannis Theologi non pati vllo modo explicationem: non enim solùm affirmat, sapientiam esse principium *quo*, sed negat aliquid aliud esse principium quo. Hoc autem falsum est, si pa-
28 ternitas sit principium *quo* proximum: negatio enim totum destruit, maximè cùm principium proximum sit præcipuum in genere principij, & de quo primo loco intelligi debet propositio negatiua. Qui enim diceret, *Nulla est alia causa caloris nisi calor*, non posset explicari locutus de caussâ remotâ solùm, & admisisse alias caussas immediatas caloris; imò è contrario solùm negat omnem aliam caussam proximam caloris; remotam verò non curat ea propositio; ergo hæc expositio non cohæret cum verbis illius doctoris: & licet non sint de fide, quæ ab illo ibi narrantur disputata, tamen habent summam auctoritatem, præsertim cùm addat sess. 19. *Hanc doctrinam Doctores omnes tradiderant, orationes has exponentes: Filius est ex substantiâ Patris, & Spiritus sanctus ex Patris Filiique substantiâ.* Quibus verbis confirmat quod suprà diximus, hanc scilicet sententiam esse de mente Patrum.

A simili.

Alius locus ex Ioanne Theologo in Concilio Florentino pro hac sententiâ.

Hoc ipsum Secundò insinuat sess. 24. explicans cur Pater & Filius sint vnicum principium Spiritus sancti: ait enim, *Vnicâ semper ipsâ substantiâ existente, quâ quidem ille generatur, hic verò procedit*: ergo Spiritus sanctus & Filius procedunt per intellectionem & volitionem, non vt per processiones actuales (vt ostensum est) nec vt per principia solius communicationis, vt & suprà probatum est: ergo debet necessariò ex mente Concilij, cuius nomine ibi loquebatur Ioannes, intellectio & volitio esse principium *quo* productiuum. Quomodo autem hic locus non aduersetur nostræ sententiæ neganti Spiritum sanctum esse Filium, quia non procedit per naturam, sed per volitionem, inferiùs ostendam.

Locus Concilij Florentini de processione Spiritus sancti à Filio expositus.

29 Idem Tertiò clariùs adhuc ostendit Concilium, dum probans, Spiritum sanctum debere ex Filio procedere, ait, à sanctissimis Patribus dictum Spiritum sanctum à Filio naturâ procedere. Vnde sequitur Spiritum ex Patre & Filio procedere: quam illationem Concilij primâ facie difficilem sic ego explico; Principium productiuum Spiritus sancti est natura; sed hanc Pater dat Filio; ergo dat illi potentiam productiuâ Spiritus sancti, ergo etiam Filius producit Spiritum sanctum cum Patre. Iste est ibi discursus. si autem potentia productiua Spiritus sancti esset quid aliud quàm natura (vt aduersarij docent) v.g. spiratio actiua, cùm non constaret eam communicari Filio, sicut constat communicari volitionem seu naturam; certè non posset concludi à Concilio, Spiritum sanctum procedere à Filio, quia non constaret in Filio esse eam potentiam productiuam Spiritus sancti; ergo Concilium ponit vt omninò certum, eam virtutem esse quid commune, ergo ea est volitio, & respectu Filij intellectio.

Replica contra explicationem Concilij.

Dicet quis, hoc argumentum esse commune 30
omni sententiæ: nam etsi constaret volitionem esse principium, & eam esse in Filio, quia tamen illa indiget, siue vt conditione, siue alio modo spiratione actiuâ, de quâ non constat esse in Filio; eodem modo non concludebat sufficienter Concilium contra Græcos, perinde ac dixi non conclusurum, si spiratio esset principium *quo*. Video hæc posse replicari: addo tamen argumentum Concilij maiorem vim habere: si semel dicatur volitionem esse principium, quia saltem tunc constaret. certè Filium habere totum principium *quo* Spiritus sancti, licet esset dubium, an haberet conditionem requisitam. At si spiratio esset principium, tunc nec de conditione, nec de principio constaret esse in Filio, ideoque multò minus concludi quidquam posset.

Probatio conclusionis à posteriori: nisi Filij principium quo esset intellectio, non posset explicari quomodo oriatur similis in naturâ suo principio.

Secundò probo eamdem conclusionem à posteriori: nisi enim dicamus, intellectionem esse principium *quo* proximum Filij, non potest explicari, quomodo Filius oriatur similis in naturâ, id est, in intellectione suo principio, de quâ agemus infrà. Possent hîc respondere, sufficere, vt Filius sit similis principio remoto. Sed contrà euidenter: nam & hoc sensu natura est principium remotum Spiritus sancti: est enim principium radicale volitionis & spirationis actiuæ, quâ producitur Spiritus sanctus: ergo si ad rationem Filij sufficit naturam esse principium remotum illius, & Spiritus sanctus erit Filius. Vide quæ suprà dixi contra hanc productionem remotam.

SECTIO V.

Argumento opposito fit satis.

Satisfit argumentis probantibus, intellectionem non esse principium quo Filij.

Soluitur prima confirmatio aduersarij argumenti.

Replica aduersariorum.

Soluitur replica, retorquendo argumentum in auctores.

VT à facilioribus incipiamus, confirmationes è num. 3. nullam habent vim. Primæ 31
desumptæ ex eo quòd non sit ratio, cur paternitas non producatur ab essentiâ, si semel principium *quo* possit esse idem cum termino producto, respondeo facilè, negando antecedens: nam, vt ostendam paulò pòst, saltem productio actiua debet distingui à ratione illius; principium *quo* debet etiam realiter distingui à termino producto, quod non habet intellectio respectu paternitatis. Vrgebis, ergo non requiritur spiratio actiua ad productionem Spiritus sancti, si aliquid absolutum potest esse principium *quo*: nam Pater & Filius iam distinguuntur per suas relationes, & habent quidquid à me requirebatur in hac solutione. Verùm hanc replicam faciliùs soluo, & contra eius auctores retorqueo: nam relatio spiratoris non potest requiri ob distinctionem (quod intendebat argumentum præcipuum; & iam hæc replica impugnat) det ergo aduersarius rationem, cur Filius & Pater, etiamsi distincti independenter à spiratione actiuâ, non tamen possint sine hac esse

esse principium *quo*; dicámque ego hoc ipsum, cur non possint relationes illæ esse productio actiua, & satisfaciam quæstioni: non enim maior est difficultas, cur requiratur spiratio actiua vt sit ipsa productio, quàm, cur vt sit principium *quo*: sicut enim tu dicis, Nihil absolutum potest esse principium *quo*, ego dico, Non potest esse productio actiua.

32 *Soluitur secunda confirmatio eiusdem argumenti.* Secunda confirmatio è Christo Domino, vbi principium *quod* productum, & *quod* producens, est idem, minorem adhuc habet difficultatem: nam ibi res producta sola est humanitas, hæc autē distinguitur omnino & à principio *quo*, & à *quod*, scilicet à Deo: quòd autem per communicationem idiomatum etiam dicatur Christus productus, impertinens est ad punctum præsens: hîc enim non agimus de denominationibus, quæ non sunt rigorosæ, sed tribuuntur per appropriationes. quòd si ex ejs liceat formare argumentum, ostendam facilè, illud etiam esse contra arguentem: *Retorquetur in argumentis.* nam in Christo nec quidem principium *quo* distinguitur à termino producto: vel enim sumis terminum productum denominatiuè, id est, *Christum*; vel proprium, id est, *humanitatem*. Si hanc, iam dixi ab eâ etiam distingui principium *quod*, scilicet Deum, & quidem adæquatè; si verò sumis terminum denominatiuum, id est, Christum, hic non solùm non distinguitur realiter à principio *quod*, sed nec à principio *quo*: nam Christus tam non distinguitur realiter à deitate, quæ est principium *quo*, quàm à Deo, qui est principium *quod*. vbi ergo est tua confirmatio?

Respondetur præcipuo argumento, non requiri vt principium quo distinguatur à termino. Argumento autem præcipuo respondeo cum communi, non requiri in diuinis, vt principium *quo* distinguatur, sed sufficere, si id habeat productio actiua, quæ est paternitas: ratione enim illius verè distinguitur principium, quod propriè influit.

33 *Replica Prima.* Vrgebis tamen difficulter Primò, Potentia productiua illa est, quæ est origo & radix termini; ergo illa debet distingui à termino. *Secunda.* Secundò, Terminus dicit ordinem ad potentiam à quâ procedit, non ita ad actionem: atqui nihil dicit ordinem ad seipsum, ergo. *Tertia.* Tertiò, Si aliquid esset potentia virtualis, deberet saltem virtualiter distingui ab illâ re ad quam est potentia; ergo si sit potentia realis, debebit realiter distingui: sicut enim potentia virtualis petit virtualem distinctionem, ita potentia realis petet realem. *Quarta.* Quartò tandem, & vltimò, quia vel productio illa actiua, seu actio oritur realiter à principio *quo*, vel non. si non oritur realiter, ergo nec terminus orietur realiter. Patet consequentia, quia non aliter oritur terminus à caussâ, quàm oriatur actio, quâ ipse terminus producitur: quòd autem actio illa oriatur realiter, dici non potest, quia illa est idem realiter cum potentiâ; idem autem non potest realiter à se oriri. Hæc est summa totius præsentis difficultatis, quæ non videtur posse ampliùs vrgeri.

Potest res per vnam actionem producta esse caussa sui ipsius per aliam, & hinc soluitur argumentum cum replicis. Pro harum omnium difficultatum solutione reuocandum est in memoriam, quod fusè probaui in Physicis, scilicet, vnam rem posse esse caussam sui ipsius, dummodò supponatur existens per actionem adæquatam ab alio procedentem. quam doctrinam admittunt multi ex his, qui hîc negant intellectionem esse principium *quo*, eò quòd sit realiter identificata termino producto. Ex eâ ergo doctrinâ sic respōdeo, si res vna existens iam per vnam actionem potest esse caussa etiam sui ipsius, multò ergo meliùs intellectio diuina existens priùs cum paternitate, poterit esse principium non iam suiipsius, sed filiationis, quæ licet realiter identificetur illi, virtualiter tamen & in ordine ad prædicata contradictoria distinguitur ab illâ; ergo ex hoc capite nō repugnat intellectionem esse principium *quo* respectu Filij (aduerte quæ de intellectione respectu Filij in hoc puncto dicuntur, eodem modo de volitione respectu Spiritus sancti intelligenda.) Ex hac doctrinâ omnibus replicis factis suprà abundè satisfit: negatur enim, nihil posse esse principium, radicem, aut quodammodò dicere ordinem ad rem secum identificatam, quod duæ replicæ supponebant; negatur, inquam, si possit id quod est per modum radicis, &c. supponi aliquo modo existens ante rem cuius est radix; vt potest intellectio in Patre antequam producat Filium. 34 *Non habet singularem difficultatem, quòd intellectio diuina existens priùs cum paternitate possit esse principium filiationis secum realiter identificatæ. Potest quid esse principiū alterius secū identificati.*

Ad tertiam replicam dico, si potest aliquid esse principiū reale sui ipsius, à fortiori posse esse virtuale. Vnde nego antecedens eius replicæ.

Ad vltimam dico, etiamsi actio non procedat realiter à principio, adhuc posse terminum realiter procedere per illam: nunquid in sententiâ identificantium creationem cum Deo, creatura non procedit realiter à Deo, etiamsi actio non procedat à Deo realiter? ergo, quamuis paternitas, quæ est productio actiua, non procedat realiter ab intellectione, adhuc poterit Filius realiter prodire ab illâ, vt à principio *quo*, per paternitatem tamquam per actionem. 35 *Potest terminus procedere realiter à principio, licet non procedat actio.*

Difficiliùs potest quis è contrario argumentari, hinc sequi Primò, etiam ipsam intellectionem producere posse seipsam, sicut humanitas Christi in meâ sententiâ potest vt existens per vnam actionem producere seipsam formalissimè, & non solum aliquid identificatum realiter cum ipsâ, virtualiter tamē distinctum. Secundò, intellectionem à se ipsâ existentem posse producere paternitatem: nam iuxta datam solutionem, quando res existit priùs, vel à se, vel per vnā actionem, potest ipsa esse principium etiam *quod* sui, licet nec quidem virtualiter distinguatur à se productâ; multò ergo meliùs poterit id efficere intellectio respectu paternitatis, à quâ virtualiter distinguitur. Vnde solutio, quam n. 31. dedi primæ confirmationi argumenti, omnino ruet. *Quid possit aduersarius replicari Primò, & ex sententiâ nostrâ inferri.*

Secundò potest explicari, à me in Physicis disp. 7. sect. 9. expressè dictum, tunc posse aliquid esse caussâ sui ipsius, quando datur actio distincta, quæ possit à caussâ realiter oriri; at quando non datur (vt in diuinis verè non datur) non habere locum caussalitatem sui: vnde ibi dixi, non sequi in diuinis posse aliquid per secundam quasi actionem seipsum producere quæ omnia iam videor in præsenti destruere. *Quid ab eisdem Secundò possit vrgeri.*

Sed in primis respondere possem vno verbo, Quamuis replicæ istæ probent, quòd ratione eius quasi virtualis processionis, quam habet intellectio respectu paternitatis, posset illam producere, & similiter ipsam intellectionem vt existentē à se in Patre, posse seipsam producere in Filio: licet, inquam, hoc probent, non tamen probari, inde ita fieri: fides enim docet contrarium, naturam scilicet diuinam & Patrem non produci. nec deest enim ratio: nam 36 *Responsio ad replicas quæ fieri possint.*

ea

ea productio esset planè impertinens, vt etiam insinuaui eo loco Physicæ.

Secundò & meliùs respondeo, tantum abesse, vt quæ in Physicis dixi, sint his contraria, vt potiùs ex illis soluatur totius præsentis difficultatis nodus. Dixi enim ibi, posse aliquid seipsum producere, si detur actio distincta ab ipsâ re productâ, & consequenter distincta ab ipsâ caussâ: si enim hæc producit se ipsam, & à re productâ debet distingui actio etiam, & à producente; sunt enim producens & productum idem in eo casu. Iam hinc respondeo ad illam illationem primam, intellectionem non posse seipsam producere, quia nihil est ab eâ distinctum, quod possit esse actio, aut productio distincta; intellectio enim identificatur cum paternitate, filiatione, &c. Ad secundam illationem etiam respondeo, intellectionē non posse esse potentiam productiuam respectu paternitatis, quia non habet actionem distinctam, quâ illam producat: nam filiatio potiùs est terminus productus per paternitatem tamquam per actionem, vnde nihil distinctum à paternitate remanet, quod sit actio productiua paternitatis. At è contrario, vt intellectio sit potentia productiua respectu Filij, habet actionem distinctam, non quidem à se (hoc enim non est necessarium) sed à termino producto, hoc est, à Filio, & per illam potest rectè illum producere. Vnde in Physicis dixi, Patrem à Filio non posse produci, non quia non datur actio distincta respectu Filij (hæc enim procul dubio datur; producitur enim Filius per paternitatem vt per actionem) sed quia non datur actio distincta respectu patris: vt enim iam dixi, intellectio non potest esse actio respectu Patris, quia potiùs ab ipsâ, vt à principio, oritur quodammodò paternitas, tamquam productio.

Quare intellectio non possit seipsam producere in diuinis.

37 *Nil est in diuinis ab intellectione distinctum, quod possit esse ipsius intellectionis productio.*

Cur Pater non possit à Filio produci in diuinis. Non datur actio distincta respectu Patris.

Quod obiiciebatur in hac secundâ illatione, scilicet sequi, nō requiri ex primâ meâ responsione principium *quod* vllo modo distingui, falsum est. Contrarium enim iam ostendi: cùm enim nihil possit se ipsum producere, nisi detur actio distincta realiter ab illo promanans, quæ actio eo ipso non potest esse de constitutiuo eius principij, quia ab eo realiter distinguitur; necessarium est saltē respectu filiationis distingui principium *quod*: cùmque in diuinis productio passiua sit idem cum Filio producto, necessarium eo ipso est, vt terminus productus, & principium *quod* producens, distinguantur, licet non ratione principij *quo*; saltem ratione productionū, seu quasi actionum & passionum. Hinc facilè intelliges decisionem illius quæstionis, de quâ nonnulli fusè valdè, an scilicet in diuinis detur potentia respectu productionis; cui respondeo vno verbo, si loquamur de productione actiuâ, nō dari potentiam realem ad illam, quia potentia, vt diximus, est ipsa intellectio & volitio; ab hac autem paternitas non procedit realiter: dari verò potentiam virtualem, quia vt sæpè diximus, paternitas oritur virtualiter ab essentiâ. At si loquamur respectu productionis passiuæ, dari veram potentiam realem, quia, sicut illa productio verè producitur, ita debet habere veram potentiam realem. Porrò productionem actiuam esse idem cum persona producente, & passiuam cum productâ, sectio sequens ostendet.

38

Non datur potentia realis ad productionem actiuam, secus ad passiuam.

SECTIO VI.

Aliquæ aliæ difficultates expeditæ.

PRimò potest dubitari, an intellectio & volitio essentialis, an verò notionalis, sint principia proxima. Ex dictis sect. 3. contra Scotum hæc difficultas soluta manet: ibi enim, ostendi, non dari duas intellectiones, essentialē vnam, alteram notionalem, sed vnam indiuisibilem. Inde cùm rursus sect. 4. ostenderim, intellectionem & volitionem esse principia proxima, restat dicendum, intellectionem & volitionem notionalem & essentialem esse principia proxima processionum. Potest tamen de modo loquendi adhuc dubitari; an intellectio prout essentialis, seu prout notionalis, dicenda sit principium. Respondeo, specificatiuè loquendo, intellectionem essentialem esse principium *quo*, quia specificatiuè non est nisi vnica intellectio, vt dixi; reduplicatiuè verò dicendum, illam non vt essentialem esse principium: quia non est principium, vt communis omnibus, quod sonat ea reduplicatio vt essentialis; erit ergo vt notionalis, id est, illa vt coniuncta paternitati. Aduerte tamen, non fieri reduplicationem supra paternitatem, tanquam suprà rationem formalem producendi vt *quo*, sed tamquam supra conditionem, ad modum quo potest dici, Caussa non operatur, nisi vt approximata: vbi non significatur, approximationem esse virtutem operandi, sed puram conditionem. Quòd si reduplicetur formalissimè supra ipsam paternitatem, sicut quando dicitur, *album vt album*, reduplicatur supra albedinem, rectè potest dici, *Intellectio vt notionalis est productio actiua*, quia tunc idem est ac dicere, Paternitas quæ est notionalis, est productio actiua.

39 *Non dantur duæ intellectiones in diuinis, essentialis vna, & altera notionalis, sed vna indiuisibilis.*

Intellectio vt essentialis, specificatiuè est principiū quo.

Reduplicatiuè intellectio vt notionalis, non vt essentialis, est principium quo.

Intellectio ideò vt essentialis non est principium reduplicatiuè, quia est communis omnibus.

Vbi aduerte differentiam harum propositionum: *Intellectio vt notionalis est principium quo*; & huius, *Intellectio vt notionalis est productio*: nam in priori reduplicatur supra notionem tamquam supra conditionem principij *quo*: in secunda verò reduplicatur supra eamdem notionem in recto, tamquam supra id quod formaliter est productio.

40 *Quomodo intelligatur,* Intellectio vt notionalis est productio.

Secunda difficultas est, cur Filius, & Spiritus sanctus per intellectionem & volitionem acceptam non sint productiui rursus alterius Filij & Spiritus sancti. Facilè redditur ratio ex dictis: nam illa intellectio, quam accepit Filius, iam producit existens in Patre totum suum terminum: inde, quando communicatur Filio, nihil habet amplius quod producat, sicut si albedo communicata vni subiecto in illo produceret secundùm totam suam actiuitatem, quantumcumque postea aliis subiectis communicaretur, non esset ampliùs operatiua. Ratio huius est, quia in Patre intellectio habuit omnes conditiones requisitas ad operandum, vt intellectio est; ergo ex eo quia existit in aliis subiectis, non erit magis productiua. Video argumentum hoc, seclusâ fide, de non vlteriori personarum diuinarum multiplicitate, non esse euidens, quia non ostendit, cur intellectio in Patre habeat omnes conditiones requisitas ad producendum quidquid simpliciter potest, & cur filiatio non sit conditio ad nouum aliquem terminum producendum. Video equidem hoc: at in mysterio

Cur intellectio in Filio, & volitio in Spiritu sancto, non sint productiua.

Declaratur exemplo.

41

ita superante rationem omnem, probabilis saltem illa est coniectura pro declarandâ veritate fidei.

Productiones actiuæ non sunt immanentes, secùs passiuæ.

Productio actiua non producitur in diuinis.

Tertia difficultas, an hæ processiones sint productiones immanentes & vitales. Respondeo, productiones actiuas non esse immanentes. Ratio desumitur ex dicendis sect. sequent. quia productio actiua nullo modo producitur in diuinis; ergo non habent propriam immanentiam, quam dicuntur habere in nobis actiones vitales: ea enim est, vt maneant in principio à quo producuntur. Quando ergo non producuntur, non est immanentia hæc; impropriè tamen & virtualiter dicuntur immanentes, quia manent in naturâ, à qua virtualiter producuntur.

Productiones actiua etsi in se non sint immanentes tales, tamen dici possunt à suis terminis productis.

Dixi, in se non esse immanentes propriè: nam quoad suos terminos productos propriè sunt immanentes, quatenus producunt terminum, qui manet in principio producente, vnde productiones passiuæ simpliciter & absolutè sunt immanentes, & consequenter vitales physicè, iuxta communem acceptionem vitæ physicæ.

Obiectio Prima. Responsio. Non est de ratione actionis immanentis, vt mutetur subiectū etiam in creatis.

42 Obiicies, Non mouetur vlla persona ab intrinseco per has productiones; ergo non sunt vitales & immanentes. Respondeo, non esse de ratione actionis immanentis, etiam in creatis, vt per illam moueatur seu mutetur subiectum. Angelus enim producens in se intellectionem & amorem in primo instanti sui esse, non mouetur per tales actiones, quia non fit per illas alius ab eo qui anteà fuerat: ad hoc enim requiritur, illum anteà fuisse, & tamen propriè sunt illæ actiones vitales. Solùm ergo requirit actio vitalis & immanens, vt per ipsam producatur aliquid, quod maneat in ipso producente, siue moueatur, siue non.

Obiectio Secunda. Responsio. Filius & filiatio manent in Patre, magis intrinsecè quàm actus vitalis in nostro intellectu.

Obiicies hinc secundò, Filiatio producta non manet in Patre producente, ergo non est terminus actionis immanentis. Nego antecedens: nam Filius & filiatio manent in Patre, non quia identificentur cum illo; neque enim hoc requiritur ad immanentiam propriam, imò, si esset identitas, non esset immanentia in rigore, quia nihil propriè immanet in se, sed in alio. Manet ergo Filius in Patre magis intrinsecè, quàm actus vitalis in nostro intellectu: hîc enim solùm est vnio realis, ibi autem ratione essentiæ mediatè identificantur, id est ambæ manent intra eamdem essentiam. Vnde Ioannis cap. 1. dicitur, *Vnigenitus qui est in sinu Patris, ipse enarrauit*; & Patres ac Theologi semper docent, vnam personam esse intra aliam; & ideò hæ processiones vocantur ad intra.

Cur Processiones vocentur ad intrà.

DISPVTATIO XLVI.

DE PRODVCTIONIBVS ACTIVIS ET PASSIVIS, & actibus notionalibus.

1 SECVNDA hîc restat difficultas de productionibus diuinis: explicato enim principio, descendendum est ad actionem, seu quasi actionem, quâ operatur ipsum principium: etsi enim productio in diuinis non sit propriè actio, quia tamen clariùs intelligetur hoc modo, eam sæpè vocabo actionem.

SECTIO I.

Quomodo distinguantur inter se productiones.

DIFFICVLTAS hæc à nonnullis fusè tractata; breuiter & claré à nobis expeditur, si aliqua ex Physicis de actione & passione priùs insinuemus.

SVBSECTIO I.

Quid in hac quæstione dicendum.

In Physicis ratio distinguendi actionem & passionem à caussâ & effectu, est mutua separabilitas caussalitatis ab vtroque extremo.

DIXI in Physicis disputat. 9. sect. 3. vnicum argumentum ad distinguendam actionem & passionem à caussâ & effectu, esse mutuam separabilitatem caussalitatis ab vtroque extremo, quia scilicet possunt esse in rerum naturâ ignis A & B, nec tamen ideò ignis vnus ab altero producitur; ergo hoc, quòd est, vnum oriri ab altero, est aliquid ab vtroque distinctum. quo argumento aliorum modorum distinctionem persuasi. Hinc ibi dixi, si esset aliquis effectus qui non posset existere, etiam diuinitus, nisi produceretur vnicò tantùm modo à tali caussâ determinatâ, non distinguendam ibi actionem ab illo effectu. ob quam rationem non procedit actio per aliam actionem à se distinctam, nec datur processus in infinitum, quem contra nos inferunt, qui negant actiones distinctas.

Caussa essentialiter caussans identificatur cum actione, effectus essentialiter pendens actu vnico modo identificatur cum passione.

Hinc vlterius fit, vt sicut effectus, qui per suammet essentiam vnicè pendet ab vnicâ caussâ, ipsemet est actio & passio, quâ producitur ab illâ: ita similiter si è contrario esset aliqua caussa, quæ per se essentialiter esset actu caussatiua alicuius effectus determinatè, tunc actio non distingueretur ab ipsâ. Vno verbo, caussa essentialiter caussans identificatur cum actione, effectus essentialiter pendens actu vnicè identificatur cum passione: quia tunc, sicut caussæ est essentialiter caussare, ita effectui hoc modo caussati; ergo caussalitas identificatur caussæ, & caussatio passiua, seu passio effectui. Ex his quæ videntur per se nota, clarissimè constat quid in mysterio Trinitatis dicendum sit. 2

Resoluitur quæstio. Non datur productio passiua, aut

PRIMÒ ergo DICO, Non datur productio passiua, aut actiua distincta à personâ producente, & productâ. Patet ex dictis, quia non possunt existere, nisi vna producat, altera producatur, ergo

actiua distincta à personâ producẽte & producta.

ergo fundamentum separabilitatis ad distinguendam productionem nullum ibi reperitur.

Productio passiua est identificata termino in diuinis.

SECVNDÒ DICO, Passio seu productio passiua in diuinis est identificata ipsi termino producto. Patet ex dictis, quia terminus productus per suammet essentiam petit actu produci, ita vt sit inseparabilis ab actuali productione passiuâ; ergo hæc non distinguitur à persona productâ.

Productio actiua non distinguitur realiter à personâ producente.

TERTIÒ DICO, Productio actiua non distinguitur realiter à personâ producente, vnde actio & passio ibi distinguuntur realiter. Patet ex dictis, quia, sicut persona producta ex suâ essentiâ producitur actu, ideóque identificatur passioni; ita similiter persona producens per suammet essentiam essentialiter producit, ergo productio actiua est identificata cum illâ: vna enim essentialiter producit, altera essentialiter producitur; ergo vna identificatur actiuæ productioni, alia passiuæ.

3 In his tribus conclusionibus conueniunt ferè omnes Theologi, vt videre est apud Suarium lib. 6. cap. 1. communiter tamen non rectè suadentur; nec venitur ad fundamentum solidum earum, vt breuiter ostendo examinando præcipuas aliquorum rationes.

SVBSECTIO II.

Aliquæ rationes reiectæ.

Aliquorum pro hac veritate rationes.

PRIMA est, Si Pater non constitueretur per paternitatem, tamquam per actualem productionem, sed hæc esset idem cum Filio: sequeretur Patrem esse constitutum in suo esse ante actualem productionem, & consequenter per aliquid absolutum; quod repugnat. Facilè huic respondetur, non solùm actionem esse oppositam relatiuè, sed ipsum principium. Vnde licet Pater non includeret productionem, adhuc vt principium Filij esset illi oppositus, & numquam constitutus per absolutum.

P. Ruiz ratio, quòd, sicuti de quidditate essentia diuina sit actu existere, ita sit & actu generare:

Secunda sit P. Ruiz disp. 84. sect. 4. qui sic ait, Sicut de quidditate essentiæ diuinæ est actu existere, ita de quidditate personæ diuinæ est actu generare; ergo generatio actualis debet esse de essentia Patris. Confirmat: nam alioquin integrum principium generatiuum expectabit suam perfectionem & complementum ab aliâ re realiter distinctâ. Secundò, natiuitas est de quidditate filij, ergo generatio actiua est de quidditate patris.

4
non vrget.

Hæc etiam ratio non vrget; nam aduersa pars negabit antecedens argumenti, dicétque de quidditate Patris esse, tam posse generare in actu primo, quàm exigentiam essentialem, vt sequatur generatio in actu secundo. Confirmatio prima facilè soluitur: si enim dicimus, generationem non identificari generanti, ergo hic non expectabit suam perfectionem ab alio, qui licet, vt sic dicam, expectet generationem; at hæc non est perfectio intrinseca Patris in eâ sententiâ, sicut in sententiâ Ruiz ipsa passiua productio quam Pater expectat, non est intrinsecum complementum; vel si est, quid mirum, quòd, sicut expectat passiuam processionem, expectet & actiuam? Secunda confirmatio non benè arguit à termino producto ad principium (nisi argumentum vrgeatur, prout à nobis suprà:) nam actio seu productio tota esse solet in termino producto, non in agente.

Prima confirmatio argumenti P. Ruiz soluitur.

Secunda confirmatio eiusdem argumenti non benè arguit.

Tertia ratio

Tertia eiusdem ratio sit: Si generatio non est de essentiâ Patris, sed Filio idẽtificatur, ergo paternitas producetur vel acquiretur, quia quodlibet viuens acquirit paternitatem, realiter eliciendo generationem; absurdum autem est, paternitatem esse productam. Respondeo tamen facilè, nomine paternitatis in eâ sententiâ non intelligi generationem ipsam, aut denominationem ex illâ ortam; sed principium in actu primo productiuum illius: hoc autem principium non producitur, ergo.

pro hac sententiâ non concludit.

Quartò alij dicunt, actionem esse respectum essentialem ad terminum, & consequenter debere ab illo distingui, è contrario autem passionem esse respectum ad caussam, ideóque ab illâ distinguendum. Vnde inferunt, in creatis, quia datur aliquod medium distinctum ab effectu & causâ, illud posse esse indiuisibiliter actionem & passionem: potest enim realiter vt actio caussam, vt passio effectum, respicere, quia ab vtroque distinguitur; in diuinis verò, quia nihil datur medium inter producentem & productum, non posse non identificari actionem cum producente, vt possit respicere productum; & passionem cum producto, vt possit respicere producentem. 5

Quarta aliorum ratio.

Hoc argumentum multò minùs vrget: ostendi enim in Physicis, ideò præcise distingui actionem à causâ & termino, quia vtraque potest separari ab actione. Vnde effectus essentialiter vnicè pendens à causâ, non habet actionem distinctam, sicut eam non habet ipsamet actio distincta, licet verè producatur à causâ. Hinc clarè infero, non esse de conceptu caussæ respicere rem productam per aliquid ab ipsâ re productâ distinctum, sicut non respicit ipsam actionem per aliquid medium: vbi infringitur horum argumentum. Nam sicvt hominem, quia producitur à Deo, dicunt debere respici ab ipso Deo per actionem distinctam; ita etiam actio; cùm non minùs producatur à Deo quàm homo, deberet respici à Deo per aliam distinctam, & sic in infinitum; ergo si ea ratio in actione ostenditur mala, non potest esse vniuersaliter verum, esse de ratione rei productæ, respici à producente per aliquid distinctum ab ipsâ reproductâ; ergo etiam in diuinis non est necessarium, personam productam respici à producente per aliquid distinctum à productâ, & quod se habeat per modum actionis seu productionis; ergo neque est necessum ex hoc capite, productionem actiuam distingui ab ipsâ personâ productâ.

Non est de conceptu caussæ respicere rem per aliquid ab eâ distinctum.

6

Vrgebis, Caussa vt caussans respicit effectum; ergo per actionem, ergo hæc debet esse distincta ab effectu. Hîc potest esse quæstio de nomine, si velis dicere, Caussa vt caussans essentialiter habet connexionem cum effectu. Fateor, ad modum quo totum habet connexionem cum suis partibus, quia quando reduplicas *vt caussans*, reduplicas ipsum effectum, si non sit actio distincta; si verò sit distincta, tũc fateor includi ibi rigorosum respectum; nego tamen, id prouenire ex conceptu caussalitatis vt sic, sed solùm ex conceptu caussalitatis distinctæ. cur autem tunc distinguatur, dixi sæpè ex separabilitate illius caussalitatis prouenire; quando verò nõ est talis separabilitas, caussa vt caussans non potest quidem concipi sine effectu, quia illum includit; non tamen propriè illum respicit, sicut album vt album non respicit propriè albedinem, sed illam includit. Dices, quàm sint hæc le- 7

Quomodo intelligendum, caussa vt caussans respicit effectum.

SS uia

uia argumenta pro conclusione, standum ergo est rationi à me suprà factæ, & iam quid contra conclusionem ipsam obiiciatur, perpendendum.

SVBSECTIO III.

Obiectiones solutæ, vbi de productionibus passiuis inter se.

Obiectio contra conclusionem.

DIces ergo cum quibusdam, Omnis actio est formalissimè passio: idem enim est caussam producere effectum, & effectum produci à caussâ; sicut idem est, me videre albedinem, & hanc videri à me, solis mutatis vocibus actiuâ in passiuam; ergo in diuinis, si paternitas v. g. est productio actiua, necessariò & eadem erit productio passiua. Malè ergo productionem actiuam identificamus cum Patre, & passiuam cum Filio, eas inter se separando.

Simili argumento in vnione mouentur nonnulli ad probandum, implicare, duas vniones partiales eorumdem terminorum, quia quælibet eo ipso quòd vniat extremum A v. g. extremo B, etiam è contrario vnit extremum B extremo A. Respondi tamen in Physicis (quo pacto & in præsenti difficultate respondendum est) verum quidem esse, eo ipso quòd extremum A vnitur B, debere etiam denominari & esse vnitum cum A. Idem dico suo modo de productione, scilicet eo ipso quòd caussa producat effectum, etiam hunc produci. Et id probat euidenter obiectio facta; non tamen probat eo ipso quòd vnum extremum vnitur alteri, esse vnitum adæquatè & totaliter: vnde dixi, in continuo dari duas vniones inter puncta continuatiua, & per quamlibet vtrumque extremum vniri; diuerso tamen modo: per illam enim quæ recipitur in puncto A, A vnitur intrinsecè B per modum subiecti, & B solùm per modum termini; è contrario autem per vnionem quæ est in B, vnitur B intrinsecè per modum subiecti, & A per modum termini: ex vtrâque autem vnione resultat vna integra. Quo etiam pacto dixi, diuinitus posse esse inter naturam & formam duas vniones partiales. quod de facto multi satis probabiliter putant cõtingere. Idem dico in caussâ & effectu, idem in Deo: fateor enim per ipsam productionem actiuam, quæ est in Patre, Filium denominari productum; at diuerso modo, ab eo quo Pater denominatur producens: hîc enim denominatur intrinsecè essentialiter producens; Filius autem quasi extrinsecè. Contrà verò per productionem passiuam, quæ est in Filio, hic denominatur productus, & Pater producens; sed contrario modò, Pater quasi extrinsecè, Filius verò essentialiter & intrinsecè: sicut, licet eo ipso quòd ego denominer videns, paries etiam denominatur visus, diuerso tamen modo, ego intrinsecè, paries extrinsecè. Habet ergo Pater duas denominationes producentis, & Filius duas producti; quilibet vnam essentialem, alteram quasi extrinsecam, seu non essentialem. Idem esset in creaturis, si, vt suprà dixi, aliqua caussa esset essentialiter alligata actuali huius effectus productioni, & hic effectus illi caussæ.

Satisfit.

8 *Eo ipso quòd caussa producit effectum, hic etiam producitur.*

Filius denominatur productus per productionem actiuam extrinsecè quasi, per passiuam verò intrinsecè.

9

Sed replicabis, Otiosum est multiplicare has denominationes: videtur enim vnica sufficere. Respondeo, ideò multiplicari, quia, sicut vna persona essentialiter producitur, ita & altera essentialiter producit; debet ergo inter vtrumque hoc diuidi, eo ipso autem quòd diuidatur, quælibet habet duas denominationes, vnam à productione, quæ ipsi est essentialis; aliam à productione, quæ est in alio extremo; sicut duæ partiales vniones, quæ inter se vniuntur essentialiter, quælibet est partialis ratio nexus cum alterâ, vnde dupliciter denominatur vnita eidem termino, & à se ipsâ essentialiter, & ab alterâ terminatiuè, seu quasi extrinsecè.

Replica, non esse multiplicandas denominationes.

Responsio, cur duæ denominationes non sint superfluæ in productione diuinâ.

Hinc colliges, quid dicendum sit de distinctione productionum passiuarum inter se, scilicet in nostrâ sententiâ, de fide esse eas distingui inter se: sunt enim filiatio & spiratio passiua, quæ realiter distinguuntur. Qui verò diceret productiones passiuas esse intellectionem & volitionem, teneretur è contrario dicere, eas non distingui realiter. De actiuis similiter in nostrâ sententiâ eas identificante cum personâ producente, dicendum est, inter se non distingui saltem adæquatè: nam paternitas, quæ est productio Filij, identificatur etiam realiter cum productione actiuâ Spiritus sancti, tenente se ex parte Patris.

Productiones passiuæ distinguuntur inter se realiter.

10 *Productiones actiuæ inter se non distinguuntur, adæquatè saltem.*

Dixi, *saltem adæquatè*, quia inferiùs agemus, vtrùm filiatio ipsa sit productio actiua inadæquata Spiritus sancti. quod si verum est, distinguitur realiter inadæquatè ex hac parte actiua productio Spiritus sancti à productione Filij, quia hæc est paternitas sola, illa verò est paternitas simul & filiatio, & consequenter ex hac parte distinguitur à paternitate: si verò detur spiratio actiua eadem in Patre & Filio, de quo infrà, tunc vtraque productio actiua erit idem adæquatè: nam etiam productio actiua Spiritus, quæ se tenet ex parte Filij, est eadem numero in Patre illi identificata. sed de hoc infrà.

SECTIO II.

Quæ sint productio actiua & passiua.

11 MAIOR restat difficultas, an productio actiua, quam diximus ex communi sententiâ tenere se ex parte principij producentis, sit ipsamet relatio, paternitas v.g. an intellectio & volitio. Hoc vltimum docent Vasquez disput. 112. cap. 2. Torres apud Vasquez cap. 3. Tannerus disp. 4. qu. 2. dub. 4. moti aliquibus locutionibus Patrum aientium, Filium procedere per cognitionem; vnde infertur, Ergo cognitio est ipsa productio. Item etiam aientium, Patrem omnia scire in Filio, & vtrumque omnia amare Spiritu sancto: atqui non intelligit & amat tamquam formâ intellectionis & volitionis; ergo tamquam termino harum, ergo hæ sunt productiones Verbi & Spiritus sancti.

Opinio Prima Vasquez, Torres, Tanneri.

Verùm hæc non vrgent, nam facilè percipitur, etiamsi intellectio non sit actio, sed principium *quo*, rectissimè dici, per illam procedere Verbum, & hoc esse terminum illius. Vrgent, quia Anselmus & Augustinus docent, idem esse in diuinis intelligere ac dicere, vnde sancti Patres docent, Patrem intelligere se Verbo; quod non potest esse verum, nisi ipsa productio Verbi sit intellectio; ergo idem est intellectio ac dictio; sed dictio est productio, ergo & intellectio. P. Suarius lib. 9. cap. 3. hæc loca explicat ita, vt sumatur impropriè ibi *dictio*. Nam aliàs docuissent hæresin hi Patres, scilicet, Spiritum sanctum & Filium dicere se, ac producere Verbum, cùm ipsi etiam formalissimè intelligant,

Argumentum primum.

Augustinus & Anselmus expositi à Suarez.

12 ligant, & Patres hi doceant, intelligere idem esse ac producere seu dicere. Loquuntur ergo de dictione vel sibi, vel aliis; quo sensu cognitio qualibet dicitur *dictio*, quia per illam dicimus nobis obiectum. Huic tamen incommodo facilè responderet Vasquez, Patres solùm docuisse in eà personâ quæ generat, idem esse generare, dicere & intelligere; è quo non sequitur, aliam personam dicturam Verbum, sicut in sententiâ ipsius Suarij, & verâ, idem est principium *quo* Verbi, & intellectio; inde tamen non fit, omnes personas, quæ habent intellectionem, posse generare. Nihilominùs tamen, etsi ratio, quâ Suarez mouetur ad eam explicationem, bona non sit; explicatio tamen optima est, quia verbis citatis à Vasquez expresse loquitur Augustinus de omni cognitione etiam nostrâ. In nobis autem cognitio non est productio Verbi, licet dicatur locutio seu dictio nobiscum. Ad illud autem, *quòd Pater se intelligat Verbo*, aduersarij tenentur respondere. Nam quamuis intellectio sit productio Verbi, ideóque Pater se intelligat producendo formaliter; non tamen se intelligit ipso Verbo: quod sonant loca Patrum. Quibus absolutè respondeo, intelligenda esse non formaliter, sed quasi terminatiuè, id est, Filium & Spiritum sanctum esse terminos productos per intellectionem & volitionem, vt per principia, iuxta dicta à nobis.

Explicatio Suarez bona est, non item ratio motiua ad hanc explicationem.

13 Vlteriùs obiiciunt ex iisdem Patribus, verbum oriri ex memoriâ fecundâ Patris; hæc autem est intellectus; oritur ergo Verbum ex intellectu per cognitionem, tamquam per actionem. Respondeo, cùm hi auctores non admittant intellectum virtualiter distinctum ab intellectione, non videntur loqui consequenter, dum negant Verbum per intellectionem prodire vt per principium, & hoc tribuunt intellectui. consequentiùs discurrerent, si vtrumque munus tribuerent intellectioni actuali: sed tunc non faueret illis locus iste Augustini & Anselmi, cui respondendum est, memoriam fecundam sumi in actu secundo pro actuali cognitione; quo pacto, quando non excitatur nobis cognitio de re præteritâ, dicimur non habere memoriam illius. in Deo autem res est clarior, quia non habet memoriam per modum actus primi, sed per modum actus secundi, qui est principium *quo*, non autem actualis productio, de quo nihil hic Augustinus.

Argumentum secundum. Solutio.

Memoria fecunda sumitur à Patribus pro actuali cognitione.

A ratione obiiciunt Primò, non dari in nobis productiones immanentes, nisi per intellectionem & volitionem. Confirmat id Tannerus, quia in naturâ intellectiuâ ipsamet intelligens actio est actio productiua Verbi, atque immeritò id verti in dubium à nostro Albertino. Facilè tamen respondetur, distinguendo antecedens argumenti, Non dantur in nobis productiones immanentes nisi per intellectionem, tanquam per principium, concedo; tamquam per actionem, nego; vt patet in productione habitus, quæ est vitalis, & oritur à volitione vt à caussâ, & hoc modo dicimus esse in Deo.

Tertium argumentum.

Resolutio.

14

Ad confirmationem dico, in nobis actionem quâ producitur intellectio, esse actionem quâ producitur verbum, quia intellectio & verbum sunt idem formaliter in nobis, vt alibi sæpè dixi; in diuinis verò, quia intellectio non est formaliter Verbum, sed principium Verbi, oportet vt ipsa per aliquid aliud, tamquam per actionem ratione distinctam, producat Verbum.

Cur in nobis actio quâ producitur intellectio, & verbum, sit eadẽ.

Adde, licet in nobis non essent aliæ productiones immanentes, inde non posse inferri aliquid circa Deum, vbi omnia ferè diuersa sunt, vt suprà insinuaui, agens de sententiâ Durandi. Quòd si D. Thomas qu. 27. a. 5. ait, productiones in diuinis considerari secundùm intellectionem & volitionem, intelligendus est, non quia dicat esse idem productionem & intellectionem formaliter & ratione, sed quia proportionantur intellectioni & volitioni, seu sunt ab intellectione & volitione vt à principio *quo*. Vnde rectè dicitur, eas considerari secundùm intellectionem & volitionem, sicut actio consideratur secundùm caussam.

S. Thomas explicatur, asserens productiones in diuinis considerari secundùm intellectionem & volitionem.

Secundò obiiciunt, Paternitas est relatio prædicamentalis, ergo non est productio, quia hæc vt talis, est transscendentalis relatio. Hoc argumentum est pro me, quia, si productio est relatio transscendentalis, ergo non consistit in ipsâ intellectione, quæ cùm identificetur cum omnibus personis, ad nullam esse potest relatio transscendentalis, quia hæc distinguitur à suo termino. Respondeo ergo, paternitatem transscendentaliter & prædicamentaliter simul referri ad filiationem, & hoc esse commune omnibus relationibus transscendentalibus, quòd simul ac à parte rei habent aliquam similitudinem cum termino, etiam prædicamentaliter referuntur ad illam. 15

Quartum argumentum.

Paternitas transscendentaliter & prædicamentaliter refertur ad filiationem.

Tertiò, quia principium producens est absolutum, ergo & productio. Antecedens est falsum, si de principio totali sermo sit, quia hoc est Pater, qui essentialiter est relatiuus. Consequentia mala: nam etiam in humanis licet principium sit absolutum, actio non est absoluta; & in diuinis hoc est magis necessarium, quia, cùm non sit productio nisi inter relatiua, oportet, vt vel principium, vel ipsa productio sint relatiua. quòd si principium non est, vt obiicis, erit ipsa productio.

Quintum argumentum.

Tandem obiicitur, quia ideò in nobis verbum externum non repræsentat formaliter, sed instrumentaliter, quia non oritur per cognitionem tamquam per actionem, licet oriatur ab illâ vt à caussâ; ergo Verbum diuinum, quod formaliter est repræsentatiuum, debet oriri per intellectionem vt per actionem. Nego antecedens: nam etiamsi verbum externum oriretur per cognitionem vt per actionem, non esset repræsentatiuum formaliter, quia non esset cognitio, sicut in sententiâ aiente intellectionem in solâ actione consistere, qualitas per illam producta non repræsentat formaliter. Hinc à contrario intelligitur, cur Verbum diuinum sit formaliter repræsentatiuum, seu cognoscitiuũ; quia, licet non procedat per cognitionem vt per productionem, sed vt per principium; formaliter tamen habet illam cognitionem communicatam, & per eam intelligit. 16

Sextum argumentum.

Verbum diuinum cur sit formaliter repræsentatiuũ.

Dicendum ergo est, productionem actiuam non esse intellectionem & volitionem, sed ipsammet relationem actiuam. Ita communiter ferè omnes cum D. Thomâ apud P. Zunigam hîc disp. 2. dub. 7. omnes enim dicunt, generationem actiuam & paternitatem idem esse, licet significetur duobus nominibus. Respondent aliqui, id debere intelligi de generatione inadæquatâ, quam putant esse ipsam intellectionem. Sed in primis hi auctores contrarij sibi sunt: nam argumenta illorum suprà allata si ali-

Productio actiua est ipsa relatio.

Replica aliquorum.

quid probant, illud certè, adæquatè intellectionem esse productionem actiuam. Deinde cum Theologi eodem modo loquantur de generatione ac de paternitate, possemus iuxta explicationem hanc dicere, intellectionem esse inadæquatè paternitatem. quod apertè falsum est, & contra communem modum loquendi.

17 *Ratio quædam debilis pro conclusione.*

Secundò posset probari hæc communis sententia, quia, si intellectio esset actualis productio, vbicumque esset, deberet sortiri rationem productionis: hæc enim est differentia inter actionem & caussam, quòd hæc, cùm non sit actuale exercitium suæ virtutis, possit esse, quin actu causset; at actio, cùm sit ipsummet exercitium, vbicumque est, debet sortiri rationem actionis; ergo etiam in Spiritu sancto erit actualis productio, & consequenter Spiritus sanctus producet per illam. quòd est hæreticum. Ita nonnulli recentiores.

Potest entitas actionis esse in aliquo subiecto, nec illud denominabit agens.

Hæc tamen ratio non subsistit, quia (vt dicam fusiùs infrà disp. 52. à num. 31.) potest benè ea entitas, quæ est actio, esse in aliquo subiecto, non denominare illud agens, vel quia ab eo non procedit, vel quia ea entitas natura suâ habet, vt non sit actio nisi alterius subiecti diuersi; ergo etiamsi in Spiritu sancto sit entitas intellectionis, quæ sit actio Patris, non propterea ea esset actio Spiritus Sancti.

Alia eiusdem farinæ argumenta.

Secundò, alij pro hac nostrâ sententiâ arguunt, Hoc quod est generare, est proprium Patris, vt per se constat, ergo generatio actiua est ipsa proprietas Patris, non autem essentia, quæ est communis. Facilè tamen huic responderent aduersarij, dicendo, generare secundùm totum quod dicit, esse proprium Patris, hoc est, ei identificatum; proprium autem, seu non commune alteri, non esse, nisi solam inadæquatam generationem. quod non facilè reiicitur.

18 Replicabis Primò, Eodem modo etiam quis dicet, paternitatem includere essentiam, & aliquid proprium, quia non est maior ratio cur generatio includat aliquid commune, quàm cur paternitas non etiam illud includat. Respondeo Primò, sequelam concedi ab illis, qui dicunt essentiam includi in paternitate. Sed meliùs Secundò ego illam nego: nam vox hæc *paternitas* solùm est imposita ad significandam eam relationem, quæ est propria primæ personæ; at generatio non est imposita nisi ad significandum id, quo vt actione producitur Filius, vnde oportet aliunde ostendere essentiam non esse actionem, & tunc probabitur nec esse generationem.

Ad quid sit imposita vox paternitas.

Replicabis Secundò, Passiua productio est sola filiatio, ergo actiua erit sola paternitas. Negatur consequentia, quia passiua est id quod producitur; sola autem filiatio producitur, non essentia: at actiua non producitur, ideò ex hoc capite tam essentia, quàm paternitas esse possunt actiua productio seu generatio.

Alia melior ratio, quia principium non potest esse actio eius, cuius est principium.

Tertiò ergo & efficaciùs probatur communis sententia, quia intellectio cùm sit principium virtuale paternitatis, non potest esse actio, per quam paternitas ipsa producat: nam actio non est principium suæ caussæ; è contrario autem benè dicitur paternitas, quæ virtualiter ab intellectione procedit esse ipsa productio, per quam intellectio producit.

19 *Altera ratio,*

Quartò & vltimò, quia actio semper est magis determinatiua quàm principium; cùm ergo intellectio sit aliquid commune omnibus personis, quæ non operantur, paternitas verò sit propria personæ producentis; meliùs dicitur, paternitatem esse actionem determinantem intellectionem, hanc verò esse principium proximum Filij, quàm si ipsa intellectio dicatur actiua productio. quod de voluntate eodem modo intellige.

ex eo quòd actio debeat esse quid magis determinatum quàm principium.

SECTIO III.

Quomodo differant & conueniant inter se processiones.

QVÆ de processionibus hîc diximus, eodem modo de relationibus & personalitatibus intelligenda sunt. Variæ possunt esse comparationes in ordine ad explicandum differentiam & conuenientiam processionum. Primò enim possumus passiuas comparare inter se, v.g. spirationem passiuam & filiationem; vt sic autem certum est, illas differre specie: nam vna est generatio, altera spiratio. quæ differentia maior est, quam numerica. Confirmo: filiatio respicit vt principium proximum intellectionem, spiratio verò volitionem; ergo habet respectus essentialiter diuersos ex conceptu suo. Neque obstat, intellectionẽ & volitionem realiter esse identificatas: hoc enim non impedit virtualem diuersitatem eorum, sicut animalitas & rationalitas licet identificentur in homine, habent tamen conceptus specificè diuersos; ergo, cùm in diuinis solùm procedat ab intellectione Filius, & Spiritus sanctus à volitione solà, perinde ac si hæc realiter inter se distinguerentur, proculdubio ex hoc capite habent exigentias diuersas specie.

Spiratio passiua & filiatio specie differunt.

20 *Filiatio & spiratio habent respectus essentialiter diuersos.*

Secundò possunt comparari actiuæ productiones cum passiuis, & hoc clarius est, eas plus differre quàm numero: vna enim essentialiter est productio, alia verò non; vna est terminus intellectionis & Verbum, alia productio ipsius Verbi, ergo distinguuntur specie: omnis enim actio differt plus quàm numero à suo termino.

Productio actiua differt plus quàm numero à passiuâ.

Tertiò, productiones actiuæ inter se comparari possunt, id est, paternitas cum spiratione actiuâ (pono nunc hanc esse virtualiter distinctam à paternitate, de quo infrà) & sic etiam distinguuntur plus quàm numero, non quidem physice, quia identificantur realiter; sed metaphysicè, ad modum quo paulò antè dixi de intellectione & volitione inter se, & de animalitate & rationalitate in homine, licet hîc minor distinctio sit; propterea, quòd animalitas non distinguitur virtualiter à rationalitate, secùs verò processiones actiuæ inter se. Probatur hæc diuersitas, quia paternitas respicit diuersum terminum quàm spiratio actiua; respicit enim Verbum, quod differt specie à Spiritu sancto, qui respicitur à spiratione actiuâ.

Productiones actiuæ plus quàm numero differunt inter se non physicè, sed metaphysicè.

21

Dices, in hac probatione committi circulum: suprà enim probaui distinctionem passiuarum ex actiuis, &c. iam hîc è contrario probo distinctionem actiuarum ex passiuis. Respondeo, negando id à me ita probari: suprà enim non de productionibus, sed de principiis *quo* loquebar; hîc autem de productionibus, non ergo committitur circulus. Secundò, ea diuersitas suadetur ex eo quòd paternitas est incommunicabilis

Obiectio contra modũ probandi distinctionem productionum.

nicabilis Filio, spiratio verò actiua potest & de facto identificatur cum illo, ergo conceptus paternitatis & spirationis sunt specie diuersi.

SECTIO IV.

An vniuocè conueniant inter se processiones.

An vniuocè conueniant processiones.

HIs positis, dubitari Secundò potest, an conueniant inter se vniuocè hæ processiones & personalitates. Quæ difficultas duplicem habere potest sensum. Primus est, an, productio passiua sit vniuoca cum actiuâ, ad modum quo dicitur caussa vniuoca, quæ habet effectum sibi similem.
22 Ex dictis constat, actiuam cum passiuâ non conuenire vniuocè eo sensu, sicut effectus diuersæ speciei non conuenit vniuocè cum caussâ: nam processio actiua non est eiusdem speciei cum passiuâ productâ, sed diuersa, vt dictum est; dicetur ergo hæc terminus æquiuocus respectu illius, sicut calor respectu lucis.

Ratio processionis est vniuoca respectu passiua & actiua, sicut animal respectu hominis & bruti.

Secundus sensus difficilior est, an scilicet ratio processionis vt sic, sit vniuoca respectu actiuæ & passiuæ, sicut animal respectu hominis & bruti; an verò sit analoga, an æquiuoca.

SVBSECTIO I.

Deciditur quæstio.

EAM rationem non esse æquiuocam patet; quia non solo nomine conueniunt, sed nec esse analogam suadetur, quia rationem productionis verè & propriè ambæ participant; & quatenus significantur nomine productionis, nullam habent diuersitatem, licet posteà secundùm rationes particulares differant inter se, sicut etiam differunt omnia alia non analoga, homo & brutum intra genus animalis. Nec obstat vnam esse principium, aliam terminum: nam hoc pertinet ad rationem specificam, quæ non caussat analogiam in ratione genericâ, sicut sol & aurum non conueniunt analogicè in ratione substantiæ, licet aurum producatur à sole, & non è contrario; lux item & calor in ratione accidentis, licet calor sit à luce, & non è contrario. Propter quam rationem docui in Logicâ, ens esse vniuocum ad substantiam & accidens, nec vlla dari analoga propria, sed solùm metaphorica, v. g. risum respectu prati & hominis.

Vniuocatio processionum exemplis declaratur ex physicis.

23 P. Molina hîc disp. 2. quem multi alij sequuntur, censet, indignum esse concedere Deo compositionem metaphysicam ex genere & differentiâ, ideò ait, relationem vt sic, non esse vniuocam respectu particularium relationum, sed analogam, quo sibi videtur vitare prædictam compositionem.

P. Molina existimat analogã rationem processionum: eius ratio.

Duo displicent in hac doctrinâ. Primum, quòd reputet absurdam eam compositionem metaphysicam: cùm enim concedatur compositio virtualis, & sine detrimento summæ simplicitatis Dei; cur repugnabit simplicitati Dei compositio metaphysica, quæ minor est, & solùm per intellectum? Vide quæ suprà diximus, probantes dari in Deo attributa ratione nostrâ distincta, quæ sine dubio ratione nostrâ, seu metaphysicè (quod idem est) faciunt compositionem cum Deo, vnde miror ab his auctoribus in eâ compositione, quam alibi ipsi admittunt, tantum mysterium inueniri.

Doctrina Molinæ reiicitur.

Non est neganda in Deo compositio metaphysica.

Secundò displicent, quòd putent se eam vitare per analogiam, cùm, siue ratio superior sit vniuoca, siue analoga, non possit non concedi compositio metaphysica ex illâ & eius inferioribus. Quod euidenter inde patet; quia ratio superior, siue analoga, siue vniuoca, determinatur per rationem particularem, seu per differentiam, ergo concipitur vt quid distinctum ab eâ differentiâ, ergo cum illâ efficiet compositionem metaphysicam. Confirmo: in homine est etiam compositio ex ratione entis vt sic, & ex talibus differentiis, licet ratio entis analoga dicatur communiter. Ratio est, quia hæc compositio solùm requirit rationem superiorem & inferiorem, neque curat an sint vniuocæ, an analogæ, hoc enim illi est omnino per accidens: pertinet enim id præcisè ad maiorem minorémve conuenientiam.

Fateor, communiter negari Deo, si comparetur cum creaturis, vniuocationem omnem, 24
ideóque compositionem metaphysicam, quæ ex genere & differentiâ coalescit; quod tamen in Logicâ satis clarè reieci, & ostendi ferè esse quæstionem de nomine. Sed quidquid de hoc sit, si comparetur relatio diuina cum hac vel illâ relatione etiam diuinâ; non video cur vniuoca non sit, & verum genus, quia prædicatur de pluribus differentibus specie. neque hoc est minuere perfectionem Dei, & eius simplicitatem: hæc enim compositio multò minor est virtuali, quæ tamen Deo conceditur.

Admittere in Deo compositionem metaphysicam, non derogat eius simplicitati.

Sit ergo CONCLVSIO PRIMA. Omnes tres relationes & personalitates diuinæ conueniunt vniuocè in ratione relationis & personalitatis vt sic. Probatur euidenter ex dictis, quia ratio relationis & personalitatis æquè propriè & perfectè conuenit vni ac alteri, & illa concipi potest sub conceptu communi, v. g. *relatio diuina, personalitas diuina*, non concipiendo tunc differentias particulares, non minùs quàm potest concipi animalitas non conceptâ rationalitate & irrationalitate; ergo illa ratio est quid vniuersale & commune illis vniuocè, nec video, nisi faciendo quæstionem de solo nomine, posse in hac conclusione esse difficultatem.

Tres relationes diuinæ conueniunt vniuocè in ratione relationis.

Contra eam potest obiici, quod contra vniuocationem personalitatis obiicit Tannerus: 25
Ratio vniuoca debet omnino esse abstracta ab inferioribus; at ratio personæ & relationis includitur in singulis personis & relationibus, vti ens in inferioribus; ergo. Verùm nego minorem: nec enim video cur ratio personæ & relationis sit transcendens magis quàm ratio hominis, aut cur magis persona vt sic, & relatio vt sic includatur in hac personâ, quàm homo vt sic in hoc homine, & albedo in hac albedine; nec valet dicere, Petrum quà distinguitur à Paulo, esse personam: nam etiam quà distinguitur à Paulo, est homo, & tamen homo abstrahit ab hoc homine. Respondeo absolutè Petrum, non quà personam, sed quà talem, sicut non quà hominem, sed quà talem hominem, distingui à Paulo. Vnde ratio personæ ad hanc vel illam semper erit vniuoca.

Obiectio P. Tanneri.

Ratio personæ non includitur in hac personâ magis quàm homo in hoc homine.

SECVNDA CONCLVSIO. Hæ relationes seu personalitates secũdùm proprias rationes differunt

Relationes secundum

quid probant, illud certè, adæquatè intellectionem esse productionem actiuam. Deinde cum Theologi eodem modo loquantur de generatione ac de paternitate, possemus iuxta explicationem hanc dicere, intellectionem esse inadæquatè paternitatem. quod apertè falsum est, & contra communem modum loquendi.

17 *Ratio quædam debilis pro conclusione.*

Secundò posset probari hæc communis sententia, quia, si intellectio esset actualis productio, vbicumque esset, deberet sortiri rationem productionis: hæc enim est differentia inter actionem & caussam, quòd hæc, cùm non sit actuale exercitium suæ virtutis, possit esse, quin actu causset; at actio, cùm sit ipsummet exercitium, vbicumque est, debet sortiri rationem actionis; ergo etiam in Spiritu sancto erit actualis productio, & consequenter Spiritus sanctus producet per illam. quòd est hæreticum. Ita nonnulli recentiores.

Potest entitas actionis esse in aliquo subiecto, nec illud denominabit agens.

Hæc tamen ratio non subsistit, quia (vt dicam fusiùs infrà disp. 52. à num. 31.) potest benè ea entitas, quæ est actio, esse in aliquo subiecto, non denominare illud agens, vel quia ab eo non procedit, vel quia ea entitas naturâ suâ habet, vt non sit actio nisi alterius subiecti diuersi; ergo etiamsi in Spiritu sancto sit entitas intellectionis, quæ sit actio Patris, non proptereà ea esset actio Spiritus Sancti.

Alia eiusdem farinæ argumenta.

Secundò, alij pro hac nostrâ sententiâ arguunt, Hoc quod est generare, est proprium Patris, vt per se constat, ergo generatio actiua est ipsa proprietas Patris, non autem essentia, quæ est communis. Facilè tamen huic responderent aduersarij, dicendo, generare secundùm totum quod dicit, esse proprium Patris, hoc est, ei identificatum; proprium autem, seu non commune alteri, non esse, nisi solam inadæquatam generationem. quod non facilè reiicitur.

18 Replicabis Primò, Eodem modo etiam quis dicet, paternitatem includere essentiam, & aliquid proprium, quia non est maior ratio cur generatio includat aliquid commune, quàm cur paternitas non etiam illud includat. Respondeo Primò, sequelam concedi ab illis, qui dicunt essentiam includi in paternitate. Sed meliùs Secundò ego illam nego: nam vox hæc *paternitas* solùm est imposita ad significandam eam relationem, quæ est propria primæ personæ; at generatio non est imposita nisi ad significandum id, quo vt actione producitur Filius, vnde oportet aliunde ostendere essentiam non esse actionem, & tunc probabitur nec esse generationem.

Ad quid sit imposita vox paternitas.

Replicabis Secundò, Passiua productio est sola filiatio, ergo actiua erit sola paternitas. Negatur consequentia, quia passiua est id quod producitur; sola autem filiatio producitur, non essentia: at actiua non producitur, ideò ex hoc capite tam essentia, quàm paternitas esse possunt actiua productio seu generatio.

Alia melior ratio, quia principium non potest esse actio eius, cuius est principium.

Tertiò ergo & efficaciùs probatur communis sententia, quia intellectio cùm sit principium virtuale paternitatis, non potest esse actio, per quam paternitas ipsa producat: nam actio non est principium suæ caussæ; è contrario autem benè dicitur paternitas, quæ virtualiter ab intellectione procedit esse ipsa productio, per quam intellectio producit.

19 *Altera ratio.*

Quartò & vltimò, quia actio semper est magis determinatiua quàm principium; cùm ergo intellectio sit aliquid commune omnibus personis, quæ non operantur, paternitas verò sit propria personæ producentis; meliùs dicitur, paternitatem esse actionem determinantem intellectionem, hanc verò esse principium proximum Filij, quàm si ipsa intellectio dicatur actiua productio. quod de voluntate eodem modo intellige.

ex eo [illegible] actio debeat esse quid magis determinatum quàm principium.

SECTIO III.

Quomodo differant & conueniant inter se processiones.

QVÆ de processionibus hìc diximus, eodem modo de relationibus & personalitatibus intelligenda sunt. Variæ possunt esse comparationes in ordine ad explicandum differentiam & conuenientiam processionum. Primò enim possumus passiuas comparare inter se, v.g. spirationem passiuam & filiationem; vt sic autem certum est, illas differre specie: nam vna est generatio, altera spiratio. quæ differentia maior est, quam numerica. Confirmo: filiatio respicit vt principium proximum intellectionem, spiratio verò volitionem; ergo habet respectus essentialiter diuersos ex conceptu suo. Neque obstat, intellectionē & volitionem realiter esse identificatas: hoc enim non impedit virtualem diuersitatem eorum, sicut animalitas & rationalitas licet identificentur in homine, habent tamen conceptus specificè diuersos; ergo, cùm in diuinis solùm procedat ab intellectione Filius, & Spiritus sanctus à volitione solâ, perinde ac si hæc realiter inter se distinguerentur, proculdubio ex hoc capite habent exigentias diuersas specie.

Spiratio passiua & filiatio specie differunt.

20 *Filiatio & spiratio habent respectus essentialiter diuersos.*

Secundò possunt comparari actiuæ productiones cum passiuis, & hoc clarius est, eas plus differre quàm numero: vna enim essentialiter est productio, alia verò non; vna est terminus intellectionis & Verbum, alia productio ipsius Verbi, ergo distinguuntur specie: omnis enim actio differt plus quàm numero à suo termino.

Productio actiua differt plus quàm numero à passiuâ.

Tertiò, productiones actiuæ inter se comparari possunt, id est, paternitas cum spiratione actiuâ (pono nunc hanc esse virtualiter distinctam à paternitate, de quo infra) & sic etiam distinguuntur plus quàm numero, non quidem physicè, quia identificantur realiter; sed metaphysicè, ad modum quo paulò antè dixi de intellectione & volitione inter se, & de animalitate & rationalitate in homine, licet hìc minor distinctio sit; proptereà, quòd animalitas non distinguitur virtualiter à rationalitate, secùs verò processiones actiuæ inter se. Probatur hæc diuersitas, quia paternitas respicit diuersum terminum quàm spiratio actiua; respicit enim Verbum, quod differt specie à Spiritu sancto, qui respicitur à spiratione actiuâ.

Productiones actiuæ plus quàm numero differunt inter se non physicè, sed metaphysicè.

21

Dices, in hac probatione committi circulum: suprà enim probaui distinctionem passiuarum ex actiuis, &c. iam hìc è contrario probo distinctionem actiuarum ex passiuis. Respondeo, negando id à me ita probari: suprà enim non de productionibus, sed de principiis *quo* loquebar; hìc autem de productionibus, non ergo committitur circulus. Secundò, ea diuersitas suadetur ex eo quòd paternitas est incommunicabilis

Obiectio contra mediū probandi distinctionem productionum.

nicabilis Filio, spiratio verò actiua potest & de facto identificatur cum illo, ergo conceptus paternitatis & spirationis sunt specie diuersi.

SECTIO IV.

An vniuocè conueniant inter se processiones.

An vniuocè conueniant processiones.

HIs positis, dubitari Secundò potest, an conueniant inter se vniuocè hæ processiones & personalitates. Quæ difficultas duplicem habere potest sensum. Primus est, an, productio passiua sit vniuoca cum actiuâ, ad modum quo dicitur caussa vniuoca, quæ habet effectum
22 sibi similem. Ex dictis constat, actiuam cum passiuâ non conuenire vniuocè eo sensu, sicut effectus diuersæ speciei non conuenit vniuocè cum caussâ: nam processio actiua non est eiusdem speciei cum passiuâ productâ, sed diuersa, vt dictum est; dicetur ergo hæc terminus æquiuocus respectu illius, sicut calor respectu lucis.

Ratio processionis est vniuoca respectu passiuæ & actiuæ, sicut animal respectu hominis & bruti.

Secundus sensus difficilior est, an scilicet ratio processionis vt sic, sit vniuoca respectu actiuæ & passiuæ, sicut animal respectu hominis & bruti; an verò sit analoga, an æquiuoca.

SVBSECTIO I.

Deciditur quæstio.

EAM rationem non esse æquiuocam patet; quia non solo nomine conueniunt, sed nec esse analogam suadetur, quia rationem productionis verè & propriè ambæ participant; & quatenus significantur nomine productionis, nullam habent diuersitatem, licet posteà secundùm rationes particulares differant inter se, sicut etiam differunt omnia alia non analoga, homo & brutum intra genus animalis. Nec obstat vnam esse principium, aliam terminum: nam hoc pertinet ad rationem specificam, quæ non caussat analogiam in ratione genericâ, sicut sol & aurum non conueniunt analogicè in ratione substantiæ, licet aurum producatur à sole, & non è contrario; lux item & calor in ratione accidentis, licet calor sit à luce, & non è contrario. Propter quam rationem docui in Logicâ, ens esse vniuocum ad substantiam & accidens, nec vlla dari analoga propria, sed solùm metaphorica, v. g. risum respectu prati & hominis.

Vniuocatio processionum exemplis declaratur ex physicis.

23 P. Molina hîc disp. 2. quem multi alij sequuntur, censet, indignum esse concedere Deo compositionem metaphysicam ex genere & differentiâ, ideò ait, relationem vt sic, non esse vniuocam respectu particularium relationum, sed analogam, quo sibi videtur vitare prædictam compositionem.

P. Molina existimat analogā rationem processionum: eius ratio.

Doctrina Molinæ reiicitur.

Duo displicent in hac doctrinâ. Primum, quòd reputet absurdam eam compositionem metaphysicam: cùm enim concedatur compositio virtualis, & sine detrimento summæ simplicitatis Dei; cur repugnabit simplicitati Dei compositio metaphysica, quæ minor est, & solùm per intellectum? Vide quæ suprà diximus, probantes dari in Deo attributa ratione nostrâ distincta, quæ sine dubio ratione nostrâ, seu metaphysicè (quod idem est) faciunt compositionem cum Deo, vnde miror ab his auctoribus in eâ compositione, quam alibi ipsi admittunt, tantum mysterium inueniri.

Non est neganda in Deo compositio metaphysica.

Secundò displicent, quòd putent se eam vitare per analogiam, cùm, siue ratio superior sit vniuoca, siue analoga, non possit non concedi compositio metaphysica ex illâ & eius inferioribus. Quod euidenter inde patet; quia ratio superior, siue analoga, siue vniuoca, determinatur per rationem particularem, seu per differentiam, ergo concipitur vt quid distinctum ab eâ differentiâ, ergo cum illâ efficiet compositionem metaphysicam. Confirmo: in homine est etiam compositio ex ratione entis vt sic, & ex talibus differentiis, licet ratio entis analoga dicatur communiter. Ratio est, quia hæc compositio solùm requirit rationem superiorem & inferiorem, neque curat an sint vniuocæ, an analogæ, hoc enim illi est omnino per accidens: pertinet enim id præcisè ad maiorem minorémve conuenientiam.

Fateor, communiter negari Deo, si comparetur cum creaturis, vniuocationem omnem, 24 ideóque compositionem metaphysicam, quæ ex genere & differentiâ coalescit; quod tamen in Logicâ satis clarè reieci, & ostendi ferè esse quæstionem de nomine. Sed quidquid de hoc sit, si comparetur relatio diuina cum hac vel illa relatione etiam diuinâ; non video cur vniuoca non sit, & verum genus, quia prædicatur de pluribus differentibus specie. neque hoc est minuere perfectionem Dei, & eius simplicitatem: hæc enim compositio multò minor est virtuali, quæ tamen Deo conceditur.

Admittere in Deo compositionem metaphysicam, non derogat eius simplicitati.

Sit ergo CONCLVSIO PRIMA. Omnes tres relationes & personalitates diuinæ conueniunt vniuocè in ratione relationis & personalitatis vt sic. Probatur euidenter ex dictis, quia ratio relationis & personalitatis æquè propriè & perfectè conuenit vni ac alteri, & illa concipi potest sub conceptu communi, v. g. *relatio diuina, personalitas diuina*, non concipiendo tunc differentias particulares, non minùs quàm potest concipi animalitas non conceptâ rationalitate & irrationalitate; ergo illa ratio est quid vniuersale & commune illis vniuocè, nec video, nisi faciendo quæstionem de solo nomine, posse in hac conclusione esse difficultatem.

Tres relationes diuinæ conueniunt vniuocè in ratione relationis.

Contra eam potest obiici, quod contra vniuocationem personalitatis obiicit Tannerus: 25 Ratio vniuoca debet omnino esse abstracta ab inferioribus; at ratio personæ & relationis includitur in singulis personis & relationibus, vti ens in inferioribus; ergo. Verùm nego minorem: nec enim video cur ratio personæ & relationis sit transcendens magis quàm ratio hominis, aut cur magis persona vt sic, & relatio vt sic includatur in hac personâ, quàm homo vt sic in hoc homine, & albedo in hac albedine; nec valet dicere, Petrum quà distinguitur à Paulo, esse personam: nam etiam quà distinguitur à Paulo, est homo, & tamen homo abstrahit ab hoc homine. Respondeo absolutè Petrum, non quà personam, sed quà talem, sicut non quà hominem, sed quà talem hominem, distingui à Paulo. Vnde ratio personæ ad hanc vel illam semper erit vniuoca.

Obiectio P. Tanneri.

Ratio personæ non includitur in hac personâ magis quàm homo in hoc homine.

SECVNDA CONCLVSIO. Hæ relationes seu personalitates secūdùm proprias rationes differunt

Relationes secundùm

quid probant, illud certè, adæquatè intellectionem esse productionem actiuam. Deinde cum Theologi eodem modo loquantur de generatione ac de paternitate, possemus iuxta explicationem hanc dicere, intellectionem esse inadæquatè paternitatem. quod apertè falsum est, & contra communem modum loquendi.

17 Secundò posset probari hæc communis sententia, quia, si intellectio esset actualis productio, vbicumque esset, deberet sortiri rationem productionis: hæc enim est differentia inter actionem & caussam, quòd hæc, cùm non sit actuale exercitium suæ virtutis, possit esse, quin actu causset; at actio, cùm sit ipsummet exercitium, vbicumque est, debet sortiri rationem actionis; ergo etiam in Spiritu sancto erit actualis productio, & consequenter Spiritus sanctus producet per illam. quòd est hæreticum. Ita nonnulli recentiores.

Ratio quædam debilis pro conclusione.

Hæc tamen ratio non subsistit, quia (vt dicam fusiùs infrà disp. 52. à num. 31.) potest benè ea entitas, quæ est actio, esse in aliquo subiecto, non denominare illud agens, vel quia ab eo non procedit, vel quia ea entitas naturâ suâ habet, vt non sit actio nisi alterius subiecti diuersi; ergo etiamsi in Spiritu sancto sit entitas intellectionis, quæ sit actio Patris, non proptereà ea esset actio Spiritus Sancti.

Potest entitas actionis esse in aliquo subiecto, nec illud denominabit agens.

Secundò, alij pro hac nostrâ sententiâ arguunt, Hoc quod est generare, est proprium Patris, vt per se constat, ergo generatio actiua est ipsa proprietas Patris, non autem essentia, quæ est communis. Facilè tamen huic responderent aduersarij, dicendo, generare secundùm totum quod dicit, esse proprium Patris, hoc est, ei identificatum; proprium autem, seu non commune alteri, non esse, nisi solam inadæquatam generationem. quod non facilè reiicitur.

Alia eiusdem farinæ argumenta.

18 Replicabis Primò, Eodem modo etiam quis dicet, paternitatem includere essentiam, & aliquid proprium, quia non est maior ratio cur generatio includat aliquid commune, quàm cur paternitas non etiam illud includat. Respondeo Primò, sequelam concedi ab illis, qui dicunt essentiam includi in paternitate. Sed meliùs Secundò ego illam nego: nam vox hæc *paternitas* solùm est imposita ad significandam eam relationem, quæ est propria primæ personæ; at generatio non est imposita nisi ad significandum id, quo vt actione producitur Filius, vnde oportet aliunde ostendere essentiam non esse actionem, & tunc probabitur nec esse generationem.

Ad quid sit imposita vox paternitas.

Replicabis Secundò, Passiua productio est sola filiatio, ergo actiua erit sola paternitas. Negatur consequentia, quia passiua est id quod producitur; sola autem filiatio producitur, non essentia: at actiua non producitur, ideò ex hoc capite tam essentia, quàm paternitas esse possunt actiua productio seu generatio.

Tertiò ergo & efficaciùs probatur communis sententia, quia intellectio cùm sit principium virtuale paternitatis, non potest esse actio, per quam paternitas ipsa producat: nam actio non est principium suæ caussæ; è contrario autem benè dicitur paternitas, quæ virtualiter ab intellectione procedit esse ipsa productio, per quam intellectio producit.

Alia melior ratio, quia principium non potest esse actio eius, cuius est principium.

19 Quartò & vltimò, quia actio semper est magis determinatiua quàm principium; cùm ergo intellectio sit aliquid commune omnibus personis, quæ non operantur, paternitas verò sit propria personæ producentis; meliùs dicitur, paternitatem esse actionem determinantem intellectionem, hanc verò esse principium proximum Filij, quàm si ipsa intellectio dicatur actiua productio. quod de voluntate eodem modo intellige.

Altera ratio, ex eo quòd actio debeat esse quid magis determinatum quàm principium.

SECTIO III.

Quomodo differant & conueniant inter se processiones.

QVÆ de processionibus hîc diximus, eodem modo de relationibus & personalitatibus intelligenda sunt. Variæ possunt esse comparationes in ordine ad explicandum differentiam & conuenientiam processionum. Primò enim possumus passiuas comparare inter se, v.g. spirationem passiuam & filiationem; vt sic autem certum est, illas differre specie: nam vna est generatio, altera spiratio. quæ differentia maior est, quam numerica. Confirmo: filiatio respicit vt principium proximum intellectionem, spiratio verò volitionem; ergo habet respectus essentialiter diuersos ex conceptu suo. Neque obstat, intellectionē & volitionem realiter esse identificatas: hoc enim non impedit virtualem diuersitatem eorum, sicut animalitas & rationalitas licet identificentur in homine, habent tamen conceptus specificè diuersos; ergo, cùm in diuinis solùm procedat ab intellectione Filius, & Spiritus sanctus à volitione solâ, perinde ac si hæc realiter inter se distinguerentur, proculdubio ex hoc capite habent exigentias diuersas specie.

Spiratio passiua & filiatio specie differunt. 20

Filiatio & spiratio habent respectus essentialiter diuersos.

Secundò possunt comparari actiuæ productiones cum passiuis, & hoc clarius est, eas plus differre quàm numero: vna enim essentialiter est productio, alia verò non; vna est terminus intellectionis & Verbum, alia productio ipsius Verbi, ergo distinguuntur specie: omnis enim actio differt plus quàm numero à suo termino.

Productio actiua differt plus quàm numero à passiuâ.

Tertiò, productiones actiuæ inter se comparari possunt, id est, paternitas cum spiratione actiua (pono nunc hanc esse virtualiter distinctam à paternitate, de quo infrà) & sic etiam distinguuntur plus quàm numero, non quidem physice, quia identificantur realiter; sed metaphysicè, ad modum quo paulò antè dixi de intellectione & volitione inter se, & de animalitate & rationalitate in homine, licet hîc minor distinctio sit; proptereà, quòd animalitas non distinguitur virtualiter à rationalitate, secùs verò processiones actiuæ inter se. Probatur hæc diuersitas, quia paternitas respicit diuersum terminum quàm spiratio actiua; respicit enim Verbum, quod differt specie à Spiritu sancto, qui respicitur à spiratione actiuâ.

Productiones actiuæ plus quàm numero differunt inter se non physicè, sed metaphysicè. 21

Dices, in hac probatione committi circulum: suprà enim probaui distinctionem passiuarum ex actiuis, &c. iam hîc è contrario probo distinctionem actiuarum ex passiuis. Respondeo, negando id à me ita probari: suprà enim non de productionibus, sed de principiis *quo* loquebar; hîc autem de productionibus, non ergo committitur circulus. Secundò, ea diuersitas suadetur ex eo quòd paternitas est incommunicabilis

Obiectio contra modū probandi distinctionem productionum.

nicabilis Filio, spiratio verò actiua potest & de facto identificatur cum illo, ergo conceptus paternitatis & spirationis sunt specie diuersi.

SECTIO IV.

An vniuocè conueniant inter se processiones.

An vniuocè conueniant processiones.

HIs positis, dubitari Secundò potest, an conueniant inter se vniuocè hæ processiones & personalitates. Quæ difficultas duplicem habere potest sensum. Primus est, an, productio passiua sit vniuoca cum actiuâ, ad modum quo dicitur caussa vniuoca, quæ habet effectum
22 sibi similem. Ex dictis constat, actiuam cum passiuâ non conuenire vniuocè eo sensu, sicut effectus diuersæ speciei non conuenit vniuocè cum causâ: nam processio actiua non est eiusdem speciei cum passiuâ productâ, sed diuersa, vt dictum est; dicetur ergo hæc terminus æquiuocus respectu illius, sicut calor respectu lucis.

Ratio processionis est vniuoca respectu passiuæ & actiuæ, sicut animal respectu hominis & bruti.

Secundus sensus difficilior est, an scilicet ratio processionis vt sic, sit vniuoca respectu actiuæ & passiuæ, sicut animal respectu hominis & bruti; an verò sit analoga, an æquiuoca.

SVBSECTIO I.

Deciditur quæstio.

EAM rationem non esse æquiuocam patet, quia non solo nomine conueniunt, sed nec esse analogam suadetur, quia rationem productionis verè & propriè ambæ participant; & quatenus significantur nomine productionis, nullam habent diuersitatem, licet posteà secundùm rationes particulares differant inter se, sicut etiam differunt omnia alia non analoga, homo & brutum intra genus animalis. Nec obstat vnam esse principium, aliam terminum: nam hoc pertinet ad rationem specificam, quæ non caussat analogiam in ratione genericâ, sicut sol & aurum non conueniunt analogicè in ratione substantiæ, licet aurum producatur à sole, & non è contrario; lux item & calor in ratione accidentis, licet calor sit à luce, & non è contrario. Propter quam rationem docui in Logicâ, ens esse vniuocum ad substantiam & accidens, nec vlla dari analoga propria, sed solùm metaphorica, v. g. risum respectu prati & hominis.

Vniuocatio processionum exemplis declaratur ex physicis.

23 P. Molina hîc disp. 2. quem multi alij sequuntur, censet, indignum esse concedere Deo compositionem metaphysicam ex genere & differentiâ, ideò ait relationem vt sic, non esse vniuocam respectu particularium relationum, sed analogam, quo sibi videtur vitare prædictam compositionem.

P. Molina existimat analogã rationem processionum: eius ratio.

Duo displicent in hac doctrinâ. Primum, quòd reputet absurdam eam compositionem metaphysicam: cùm enim concedatur compositio virtualis, & sine detrimento summæ simplicitatis Dei; cur repugnabit simplicitati Dei compositio metaphysica, quæ minor est, & solùm per intellectum? Vide quæ suprà diximus, probantes dari in Deo attributa ratione nostrâ distincta, quæ sine dubio ratione nostrâ, seu metaphysicè (quod idem est) faciunt compositionem cum Deo, vnde miror ab his auctoribus in eâ compositione, quam alibi ipsi admittunt, tantum mysterium inueniri.

Doctrina Molinæ reiicitur.

Non est neganda in Deo compositio metaphysica.

Secundò displicent, quòd putent se eam vitare per analogiam, cùm, siue ratio superior sit vniuoca, siue analoga, non possit non concedi compositio metaphysica ex illâ & eius inferioribus. Quod euidenter inde patet; quia ratio superior, siue analoga, siue vniuoca, determinatur per rationem particularem, seu per differentiam, ergo concipitur vt quid distinctum ab eâ differentiâ, ergo cum illâ efficiet compositionem metaphysicam. Confirmo: in homine est etiam compositio ex ratione entis vt sic, & ex talibus differentiis, licet ratio entis analoga dicatur communiter. Ratio est, quia hæc compositio solùm requirit rationem superiorem & inferiorem, neque curat an sint vniuocæ, an analogæ, hoc enim illi est omnino per accidens: pertinet enim id præcisè ad maiorem minorémve conuenientiam.

24 Fateor, communiter negari Deo, si comparetur cum creaturis, vniuocationem omnem, ideóque compositionem metaphysicam, quæ ex genere & differentiâ coalescit; quod tamen in Logicâ satis clarè reieci, & ostendi ferè esse quæstionem de nomine. Sed quidquid de hoc sit, si comparetur relatio diuina cum hac vel illa relatione etiam diuinâ; non video cur vniuoca non sit, & verum genus, quia prædicatur de pluribus differentibus specie. neque hoc est minuere perfectionem Dei, & eius simplicitatem: hæc enim compositio multò minor est virtuali, quæ tamen Deo conceditur.

Admittere in Deo compositionem metaphysicam non derogat eius simplicitati.

Sit ergo CONCLVSIO PRIMA. Omnes tres relationes & personalitates diuinæ conueniunt vniuocè in ratione relationis & personalitatis vt sic. Probatur euidenter ex dictis, quia ratio relationis & personalitatis æquè propriè & perfectè conuenit vni ac alteri, & illa concipi potest sub conceptu communi, v. g. *relatio diuina, personalitas diuina*, non concipiendo tunc differentias particulares, non minùs quàm potest concipi animalitas non conceptâ rationalitate & irrationalitate; ergo illa ratio est quid vniuersale & commune illis vniuocè, nec video, nisi faciendo quæstionem de solo nomine, posse in hac conclusione esse difficultatem.

Tres relationes diuinæ conueniunt vniuocè in ratione relationis.

25 Contra eam potest obiici, quod contra vniuocationem personalitatis obicit Tannerus. Ratio vniuoca debet omnino esse abstracta ab inferioribus; at ratio personæ & relationis includitur in singulis personis & relationibus, vti ens in inferioribus; ergo. Verùm nego minorem: nec enim video cur ratio personæ & relationis sit transcendens magis quàm ratio hominis, aut cur magis persona vt sic, & relatio vt sic includatur in hac personâ, quàm homo vt sic in hoc homine, & albedo in hac albedine; nec valet dicere, Petrum quà distinguitur à Paulo, esse personam: nam etiam quà distinguitur à Paulo, est homo, & tamen homo abstrahit ab hoc homine. Respondeo absolutè Petrum, non quà personam, sed quà talem, sicut non quà hominem, sed quà talem hominem, distingui à Paulo. Vnde ratio personæ ad hanc vel illam semper erit vniuoca.

Obiectio P. Tanneri.

Ratio personæ non includitur in hac personâ magis quàm homo in hoc homine.

SECVNDA CONCLVSIO. Hæ relationes seu personalitates secùndùm proprias rationes differunt

Relationes secundum

quid probant, illud certè, adæquatè intellectionem esse productionem actiuam. Deinde cum Theologi eodem modo loquantur de generatione ac de paternitate, possemus iuxta explicationem hanc dicere, intellectionem esse inadæquatè paternitatem. quod apertè falsum est, & contra communem modum loquendi.

17 *Ratio quædam debilis pro conclusione.*

Secundò posset probari hæc communis sententia, quia, si intellectio esset actualis productio, vbicumque esset, deberet sortiri rationem productionis: hæc enim est differentia inter actionem & caussam, quòd hæc, cùm non sit actuale exercitium suæ virtutis, possit esse, quin actu caussest; at actio, cùm sit ipsummet exercitium, vbicumque est, debet sortiri rationem actionis; ergo etiam in Spiritu sancto erit actualis productio, & consequenter Spiritus sanctus producet per illam. quòd est hæreticum. Ita nonnulli recentiores.

Potest entitas actionis esse in aliquo subiecto, nec illud denominabit agens.

Hæc tamen ratio non subsistit, quia (vt dicam fusiùs infrà disp. 52. à num. 31.) potest benè ea entitas, quæ est actio, esse in aliquo subiecto, non denominare illud agens, vel quia ab eo non procedit, vel quia ea entitas naturâ suâ habet, vt non sit actio nisi alterius subiecti diuersi; ergo etiamsi in Spiritu sancto sit entitas intellectionis, quæ sit actio Patris, non propterea ea esset actio Spiritus Sancti.

Alia eiusdem farinæ argumenta.

Secundò, alij pro hac nostrâ sententiâ arguunt, Hoc quod est generare, est proprium Patris, vt per se constat, ergo generatio actiua est ipsa proprietas Patris, non autem essentia, quæ est communis. Facilè tamen huic responderent aduersarij, dicendo, generare secundùm totum quod dicit, esse proprium Patris, hoc est, ei identificatum; proprium autem, seu non commune alteri, non esse, nisi solam inadæquatam generationem. quod non facilè reiicitur.

18 Replicabis Primò, Eodem modo etiam quis dicet, paternitatem includere essentiam, & aliquid proprium, quia non est maior ratio cur generatio includat aliquid commune, quàm cur paternitas non etiam illud includat. Respondeo Primò, sequelam concedi ab illis, qui dicunt essentiam includi in paternitate. Sed meliùs Secundò ego illam nego: nam vox hæc *paternitas* solùm est imposita ad significandam eam relationem, quæ est propria primæ personæ; at generatio non est imposita nisi ad significandum id, quo vt actione producitur Filius, vnde oportet aliunde ostendere essentiam non esse actionem, & tunc probabitur nec esse generationem.

Ad quid sit imposita vox paternitas.

Replicabis Secundò, Passiua productio est sola filiatio, ergo actiua erit sola paternitas. Negatur consequentia, quia passiua est id quod producitur; sola autem filiatio producitur, non essentia: at actiua non producitur, ideò ex hoc capite tam essentia, quàm paternitas esse possunt actiua productio seu generatio.

Alia melior ratio, quia principium non potest esse actio eius, cuius est principium.

Tertiò ergo & efficaciùs probatur communis sententia, quia intellectio cùm sit principium virtuale paternitatis, non potest esse actio, per quam paternitas ipsa producat: nam actio non est principium suæ caussæ; è contrario autem benè dicitur paternitas, quæ virtualiter ab intellectione procedit esse ipsa productio, per quam intellectio producit.

19 *Altera ratio, ex eo quòd actio debeat esse quid magis determinatum quàm principium.*

Quartò & vltimò, quia actio semper est magis determinatiua quàm principium; cùm ergo intellectio sit aliquid commune omnibus personis, quæ non operantur, paternitas verò sit propria personæ producentis; meliùs dicitur, paternitatem esse actionem determinantem intellectionem, hanc verò esse principium proximum Filij, quàm si ipsa intellectio dicatur actiua productio. quod de voluntate eodem modo intellige.

SECTIO III.

Quomodo differant & conueniant inter se processiones.

QVÆ de processionibus hîc diximus, eodem modo de relationibus & personalitatibus intelligenda sunt. Variæ possunt esse comparationes in ordine ad explicandum differentiam & conuenientiam processionum. Primò enim possumus passiuas comparare inter se, v.g. spirationem passiuam & filiationem; vt sic autem certum est, illas differre specie: nam vna est generatio, altera spiratio. quæ differentia maior est, quam numerica. Confirmo: filiatio respicit vt principium proximum intellectionem, spiratio verò volitionem; ergo habent respectus essentialiter diuersos ex conceptu suo. Neque obstat, intellectionẽ & volitionem realiter esse identificatas: hoc enim non impedit virtualem diuersitatem eorum, sicut animalitas & rationalitas licet identificentur in homine, habent tamen conceptus specificè diuersos; ergo, cùm in diuinis solùm procedat ab intellectione Filius, & Spiritus sanctus à volitione solâ, perinde ac si hæc realiter inter se distinguerentur, proculdubio ex hoc capite habent exigentias diuersas specie.

Spiratio passiua & filiatio specie differunt.

20 *Filiatio & spiratio habent respectus essentialiter diuersos.*

Secundò possunt comparari actiuæ productiones cum passiuis, & hoc clarius est, eas plus differre quam numero: vna enim essentialiter est productio, alia verò non; vna est terminus intellectionis & Verbum, alia productio ipsius Verbi, ergo distinguuntur specie: omnis enim actio differt plus quàm numero à suo termino.

Productio actiua differt plus quàm numero à passiuâ.

Tertiò, productiones actiuæ inter se comparari possunt, id est, paternitas cum spiratione actiua (pono nunc hanc esse virtualiter distinctam à paternitate, de quo infrà) & sic etiam distinguuntur plus quàm numero, non quidem physicè, quia identificantur realiter; sed metaphysicè, ad modum quo paulò antè dixi de intellectione & volitione inter se, & de animalitate & rationalitate in homine, licet hîc minor distinctio sit; propterea, quòd animalitas non distinguitur virtualiter à rationalitate, secùs verò processiones actiuæ inter se. Probatur hæc diuersitas, quia paternitas respicit diuersum terminum quàm spiratio actiua; respicit enim Verbum, quod differt specie à Spiritu sancto, qui respicitur à spiratione actiuâ.

Productiones actiuæ plus quàm numero differunt inter se non physicè, sed metaphysicè.

21

Dices, in hac probatione committi circulum: suprà enim probaui distinctionem passiuarum ex actiuis, &c. iam hîc è contrario probo distinctionem actiuarum ex passiuis. Respondeo, negando id à me ita probari: suprà enim non de productionibus, sed de principiis *quo* loquebar; hîc autem de productionibus, non ergo committitur circulus. Secundò, ea diuersitas suadetur ex eo quòd paternitas est incommunicabilis

Obiectio contra modũ probandi distinctionem productionum.

nicabilis Filio, spiratio verò actiua potest & de facto identificatur cum illo, ergo conceptus paternitatis & spirationis sunt specie diuersi.

SECTIO IV.

An vniuocè conueniant inter se processiones.

An vniuocè conueniant processiones.

HIs positis, dubitari Secundò potest, an conueniant inter se vniuocè hæ processiones & personalitates. Quæ difficultas duplicem habere potest sensum. Primus est, an, productio passiua sit vniuoca cum actiuâ, ad modum quo dicitur caussa vniuoca, quæ habet effectum
22
sibi similem. Ex dictis constat, actiuam cum passiuâ non conuenire vniuocè eo sensu, sicut effectus diuersæ speciei non conuenit vniuocè cum caussâ: nam processio actiua non est eiusdem speciei cum passiuâ productâ, sed diuersa, vt dictum est; dicetur ergo hæc terminus æquiuocus respectu illius, sicut calor respectu lucis.

Ratio processionis est vniuoca respectu passiuæ & actiuæ, sicut animal respectu hominis & bruti.

Secundus sensus difficilior est, an scilicet ratio processionis vt sic, sit vniuoca respectu actiuæ & passiuæ, sicut animal respectu hominis & bruti; an verò sit analoga, an æquiuoca.

SVBSECTIO I.

Deciditur quæstio.

EAM rationem non esse æquiuocam patet; quia non solo nomine conueniunt, sed nec esse analogam suadetur, quia rationem productionis verè & propriè ambæ participant; & quatenus significantur nomine productionis, nullam habent diuersitatem, licet posteà secundùm rationes particulares differant inter se, sicut etiam differunt omnia alia non analoga, homo & brutum intra genus animalis. Nec obstat vnam esse principium, aliam terminum: nam hoc pertinet ad rationem specificam, quæ non caussat analogiam in ratione genericâ, sicut sol & aurum non conueniunt analogicè in ratione substantiæ, licet aurum producatur à sole, & non è contrario; lux item & calor in ratione accidentis, licet calor sit à luce, & non è contrario. Propter quam rationem docui in Logicâ, ens esse vniuocum ad substantiam & accidens, nec vlla dari analoga propria, sed solùm metaphorica, v. g. risum respectu prati & hominis.

Vniuocatio processionum exemplis declaratur ex physicis.

23

P. Molina existimat analogā rationem processionum: eius ratio.

P. Molina hîc disp. 2. quem multi alij sequuntur, censet, indignum esse concedere Deo compositionem metaphysicam ex genere & differentiâ, ideò ait, relationem vt sic, non esse vniuocam respectu particularium relationum, sed analogam, quo sibi videtur vitare prædictam compositionem.

Doctrina Molinæ reiicitur.

Duo displicent in hac doctrinâ. Primum, quòd reputet absurdam eam compositionem metaphysicam: cùm enim concedatur compositio virtualis, & sine detrimento summæ simplicitatis Dei; cur repugnabit simplicitati Dei compositio metaphysica, quæ minor est, & solùm per intellectum? Vide quæ suprà diximus, probantes dari in Deo attributa ratione nostrâ distincta, quæ sine dubio ratione nostrâ, seu metaphysicè (quod idem est) faciunt compositionem cum Deo, vnde miror ab his auctoribus in eâ compositione, quam alibi ipsi admittunt, tantum mysterium inueniri.

Non est neganda in Deo compositio metaphysica.

Secundò displicent, quòd putent se eam vitare per analogiam, cùm, siue ratio superior sit vniuoca, siue analoga, non possit non concedi compositio metaphysica ex illâ & eius inferioribus. Quod euidenter inde patet; quia ratio superior, siue analoga, siue vniuoca, determinatur per rationem particularem, seu per differentiam, ergo concipitur vt quid distinctum ab eâ differentiâ, ergo cum illâ efficiet compositionem metaphysicam. Confirmo: in homine est etiam compositio ex ratione entis vt sic, & ex talibus differentiis, licet ratio entis analoga dicatur communiter. Ratio est, quia hæc compositio solùm requirit rationem superiorem & inferiorem, neque curat an sint vniuocæ, an analogæ, hoc enim illi est omnino per accidens: pertinet enim id præcisè ad maiorem minorémve conuenientiam.

Fateor, communiter negari Deo, si comparetur cum creaturis, vniuocationem omnem, 24
ideóque compositionem metaphysicam, quæ ex genere & differentiâ coalescit; quod tamen in Logicâ fusiùs clarè reieci, & ostendi ferè esse quæstionem de nomine. Sed quidquid de hoc sit, si comparetur relatio diuina cum hac vel illâ relatione etiam diuinâ; non video cur vniuoca non sit, & verum genus, quia prædicatur de pluribus differentibus specie. neque hoc est minuere perfectionem Dei, & eius simplicitatem: hæc enim compositio multò minor est virtuali, quæ tamen Deo conceditur.

Admittere in Deo compositionem metaphysicam, non derogat eius simplicitati.

Tres relationes diuinæ conueniunt vniuocè in ratione relationis.

Sit ergo CONCLVSIO PRIMA. Omnes tres relationes & personalitates diuinæ conueniunt vniuocè in ratione relationis & personalitatis vt sic. Probatur euidenter ex dictis, quia ratio relationis & personalitatis æquè propriè & perfectè conuenit vni ac alteri, & illa concipi potest sub conceptu communi, v. g. *relatio diuina, personalitas diuina*, non concipiendo tunc differentias particulares, non minùs quàm potest concipi animalitas non conceptâ rationalitate & irrationalitate; ergo illa ratio est quid vniuersale & commune illis vniuocè, nec video, nisi faciendo quæstionem de solo nomine, posse in hac conclusione esse difficultatem.

Contra eam potest obiici, quod contra vniuocationem personalitatis obiicit Tannerus: 25
Ratio vniuoca debet omnino esse abstracta ab inferioribus; at ratio personæ & relationis includitur in singulis personis & relationibus, vti ens in inferioribus; ergo. Verùm nego minorem: nec enim video cur ratio personæ & relationis sit transcendens magis quàm ratio hominis, aut cur magis persona vt sic, & relatio vt sic includatur in hac personâ, quàm homo vt sic in hoc homine, & albedo in hac albedine; nec valet dicere, Petrum quâ distinguitur à Paulo, esse personam: nam etiam quâ distinguitur à Paulo, est homo, & tamen homo abstrahit ab hoc homine. Respondeo absolutè Petrum, non quâ personam, sed quâ talem, sicut non quâ hominem, sed quâ talem hominem, distingui à Paulo. Vnde ratio personæ ad hanc vel illam semper erit vniuoca.

Obiectio P. Tanneri.

Ratio personæ non includitur in hac personâ magis quàm homo in hoc homine.

SECVNDA CONCLVSIO. Hæ relationes seu personalitates secúdùm proprias rationes differunt

Relationes secundum

uia argumenta pro conclusione, standum ergo est rationi a me supra factæ, & iam quid contra conclusionem ipsam obiiciatur, perpendendum.

SVBSECTIO III.

Obiectiones solutæ, vbi de productionibus passiuis inter se.

Obiectio contra conclusionem.

DIces ergo cum quibusdam, Omnis actio est formalissimè passio: idem enim est caussam producere effectum, & effectum produci à caussâ; sicut idem est, me videre albedinem, & hanc videri à me, solis mutatis vocibus actiuâ in passiuam; ergo in diuinis, si paternitas v. g. est productio actiua, necessariò & eadem erit productio passiua. Malè ergo productionem actiuam identificamus cum Patre, & passiuam cum Filio, eas inter se separando.

Simili argumento in vnione mouentur nonnulli ad probandum, implicare, duas vniones partiales eorumdem terminorum, quia quælibet eo ipso quòd vniat extremum A v. g. extremo B, etiam è contrario vnit extremum B extremo A. Respondi tamen in Physicis (quo pacto & in præsenti difficultate respondendum est) verum quidem esse, eo ipso quòd extremum A vnitur B, debere etiam denominari & esse vnitum cum A. Idem dico suo modo de

Satisfit.

8 productione, scilicet eo ipso quòd caussa producat effectum, etiam hunc produci. Et id probat euidenter obiectio facta; non tamen probat eo ipso quòd vnum extremum vnitur alteri, esse vnitum adæquatè & totaliter: vnde dixi, in continuo dari duas vniones inter puncta continuatiua, & per quamlibet vtrumque extremum vniri; diuerso tamen modo: per illam enim quæ recipitur in puncto A, A vnitur intrinsecè B per modum subiecti, & B solùm per modum termini; è contrario autem per vnionem quæ est in B, vnitur B intrinsecè per modum subiecti, & A per modum termini: ex vtrâque autem vnione resultat vna integra. Quo etiam pacto dixi, diuinitus posse esse inter naturam & formam duas vniones partiales. quod de facto multi satis probabiliter putant cōtingere. Idem dico in caussâ & effectu, idem in Deo: fateor enim per ipsam productionem actiuam, quæ est in Patre, Filium denominari productum; at diuerso modo, ab eo quo Pater denominatur producens: hîc enim denominatur intrinsecè essentialiter producens; Filius autem quasi extrinsecè. Contrà verò per productionem passiuam, quæ est in Filio, hic denominatur productus, & Pater producens; sed contrario modò, Pater quasi extrinsecè, Filius verò essentialiter & intrinsecè: sicut, licet eo ipso quòd ego denominer videns, paries etiam denominatur visus, diuerso tamen modo, ego intrinsecè, paries extrinsecè. Habet ergo Pater duas denominationes producentis, & Filius duas producti; quilibet vnam essentialem, alteram quasi extrinsecam, seu non essentialem. Idem esset in creaturis, si, vt suprà dixi, aliqua caussa esset essentialiter alligata actuali huius effectus productioni, & hic effectus illi caussæ.

Eo ipso quòd caussa producit effectum, hic etiam producitur.

Filius denominatur productus per productionem actiuam extrinsecè quasi, per passiuam verò intrinsecè.

9

Sed replicabis, Otiosum est multiplicare has denominationes: videtur enim vnica sufficere. Respondeo, ideò multiplicari, quia, sicut vna persona essentialiter producitur, ita & altera essentialiter producit; debet ergo inter vtrumque hoc diuidi, eo ipso autem quòd diuidatur, quælibet habet duas denominationes, vnam à productione, quæ ipsi est essentialis; aliam à productione, quæ est in alio extremo; sicut duæ partiales vniones, quæ inter se vniuntur essentialiter, quælibet est partialis ratio nexus cum alterâ, vnde dupliciter denominatur vnita eidem termino, & à se ipsâ essentialiter, & ab alterâ terminatiuè, seu quasi extrinsecè.

Replica, non esse multiplicandas denominationes.

Responsio, tur

Duæ denominationes non sint superfluæ in productione diuinâ.

Hinc colliges, quid dicendum sit de distinctione productionum passiuarum inter se, scilicet in nostrâ sententiâ, de fide esse eas distingui inter se: sunt enim filiatio & spiratio passiua, quæ realiter distinguuntur. Qui verò diceret productiones passiuas esse intellectionem & volitionem, teneretur è contrario dicere, eas non distingui realiter. De actiuis similiter in nostrâ sententiâ eas identificante cum personâ producente, dicendum est, inter se non distingui saltem adæquatè: nam paternitas, quæ est productio Filij, identificatur etiam realiter cum productione actiuâ Spiritus sancti, tenente se ex parte Patris.

Productiones passiuæ distinguuntur inter se realiter.

10

Productiones actiuæ inter se non distinguuntur, adæquatè saltem.

Dixi, *saltem adæquatè*, quia inferiùs agemus, vtrùm filiatio ipsa sit productio actiua inadæquata Spiritus sancti. quod si verum est, distinguitur realiter inadæquatè ex hac parte actiua productio Spiritus sancti à productione Filij, quia hæc est paternitas sola, illa verò est paternitas simul & filiatio, & consequenter ex hac parte distinguitur à paternitate: si verò detur spiratio actiua eadem in Patre & Filio, de quo infrà, tunc vtraque productio actiua erit idem adæquatè: nam etiam productio actiua Spiritus, quæ se tenet ex parte Filij, est eadem numero in Patre illi identificata. sed de hoc infrà.

SECTIO II.

Quæ sint productio actiua & passiua.

MAIOR restat difficultas, an productio actiua, quam diximus ex communi sententiâ tenere se ex parte principij producentis, sit ipsamet relatio, paternitas v. g. an intellectio & volitio. Hoc vltimum docent Vasquez disput. 112. cap. 2. Torres apud Vasquez cap. 3. Tannerus disp. 4. qu. 2. dub. 4. moti aliquibus locutionibus Patrum aientium, Filium procedere per cognitionem; vnde infertur, Ergo cognitio est ipsa productio. Item etiam aientium, Patrem omnia scire in Filio, & vtrumque omnia amare Spiritu sancto: atqui non intelligit & amat tamquam formâ intellectionis & volitionis; ergo tamquam termino harum, ergo hæ sunt productiones Verbi & Spiritus sancti. 11

Opinio Prima Vasquez, Torres, Tanneri.

Verùm hæc non vrgent, nam facilè percipitur, etiamsi intellectio non sit actio, sed principium *quo*, rectissimè dici, per illam procedere Verbum, & hoc esse terminum illius. Vrgent, quia Anselmus & Augustinus docent, idem esse in diuinis intelligere ac dicere, vnde sancti Patres docent, Patrem intelligere se Verbo; quod non potest esse verum, nisi ipsa productio Verbi sit intellectio; ergo idem est intellectio ac dictio; sed dictio est productio, ergo & intellectio. P. Suarius lib. 9. cap. 3. hæc loca explicat ita, vt sumatur impropriè ibi *dictio*. Nam aliàs docuissent hæresin hi Patres, scilicet, Spiritum sanctum & Filium dicere se, ac producere Verbum, cùm ipsi etiam formalissimè intelligant,

Argumentum primū.

Augustinus & Anselmus expositi à Suarez.

12 ligant,& Patres hi doceant,intelligere idem esse ac producere seu dicere. Loquuntur ergo de dictione vel sibi, vel aliis; quo sensu cognitio quælibet dicitur *dictio*, quia per illam dicimus nobis obiectum. Huic tamen incommodo facile responderet Vasquez, Patres solùm docuisse in eâ personâ quæ generat, idem esse generare, dicere & intelligere; è quo non sequitur, aliam personam dicturam Verbum, sicut in sententia ipsius Suarij, & verâ, idem est principium *quo* Verbi, & intellectio; inde tamen non fit, omnes personas, quæ habent intellectionem, posse generare. Nihilominùs tamen, etsi ratio, quâ Suarez mouetur ad eam explicationem,bona non sit; explicatio tamen optima est, quia verbis citatis a Vasquez expresse loquitur Augustinus de omni cognitione etiam nostrâ. In nobis autem cognitio non est productio Verbi, licet dicatur locutio seu dictio nobiscum. Ad illud autem, *quod Pater se intelligat Verbo*, aduersarij tenentur respondere. Nam quamuis intellectio sit productio Verbi, ideóque Pater se intelligat producendo formaliter;non tamen se intelligit ipso Verbo:quod sonant loca Patrum. Quibus absolutè respondeo, intelligenda esse non formaliter, sed quasi terminatiuè, id est, Filium & Spiritum sanctum esse terminos productos per intellectionem & volitionem,vt per principia, iuxta dicta à nobis.

Explicatio Suarez bona est, non item ratio motiua ad hanc explicationem.

13 Vlteriùs obiiciunt ex iisdem Patribus, verbum oriri ex memoriâ fecundâ Patris; hæc autem est intellectus; oritur ergo Verbum ex intellectu per cognitionem, tamquam per actionem. Respondeo, cùm hi auctores non admittant intellectum virtualiter distinctum ab intellectione,non videntur loqui consequenter,dum negant Verbum per intellectionem prodire vt per principium, & hoc tribuunt intellectui. consequentiùs discurrerent, si vtrumque munus tribuerent intellectioni actuali: sed tunc non fauerer illis locus iste Augustini & Anselmi, cui respondendum est, memoriam fecundam sumi in actu secundo pro actuali cognitione;quo pacto,quando non excitatur nobis cognitio de re præteritâ, dicimur non habere memoriam illius. in Deo autem res est clarior,quia non habet memoriam per modum actus primi, sed per modum actus secundi, qui est principium *quo*, non autem actualis productio,de quo nihil hic Augustinus.

Argumentum secundum.
Solutio.
Memoria fecunda sumitur à Patribus pro actuali cognitione.

A ratione obiiciunt Primò,non dari in nobis productiones immanentes, nisi per intellectionem & volitionem. Confirmat id Tannerus, quia in naturâ intellectiuâ ipsamet intelligens actio est actio productiua Verbi, atque immeritò id verti in dubium à nostro Albertino. Facilè tamen respondetur, distinguendo antecedens argumenti, Non dantur in nobis productiones immanentes nisi per intellectio-
14 nem, tanquam per principium, concedo; tamquam per actionem, nego; vt patet in productione habitus, quæ est vitalis, & oritur à volitione vt à caussâ,& hoc modo dicimus esse in Deo.

Tertium argumentum.
Resolutio.

Ad confirmationem dico,in nobis actionem quâ producitur intellectio, esse actionem quâ producitur verbum, quia intellectio & verbum sunt idem formaliter in nobis, vt alibi sæpe dixi; in diuinis verò, quia intellectio non est formaliter Verbum,sed principium Verbi,oportet vt ipsa per aliquid aliud,tamquam per actionem ratione distinctam, producat Verbum.

Cur in nobis actio quâ producitur intellectio,& verbum sit eadē.

Adde, licet in nobis non essent aliæ productiones immanentes, inde non posse inferri aliquid circa Deum, vbi omnia ferè diuersa sunt, vt suprà insinuaui, agens de sententiâ Durandi. Quòd si D.Thomas qu.27. a.5. ait, productiones in diuinis considerari secundùm intellectionem & volitionem, intelligendus est, non quia dicat esse idem productionem & intellectionem formaliter & ratione, sed quia proportionantur intellectioni & volitioni, seu sunt ab intellectione & volitione vt à principio *quo*. Vnde rectè dicitur, eas considerari secundùm intellectionem & volitionem, sicut actio consideratur secundùm caussam.

S.Thomas explicatur, asserens productiones in diuinis considerari secundùm intellectionem & volitionem.

Secundò obiiciunt,Paternitas est relatio prædicamentalis, ergo non est productio, quia hæc vt talis,est transscendentalis relatio. Hoc argumentum est pro me, quia, si productio est relatio transscendentalis, ergo non consistit in ipsâ intellectione, quæ cùm identificetur cum omnibus personis, ad nullam esse potest relatio transscendentalis, quia hæc distinguitur à suo termino. Respondeo ergo, paternitatem transscendentaliter & prædicamentaliter simul referri ad filiationem, & hoc esse commune omnibus relationibus transscendentalibus,quòd simul ac à parte rei habent aliquam similitudinem cum termino, etiam prædicamentaliter referuntur ad illam. 15

Quartum argumentum.
Paternitas transscendentaliter & prædicamentaliter refertur ad filiationem.

Tertiò, quia principium producens est absolutum, ergo & productio. Antecedens est falsum, si de principio totali sermo sit, quia hoc est Pater,qui essentialiter est relatiuus.Consequentia mala: nam etiam in humanis licet principium sit absolutum, actio non est absoluta; & in diuinis hoc est magis necessarium, quia, cùm non sit productio nisi inter relatiua, oportet, vt vel principium, vel ipsa productio sint relatiua. quòd si principium non est, vt obiicis,erit ipsa productio.

Quintum argumentum.

Tandem obiicitur, quia ideò in nobis verbum externum non repræsentat formaliter, sed instrumentaliter, quia non oritur per cognitionem tamquam per actionem, licet oriatur ab illâ vt à caussâ; ergo Verbum diuinum, quod formaliter est repræsentatiuum, debet oriri per intellectionem vt per actionem. Nego antecedens: nam etiamsi verbum externum oriretur per cognitionem vt per actionem, non esset repræsentatiuum formaliter, quia non esset cognitio, sicut in sententiâ aiente intellectionem in solâ actione consistere, qualitas per illam producta non repræsentat formaliter. Hinc à contrario intelligitur, cur Verbum diuinum sit formaliter repræsentatiuum, seu cognoscitiuũ; quia,licet non procedat per cognitionem vt per productionem, sed vt per principium; formaliter tamen habet illam cognitionem communicatam, & per eam intelligit. 16

Sextum argumentum.
Verbum diuinum cur sit formaliter repræsentatiuũ.

Dicendum ergo est, productionem actiuam non esse intellectionem & volitionem, sed ipsammet relationem actiuam. Ita communiter ferè omnes cum D. Thomâ apud P. Zunigam hîc disp.2. dub.7. omnes enim dicunt, generationem actiuam & paternitatem idem esse, licet significetur duobus nominibus. Respondent aliqui, id debere intelligi de generatione inadæquatâ,quam putant esse ipsam intellectionem. Sed in primis hi auctores contrarij sibi sunt:nam argumenta illorum suprà allata si ali-

Productio actiua est ipsa relatio.
Replica aliquorum.

SS 2 quid

nicabilis Filio, spiratio verò actiua potest & de facto identificatur cum illo, ergo conceptus paternitatis & spirationis sunt specie diuersi.

SECTIO IV.

An vniuocè conueniant inter se processiones.

An vniuocè conueniant processiones.

HIs positis, dubitari Secundò potest, an conueniant inter se vniuocè hæ processiones & personalitates. Quæ difficultas duplicem habere potest sensum. Primus est, an, productio passiua sit vniuoca cum actiuâ, ad modum quo dicitur caussa vniuoca, quæ habet effectum
22 sibi similem. Ex dictis constat, actiuam cum passiuâ non conuenire vniuocè eo sensu, sicut effectus diuersæ speciei non conuenit vniuocè cum caussâ: nam processio actiua non est eiusdem speciei cum passiuâ productâ, sed diuersa, vt dictum est; dicetur ergo hæc terminus æquiuocus respectu illius, sicut calor respectu lucis.

Ratio processionis est vniuoca respectu passiuæ & actiuæ, sicut animal respectu hominis & bruti.

Secundus sensus difficilior est, an scilicet ratio processionis vt sic, sit vniuoca respectu actiuæ & passiuæ, sicut animal respectu hominis & bruti; an verò sit analoga, an æquiuoca.

SVBSECTIO I.

Deciditur quæstio.

EAM rationem non esse æquiuocam patet; quia non solo nomine conueniunt, sed nec esse analogam suadetur, quia rationem productionis verè & propriè ambæ participant; & quatenus significantur nomine productionis, nullam habent diuersitatem, licet posteà secundùm rationes particulares differant inter se, sicut etiam differunt omnia alia non analoga, homo & brutum intra genus animalis. Nec obstat vnam esse principium, aliam terminum: nam hoc pertinet ad rationem specificam, quæ non caussat analogiam in ratione genericâ, sicut sol & aurum non conueniunt analogicè in ratione substantiæ, licet aurum producatur à sole, & non è contrario; lux item & calor in ratione accidentis, licet calor sit à luce, & non è contrario. Propter quam rationem docui in Logicâ, ens esse vniuocum ad substantiam & accidens, nec vlla dari analoga propria, sed solùm metaphorica, v. g. risum respectu prati & hominis.

Vniuocatio processionum exemplis declaratur ex physicis.

23 P. Molina hîc disp. 2. quem multi alij sequuntur, censet, indignum esse concedere Deo compositionem metaphysicam ex genere & differentiâ, ideò ait relationem vt sic, non esse vniuocam respectu particularium relationum, sed analogam, quo sibi videtur vitare prædictam compositionem.

P. Molina existimat analogā rationem processionum: eius ratio.

Doctrina Molinæ reiicitur.

Duo displicent in hac doctrinâ. Primum, quòd reputet absurdam eam compositionem metaphysicam: cùm enim concedatur compositio virtualis, & sine detrimento summæ simplicitatis Dei; cur repugnabit simplicitati Dei compositio metaphysica, quæ minor est, & solùm per intellectum? Vide quæ suprà diximus, probantes dari in Deo attributa ratione nostrâ distincta, quæ sine dubio ratione nostrâ, seu metaphysicè (quod idem est) faciunt compositionem cum Deo, vnde miror ab his auctoribus in eâ compositione, quam alibi ipsi admittunt, tantum mysterium inueniri.

Non est neganda in Deo compositio metaphysica.

Secundò displicent, quòd putent se eam vitare per analogiam, cùm, siue ratio superior sit vniuoca, siue analoga, non possit non concedi compositio metaphysica ex illâ & eius inferioribus. Quod euidenter inde patet; quia ratio superior, siue analoga, siue vniuoca, determinatur per rationem particularem, seu per differentiam, ergo concipitur vt quid distinctum ab eâ differentiâ, ergo cum illâ efficiet compositionem metaphysicam. Confirmo: in homine est etiam compositio ex ratione entis vt sic, & ex talibus differentiis, licet ratio entis analoga dicatur communiter. Ratio est, quia hæc compositio solùm requirit rationem superiorem & inferiorem, neque curat an sint vniuocæ, an analogæ, hoc enim illi est omnino per accidens: pertinet enim id præcisè ad maiorem minorémve conuenientiam.

Fateor, communiter negari Deo, si comparetur cum creaturis, vniuocationem omnem, 24 ideóque compositionem metaphysicam, quæ ex genere & differentiâ coalescit; quod tamen in Logicâ satis clarè reieci, & ostendi ferè esse quæstionem de nomine. Sed quidquid de hoc sit, si comparetur relatio diuina cum hac vel illâ relatione etiam diuinâ; non video cur vniuoca non sit, & verum genus, quia prædicatur de pluribus differentibus specie. neque hoc est minuere perfectionem Dei, & eius simplicitatem: hæc enim compositio multò minor est virtuali, quæ tamen Deo conceditur.

Admittere in Deo compositionem metaphysicam, non derogat eius simplicitati.

Sit ergo CONCLVSIO PRIMA. Omnes tres relationes & personalitates diuinæ conueniunt vniuocè in ratione relationis & personalitatis vt sic. Probatur euidenter ex dictis, quia ratio relationis & personalitatis æquè propriè & perfectè conuenit vni ac alteri, & illa concipi potest sub conceptu communi, v. g. *relatio diuina, personalitas diuina*, non concipiendo tunc differentias particulares, non minùs quàm potest concipi animalitas non conceptâ rationalitate & irrationalitate; ergo illa ratio est quid vniuersale & commune illis vniuocè, nec video, nisi faciendo quæstionem de solo nomine, posse in hac conclusione esse difficultatem.

Tres relationes diuinæ conueniunt vniuocè in ratione relationis.

Contra eam potest obiici, quod contra vniuocationem personalitatis obiicit Tannerus: 25 Ratio vniuoca debet omnino esse abstracta ab inferioribus; at ratio personæ & relationis includitur in singulis personis & relationibus, vti ens in inferioribus; ergo. Verùm nego minorem: nec enim video cur ratio personæ & relationis sit transcendens magis quàm ratio hominis, aut cur magis persona vt sic, & relatio vt sic includatur in hac personâ, quàm homo vt sic in hoc homine, & albedo in hac albedine; nec valet dicere, Petrum quà distinguitur à Paulo, esse personam: nam etiam quà distinguitur à Paulo, est homo, & tamen homo abstrahit ab hoc homine. Respondeo absolutè Petrum, non quà personam, sed quà talem, sicut non quà hominem, sed quà talem hominem, distingui à Paulo. Vnde ratio personæ ad hanc vel illam semper erit vniuoca.

Obiectio P. Tanneri.

Ratio personæ non includitur in hac personâ magis quàm homo in hoc homine.

SECVNDA CONCLVSIO. Hæ relationes seu personalitates secùndùm proprias rationes differunt

Relationes secundum

Personæ diuinæ propriè differunt specie subiicibili inter se, non prædicabili.

tunt inter se specie subiicibili, non autem prædicabili. Vnde personæ diuinæ absolutè in ratione talium personarum propriè differunt specie sub genere personæ diuinæ vt sic. Hanc negant nonnulli, qui nescio quæ indecentia in voce illa, *genus* & *species* concipiunt; immeritò

26 tamen: est enim tota ea constitutio per intellectum nostrum concipientem confusè eas personas, quatenus inter se conueniunt, & posteà distinctè quatenus differunt inter se: & licet, vt paulò ante dixi, non concedatur ratio aliqua Deo & creaturis generica, non video cur ipsis personis diuinis inter se negari debeat. Hoc posito, sic probatur Primò, quia (vt suppono ex Logicâ) species alia est prædicabilis, alia subiicibilis; illa requirit indiuidua plura sub se contenta, hæc verò non. Et ideò in sententiâ Diui Thomæ, asserentis Angelos non multiplicari numero sub vnâ specie, nihilominùs differunt inter se Michaël v.g. & Gabriel, non solùm numero, sed etiam specie, non quidem prædicabili, sed subiicibili: differentia enim subiicibilis consistit in eo, quòd illa duo indiuidua non solùm habent distinctionem in prædicatis essentialibus, vt Petrus & Paulus, hoc est quòd vnus non sit alter, sed etiam differentias essentiales, vt equus & homo, vt vnus non sit sicut alter. Hinc fit, vt genus propriè sumptum non requirat habere sub se speciem prædicabilem, sed subiicibilem; definitur enim, *Quod prædicatur de pluribus differentibus specie.*

D. Thomas asserens Angelos non multiplicari sub vnâ specie, distinguit illos specie subiicibili.

Quid sit differre specie subiicibili.

Probatio conclusionis.

Iam sic argumentor: Persona Patris est essentialiter persona improducta, & persona Filij est essentialiter producta à Patre, & Spiritus sanctus essentialiter ab vtroque; ergo omnes differunt essentialiter inter se. Consequentia est euidens, quia esse essentialiter improductum, prædicatum est plus quàm numero diuersum ab

27 esse producta essentialiter; & esse ab vno essentialiter, differentia est maior quàm numerica ab esse à duobus. Quòd si in humanis filius non differt essentialiter à patre, ideò est, quia est per accidens, hunc esse patrem, & illum filium: neque enim essentialiter Petrus petit oriri à Ioanne, vel è contrario; quod secùs est in diuinis, ergo Pater differt à Filio non solùm quasi specificè, sed propriè specificè. Patet, quia, si hoc aliunde impediendum esset, maximè, vel quia non est multiplicabilis species Patris & Filij; at hoc (vt vidimus) non obstat: vel quia ratio personæ esset analoga ad personas diuinas; hoc autem est falsum, vt dixi paulò antè, quia æquè principaliter omnes participant rationem personæ, ergo.

Esse improductum plus quàm numero differt ab esse producto. Quare in humanis non differt pater essentialiter à filio, & cur contrà in diuinis.

SVBSECTIO II.

Obiectiones aliquot solutæ.

Obiectio Prima.

DICES Primò, Ex proprietatibus indiuidualibus non abstrahitur ratio communis, ergo non est abstrahibilis ratio aliqua generica personæ diuinæ vt sic, in quâ omnes conueniant.

Potest ratio communis abstrahi ex proprietatibus indiuidualibus.

Respondeo, falsum esse antecedens, & malam consequentiam. Falsum antecedens, quia in Logicâ traditur definitio indiuidui, & declaratur esse rationem superiorem vel vniuersalem, pertinéreque ad speciem; ergo ex indiuiduationibus abstrahitur ratio aliqua vniuersalis. Mala deinde consequentia, quia nos non dici-

28 mus ex ratione personæ Filij vt talis est, posse abstrahi rationem personæ (quod esset eam abstrahere ex indiuiduationibus formaliter;) sed dicimus eam rationem communem abstrahi ex tribus personis, quatenus inter se conuenientibus, & vt similibus, sicut, etiamsi esset impossibile, rationem indiuidui abstrahi vt communé & vniuersalem, adhuc tamen ex Petro & Paulo, quæ sunt quædam indiuidua, posset abstrahi aliqua ratio communis, non quidem ex indiuiduationibus, sed ex animalitate & rationalitate, in quâ sunt similes: ita similiter, licet verum sit (de quo non disputo) ex Patre & Filio, vt indiuidua sunt, abstrahi non posse rationem aliquam communem, adhuc tamen ex illis, non vt tales species sunt, sed vt conueniunt ratione personæ, abstrahi sine dubio potest ratio personæ, quæ communis & generica sit respectu eorum. Neque hinc sequitur processus infinitus, quia iam sistitur in ratione personæ, nec ex filiatione formaliter vt tali abstrahitur ratio communis Filij, quo vitatur ille processus.

Ratio personæ communis abstrahitur ex tribus personis vt similibus, & inter se conuenientibus.

Dices Secundò, personam diuinam esse quid transcendens suas differentias; sed de hoc egi paulò antè contra Tannerum.

Obiectio Secunda soluta.

Tertiò ergo dices, Personæ diuinæ non differunt in essentiâ, habent enim eamdem numerò; ergo non differunt specie. Ob hoc argumentum negant aliqui nostram conclusionem; immeritò 29
tamen. Non enim agimus de differentiâ personarum in naturâ: scio enim in hac omnes esse idem, etiam numero; loquor ergo de differentiâ in personalitatibus vt talibus formaliter; in his autem tam habent conceptus diuersos, quàm si in essentiâ non essent idem. Quòd si adhuc ob eam conuenientiam in eâdem naturâ insistas, non dicendam differentiam specificam, reducetur res ad quæstionem de nomine, de quâ non multùm laboro.

Obiectio Tertia.

An requiratur diuersitas naturæ in personis, ad differentiam specificam.

Hæc intelligenda sunt, si persona vt sic prædicetur & abstrahatur ab hac vel illâ personâ, & comparetur cum eis sub his terminis; *Hæc persona est persona.* Iam verò restat difficultas, an, si ego dicam, *Pater est persona diuina*, ea prædicatio sit quidditatiua, & ratio *personæ* sit tunc communis essentialiter, & quidditatiuè Patri & Filio, an verò sit quasi accidentalis logicè prædicatio.

Verùm hæc difficultas est purè philosophica, ac si dubitaretur, qualis hæc esset prædicatio, *Petrus est persona humana.* Opinatur Vasquez, esse denominatiuam prædicationem, non essentialem, vt si quis diceret, *Petrus est albus.* Verùm contrarium ego in Logicâ docui; scilicet eam prædicationem esse quidditatiuam, & posse esse genericam aut specificam: si enim dicatur, Petrus est persona, erit generica; si dicatur, Est 30
persona humana, erit specifica. Ratio est, quia persona est essentiale quid Petro; hic enim significat saltem in obliquo personalitatem: licet autem sit quid accidentale, aut denominatiuum, respectu naturæ habere personalitatem; at Petro id essentiale non minùs est, quàm albo sub hoc nomine significato sit essentialis albedo, licet hæc respectu subiecti accidentalis sit, vnde hæc est prædicatio quidditatiua, Hoc album est album. Porrò vocem Petrum significare personalitatem, saltem in obliquo, est res certa; ideò, ablatâ omni subsistentiâ, non diceretur Petrus, diceretur tamen, si illam non significaret saltem in obliquo.

Petrus est persona, est prædicatio essentialis.

Petro est quid essentiale persona.

Argumenta Vasquez non vrgent. Quod enim Primò

Argumenta

[illegible]

Primò ait, significari nomine subsistentiæ singulariter & indiuiduè existere, quod est Petro denominatiuum; facilem habet solutionem: dico enim Primò, subsistentiam non dare hunc formalem effectum, sed substantiale complementum, vltimumque naturæ, quod est essentiale Petro & quidditatiuum; ergo ex hoc capite non erit denominatiua prædicatio. Secundò, respondeo, adhuc admisso eo effectu subsistentiæ, prædicationem esse quidditatiuam, quia singulariter existere, est essentiale Petro: non enim ibi actuale existere significatur, sed ipsum posse: quod sine dubio est essentiale Petro, etiam vt significato per eam vocem.

Secundò arguit (quod ferè in idem recidit) quia persona definitur, *esse indiuiduam substantiam*, quod non significat quidditatem. Nego

31 *Prædicatio indiuidui significat quidditatem.*

subsumptum: in Logicâ enim ostendi cum communi, prædicationem indiuidui reduci ad speciem, & significare quidditatem. Adde etiam, eam non esse definitionem personæ vt talis. de quo alibi.

SECTIO V.

De actibus notionalibus.

Actus notionalis, & productio est idem in diuinis.

FVSE disputatur à multis de actibus notionalibus, immeritò tamen: nihil enim aliud sunt quam productiones; dicuntur autem actus, quia omnis productio est actus; notionales verò, eò quòd non sint communes omnibus personis, sed proprij alicuius; ac propterea deseruiunt, vt per illos noscantur aut dignoscantur personæ. Hinc fit, vt quæcumque superiùs dicta sunt de productionibus, intelligantur dicta de actibus notionalibus: v.g. an detur potentia respectu actuum notionalium. Tractata est suprà sub titulo, *An detur potentia respectu processionum:* item, quæ sit ea potentia, seu principium *quo*, &c. videantur ibi. Nunc breuiter aliqua declaranda.

Aduerto tamen priùs, aliquando ipsam intellectionem & volitionem dici notionalem: dicitur enim principium *quo* esse aliquid notionale; tunc autem non sumitur notionale pro ipsâ actuali productione, sed pro intellectione

Quomodo sumpta intellectio dicatur notionalis.

& volitione, vt dixi; at hoc ipsum includit saltem in obliquo relationem, seu productionem actiuam: nam intellectio non ratione sui, sed quatenus coniuncta cum paternitate, dicitur aliquid notionale. quod in rigore est dicere, eam relationem, cui coniungitur, esse quid notionale.

SVBSECTIO I.

An hi actus sint de aliquo, & voluntarij.

PRIMÒ quærimus, an actus notionales sint in diuinis de aliquo, & de quo. Explicatis terminis, vix potest in hac re vlla esse difficultas. Certum est, esse de aliquo, denotare actio-

32 *Quid sit esse de aliquo.*

nem ab illo. Secundò nec hoc sufficere: creaturæ enim producuntur à Deo, & tamen non ideò dicuntur de Deo; requiritur ergo vt res,

Filius est de substantiâ patris.

quæ dicitur de alio, retineat aliquid illius; sic filius dicitur de substantiâ patris, quia retinet partem illius. Hoc posito, clarum est, actus

Actus notionales sunt de aliquo.

notionales in diuinis esse de aliquo: nam generatio passiua est de substantiâ Patris; producitur enim verè à Patre; & tota essentia seu natura Patris etiam in Filio manet per identitatem. quod eodem modo de Spiritu sancto dicendum est.

Inquiri circa hoc vlteriùs solet, an essentia se habeat tamquam materia respectu Filij, an verò tamquam forma. Cui respondeo breuissimè, si sermo sit quomodo se habeat realiter, tunc neque vt materiam, neque vt formam se habere, quia essentia diuina realiter identificatur relationi seu filiationi; ergo neque materia neque forma illius esse potest. quâ de re inter Catholicos dubium non est. Quòd si loquamur ratione nostrâ, & per intellectionem, tunc

Ratione nostrâ essentia se habet instar materiæ respectu relationis.

dicendum putarem essentiam se habere vt materiam: nam sicut materia realiter præcedit formam, hæc verò subsequitur; item materia est indifferens ad diuersas formas, à quibus determinatur ad constituendum hoc vel illud totum; eodem planè modo essentia diuina ratione & virtute concipitur existere ante relationes; item, est indifferens ad hanc & illam recipiendam. 33

Tertiò, per vnam determinatur ad constituendum Patrem, per alteram Filium. Denique, quia in creatis essentia se habet respectu personalitatis per modum materiæ; ergo essentia ratione nostrâ omnino se habebit vt materia respectu relationis, quæ est personalitas.

Video, te posse vrgere, etiam ratione nostrâ repugnare in diuinis omnem compositionem;

Non repugnat Deo compositio per modum subiecti ratione nostrâ.

vel, si non omnem, saltem eam quæ est per modum subiecti. Ego verò nego eam repugnantiam, quia concipi essentiam, vt capacem huius aut illius relationis & personalitatis, & priorem illis, nullam inuoluit repugnantiam; imò illud ab omnibus conceditur: hoc autem ego dico esse concipi per modum materiæ, seu subiecti; non enim est necessum vt concipiatur cum imperfectionibus subiecti.

Secundò solet quæri, an hi actus seu proces-

Sintne voluntariæ processiones. Scotus affirmat.

siones sint voluntarij. Hæc est puta quæstio de voce cum Scoto, qui eas liberas & voluntarias videtur aliquando vocasse. Si nomine liberi & voluntarij intelligatur: quòd ita fuerint, vt pro

34 *Non sunt liberi actus, cum sint ipsamet entitas producentis.*

arbitrio producentis potuerint non esse: certum omnino est, non esse voluntarios: nam actus isti sunt ipsamet entitas producentis, sine quâ producens esse non potest: non enim aliter persona constituitur quàm producendo: repugnat ergo vt fuerit in eius potestate non producere, quia nec fuit in ipsius potestate non esse: ergo non est illi libera productio in hoc sensu.

Si item nomine voluntarij intelligatur, processiones has priùs esse volitas, & ex illa volitione quasi imperatam eam productionem: etiam constat manifestè Primò, processionem Filij non esse voluntariam, quia immediatè procedit per intellectionem. Secundò, processionem Spiritus sancti esse voluntariam: procedit enim per volitionem, & vt obiectum volitum, & physicè ab eâ promanans, vt oriuntur habitus, duratio vel vbicatio (quæ tamen non sunt voluntaria, quia hoc solo secundo modo procedunt.)

Non sunt violenti personæ producenti.

Quòd si nomine voluntarij intelligat Scotus, non esse processiones has violentas aut contrarias personæ producenti, certissimum est, eas esse voluntarias: item, esse voluntarias, quatenus persona producens eas amat, & in eis complacet. Hæc circa quæstionem de nomine.

SVBSECTIO II.

Vtrùm hi actus sint ratione posteriores volitione.

An Pater priùs velit generare quàm generet:

FILIVM esse post intellectionem vt terminum illius, constat ex dictis. nunc inquiro, an priùs Pater velit generare, quàm de facto generet: an verò ea volitio sit post generationem. & hæc est difficultas de re, quæ in doctrinâ Scoti latere potest. Affirmant hoc vltimum Ferrara & Capreolus apud Valentiam disp. 2. quæst. 15. puncto 4. primum verò Caietanus &
35 Scotus. Valentia autem opinatur quæstionem esse parui momenti: nam re ipsâ nulla potest esse prioritas; quid autem ratione nostrâ concipiatur priùs, parum interest, dicitque vtramque partem posse esse veram secundùm varias considerationes.

in re non vult priùs.

Primò suppono, verum quidem esse in re nullam esse prioritatem, addo tamen posse adhuc quæri, an non solùm ratione nostrâ ea volitio præcedat generationem, sed etiam virtualiter, ad modum quo sæpè superiùs diximus, essentiam præcedere virtualiter relationem, & intellectionem præcedere volitionem.

Secundò suppono, quæstionem posse esse duplicem: possumus enim loqui de prioritate *à quo*, seu productionis & originis. Possumus item loqui de prioritate *in quo*.

Volitio non est prior generatione à quo.

His positis, DICO PRIMÒ, si sermo sit de prioritate *à quo*, certissimum esse, volitionem non esse priorem generatione Filij: nam Verbum diuinum non oritur per voluntatem vt volitionem, sed per intellectum, ergo volitio non est principium *quo* respectu generationis. & hoc ipsum suprà fusiùs ostendimus.

Obiectio.

Fortè dices, Paternitas non est principium *quo* respectu Filij, & tamen est prior *à quo*, quia est conditio tenens se ex parte principij, ergo etiam ea volitio, licet non sit principium *quo*, poterit esse prior *à quo* respectu Filij, quatenus intelligitur in Patre, vt conditio ad producendum. Quod sic declarari potest: nam omnia essentialia priùs sunt quàm notionalia; ergo priùs quàm intellectio terminetur paternitate, habet volitionem, & alia prædicata, quæ sunt quasi complementum naturæ. Et tunc Pri-
36 mò fit capax, vt terminetur subsistentia Patris, quâ Filium generat; & consequenter etiam volitio, licet non influat immediatè, quia tamen est prærequisita, vt sit paternitas, dicetur prior *à quo* respectu Filij.

Obiectio hæc maximè eos vrgere videtur, qui naturam diuinam tam in intellectione quàm in volitione constituunt: necessariò enim tunc videtur dicendum, priùs esse in Patre volitionem, quàm sit generatio, quia cùm relatio seu subsistentia non intelligatur aduenire, nisi naturæ completæ, non potest priùs intellectio, quæ est inadæquata natura, terminari subsistentiâ, quàm simul cum eâ sit volitio; ergo hæc etiam est prior *à quo* respectu Filij. Nihilominùs tamen respondeo, hæc omnia habere solùm locum in ordine ad prioritatem *in quo*, non autem *à quo*, de quâ nunc agimus: licet enim tam citò intelligatur volitio quàm intellectio, & consequenter ambæ sint in eodem signo *in quo*, vna tamen est principium Filij, altera non.

Solutio obiectionis.

Paternitas est ipsa actiua productio.

Ad instantias de paternitate seu generatione, dico, eam esse quid per se requisitum, quia est ipsamet actiua productio, vt dictum est, & constitutiua per se principij *quod*. Vnde, si solùm daretur intellectio subsistens, etiam non esset ibi volitio, daretur principium *quod* Filij. Denique non est inconueniens, vt, licet intellectio non esset adæquata natura, intelligatur tamen priùs terminata per subsistentiam; sicut è contrario dicemus infrà, volitionem, etiamsi non sit natura, terminari in Spiritu sancto subsistentiâ ante intellectionem. 37

Volitio non est generatione prior prioritate virtuali in quo.

DICO SECVNDÒ, circa prioritatem virtualem *in quo*, nullam esse inter eam volitionem & generationem, quia, vt alibi docui, etiam productio Filij non est prior *in quo* productione Spiritus sancti, sed omnes simul: nam cùm omnia essentialia ex conceptu suo consistant in actuali exercitio & connexione, sicut actio creata respectu termini, non potest concipi cùm fundamento in re vnum existens ante alterum, sicut actio non concipitur ante terminum, licet concipiatur, vt id à quo est terminus.

P. Suarez putat, priorem esse volitione sui, generationem ratione.

Circa antecessiones verò rationis, P. Suarez lib. 6. cap. 4. opinatur cum Ferrarâ & Capreolo suprà relatis, priùs ratione esse generationem, quàm sit volitio illius, eò quòd voluntas feratur in rem cognitam; ergo priùs cognoscit Pater generationem Filij, quàm illam velit: si autem priùs eam noscit, ergo iam illa existit antequam ametur. Patet consequentia, quia Pater non cognoscit tunc eam generationem, nisi vt existentem; ergo iam existit, antequam ametur. Confirmat: Pater non vult generationem voluntate quasi desiderij, sed voluntate complacentiæ perfectissimâ: ergo ea volitio iam supponit generationem existentem, ergo est posterior illâ.

Argumentum Suarez.

Probat P. Suarez suo argumento, Spiritus sancti productionem esse ante volitionem.

Miror, Patrem Suarez ita fidere his argumentis, quæ eodem planè modo probatur, Spiritus sancti productionem esse ante volitionem: nam antequam ea productio ametur, iam cognoscitur, quia nihil volitum quin præcognitum, & cognoscitur vt existens: ergo antè existit quàm sit amor. Item, Deus non habet desiderium de eâ productione, sed complacentiam, quæ supponit rem iam existentem: ergo antè est productio Spiritus sancti quàm ametur, aut quàm sit vllus amor. quod est absurdum, cùm ea productio sit per amorem, & consequenter repugnet esse ante amorem. 38

Reiicitur argumentum Suarez.

Quòd si respondeat P. Suarez, in priori naturæ, in quo præcedit ratione intellectio, concipi quidem Spiritum sanctum vt existentem, pro posteriori tamen naturæ, post volitionem secuturam etiam ipsam intellectionem: si hoc, inquam, dicat, poterunt eodem planè modo aduersarij respondere idem de Filio, scilicet cum concipi quidem in eo priori vt posteriorem, tamen ipso conceptu, & etiam volitione, quâ Pater vult vt existat, seu vt futurum naturâ, respectu eius cognitionis.

Ad illud de desiderio dicitur, etiam eodem modo habere locum in Spiritu sancto, deberéque ab omnibus responderi, non esse inconueniens ponere vnum actum voluntatis, quo non propriè desideretur, sed quasi efficaciter Deus velit vt sit: in quo nullum est absurdum ex hoc capire.

Aliud argumentum P. Suarez.

Aliud argumentum ponit etiam P. Suarez, 39 quòd non possit intelligi volitio de producendo Filio in Deo vt sic, quia Deus vt sic non generat; ergo debet intelligi in Patre; at eo ipso quòd

intelligatur

intelligatur Pater, iam intelligitur Filius; ergo non potest intelligi volitio generandi ante generationem. Sed neque hoc argumentum vrget, *retorquetur.* & quidem ab ipso debet solui: cùm enim admittat, volitionem aliquam de productione saltem Spiritus sancti, debet vel fateri, eam volitionem non esse in Spiritu sancto, quia hic se non producit; vel debet agnoscere non esse bonum argumentum, *Deus vt sic non generat, ergo non habet volitionem generandi.* Responderi absolutè potest, posse in essentiâ diuinâ, priùs quàm intelligatur existens in paternitate, concipi volitionem, quâ dicat, *Volo vt Pater Filium producat.* quæ volitio adhuc non concipitur esse in Patre, sicut nec in Filio & Spiritu sancto; quia nondum ea essentia intelligitur in Patre, sicut nec in vllâ alia personâ, sed, vt docet ipse Suarez, per se existens. non ergo hoc argumentum vrget.

Concluditur, volitionem non esse priorem generatione. Probabiliorem tamen iudico eam Suarez sententiam, licet argumenta ipsius non placeant. Dico ergo ratione nostrâ concipiente res ad similitudinem creaturarum, volitionem non esse priorem generatione Filij, tum quia non habemus fundamentum vt eam concipiamus ex parte principij, vt ostensum est; tum quia in
40 creatis priùs intelligitur subsistentia in naturâ, quàm intelligatur amor: cùm ergo intellectio diuina vt sic sit natura, priùs concipitur in eâ subsistentia Patris, & consequenter generatio Filij, quàm volitio vlla, ergo etiam ratione nostrâ ante volitionem generationis est ipsa generatio.

Obiectio. Dices, Ergo priùs ratione est Filius quàm volitio, ergo, quando volitio resultat, iam intellectio est in Filio, & consequenter Pater non dabit Filio volitionem, sed hæc immediatè resultabit in Filio. quod videtur esse contra Patres & Theologos, absolutè docentes, Patrem omnia dedisse Filio præter paternitatem. Simile argumentum tractabitur infrà, dum egerimus an Spiritus sanctus procedat ex *Solutio Prima.* amore libero creaturarum. Nunc respondeo Primò, difficultatem esse communem: nam quidquid sit de hac quæstione, omnes ferè admittunt, priùs ratione produci Filium, quàm spiratio actiua resultet; & tamen dicunt, etiam illam dari Filio à Patre; ergo licet prior sit ratione Filius quàm ea volitio, poterit hæc com- *Secunda solutio.* municari Filio à Patre. Secundò respondeo, argumentum non solùm probare prioritatem rationis, sed virtualem: nam Pater realiter etiam dat Filio volitionem; ergo volitio est virtualiter ante Filium, tamquam id quod *Tertia solutio.* debet Filio communicari. Tertiò respondeo
41 & absolutè ex dictis à me suprà, Patrem non aliter communicare Filio essentiam, quàm producendo relationem, quæ naturâ suâ est idem cum eâ essentiâ; cùm ergo filiatio petat naturâ suâ identificari volitioni, inde fit vt Pater producens eam filiationem, det ei Filio volitionem, dando scilicet id ad quod volitio consequitur, etiamsi ea volitio sit, postquam Filius concipitur existens. Quomodo autem hinc non sequatur simul & semel etiam ratione communicari Filio volitionem, dicam infrà disp. 51. à num. 36.

Productio Spiritus sancti est ratione posterior volitione. Circa Spiritum sanctum dico, posse priùs ratione concipi non solùm amorem personarum, sed etiam volitionem productionis, quæ simul & semel producat etiam in actu exercito Spiritum sanctum, ideóque dixi suprà illius productionem propriè esse voluntariam.

SVBSECTIO III.

Duæ aliæ quæstiunculæ.

Quis sit terminus actuũ notionalium. PRIMA, quis sit terminus actuum notionalium. Cui breuissimè respondeo, de re non posse esse quæstionem, etiamsi P. Suarez videatur de eâ vt de re graui cum Gregorio & Gabriele decertare. Dicendum ergo est, actus notionales posse concipi vt productiuos, vel præcisè vt communicatiuos. Si concipiantur vt productiui, non potest Suarez dicere, terminum esse naturam; hæc enim non producitur, nec aliud fortè dicere voluerunt Gregorius & Gabriel, aientes non naturam, sed relationem *Actuum vt communicatiuorum terminus formalis est sola natura.* quæ producitur, esse formalem terminum. Quòd si hi actus considerentur vt communicatiui, non dubium, benè dici à P. Suarez, non alium esse formalem terminum quàm naturam, quæ sola propriè communicatur; nam relatio producitur, non communicatur. Neque hoc negatur à *Vt communicatiuorum & productiuorum terminus tam personalitas quàm natura.* Gregorio & Gabriele. Quòd si denique considerentur sub vtrâque ratione, erit dicendum, tam essentiam quàm personalitatem esse terminum formalem: essentia enim erit in vno sensu, & personalitas in alio.

Obiicies à me suprà dictum, in diuinis non aliter formalissimè communicari intellectionem 42
v. g. quàm producendo relationem, quæ ipsi identificatur; ergo non sunt in diuinis duæ considerationes eius processionis, vna quasi sit productiua, altera quasi communicatiua; sed vnica præcisè, quatenus productiua, & consequenter vnus terminus erit processionis, nempe relatio. *Communicatio & productio licet non re, ratione tamen possunt separari in diuinis.* Respondeo, à me suprà non negatum in diuinis esse communicationem & productionem; sed præcisè dictum, non aliter fieri communicationem quàm producendo. vnde duo in eam productionem concurrunt, quæ, licet in ordine ad principia separari nequeant, separantur tamen ratione in ordine ad terminos, ratione quorum ea productio dicitur communicatio, propter naturam, cui identificatur terminus productus, dicitur verò productio propter terminum verè productum sub eâdem naturâ Patris producentis.

Aduerto P. Suarez, vt absolutè probet for- 43
P. Suarez argumentum nimium probat. malem terminum solùm esse naturam, sic arguere: Ex Philosophiâ constat, in omni productione formalem terminum esse naturam, quia producens intendit assimilare sibi effectum in naturâ, ergo etiam in diuinis. Hoc tamen argumentum parum vrget, quia cùm Philosophia non agnoscat productionem rei alicuius sine productione naturæ illi rei identificatæ, non potest ex Philosophiâ ad diuina argui ex eo capite.

Meliùs ergo ego arguerem: In resurrectione hominis, quia anima iam supponitur producta, formalis terminus productus solùm erit vnio, anima verò terminus communicatus; ergo cùm in diuinis essentia sit iam existens, formalis terminus productus erit relatio, & communicatus essentia, totalis autem ipsa persona producta. quæ omnia ex se clara valdè sunt.

Secunda quæstio esse potest, quomodo ex vi horum actuum dicatur vna persona manere in alterâ per circuminsessionem. Respondeo vno

Vna persona dicitur esse in alterâ propter naturam.

vno verbo, quatenus est eadem numero omnium personarum natura: ob quam rationem dixi suprà, eos actus seu productiones esse immanentes; manet enim vna persona magis in aliâ, quàm forma in materiâ, hîc enim solùm per vnionem distinctam, ibi per identitatem naturæ.

DISPVTATIO XLVII.

CVR PROCESSIO SPIRITVS SANCTI non sit generatio.

SECTIO I.

Status quæstionis, & quædam prænotata.

1 EGIMVS de processionibus in communi, iam oportet explicare differentiam earum inter se. Præcipua autem difficultas consistit in assignandâ ratione, cur sola processio Verbi, seu secundæ personæ, sit generatio: nam hæc definitur, *Origo viuentis à viuente à principio coniuncto in similitudinem naturæ.* quæ definitio tota conuenire videtur processioni Spiritus sancti: hic enim est *viuens à viuente à principio coniuncto, & in similitudinem naturæ.*

Definitur generatio.

Spiritum sanctum non generari, est de fide.

Constat autem ex fide, Spiritum sanctum non generari, vt ex Symbolo Athanasij patet: *Spiritus sanctus à Patre & Filio non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens.* quod ipsum insinuat Scriptura, quoties Filium Dei vocat Vnigenitum.

SS. Patrum sensus de hac difficultate.

Difficultas hæc iudicata semper fuit, & meritò, maxima: imò multi sancti Patres eam in hac vitâ intelligi posse negarunt. Vide P. Vasquez disp. 113. cap. 3. & fusiùs P. Ruiz disp. 5. sect. 1. quibus etiam adhæret Valentia noster

2 disp. 2. q. 3. p. 4. vbi arbitratur, solam aliquam congruentiam reddi à nobis posse, rationem verò sufficientem non posse. vnde concludit, nobis non constare, quod sit illud discrimen, propter quod vna processio sit generatio, altera non, etiamsi credendum omnino sit fide diuinâ, re ipsâ dari aliquod; iudico tamen, etsi res hæc difficilis sit, posse satis claram discriminis rationem assignari, licet euidens omnino non sit, nec solis congruentiis agendum, vt ex dicendis constabit.

P. Valentia putat, nullam afferri pro solutione solidam rationem.

SS. Patres non satis clarè difficultatem hanc elucidarunt.

Discrimen hoc assignare tentarunt Patres aliqui, minùs tamen sufficienter pro rigore scholastico: vel enim tradiderunt obscuros terminos; vel, si claros, parum aut nihil amplius, quàm fides de hoc mysterio dicat, declarantes. Eos videre licet apud P. Ruiz disp. 8. sect. 1. sanctus enim Athanasius ait, vnam personam esse ex vtero, alteram ex ore; illam Filium esse, hanc Spiritum, iuxta illud Psalmi 109. *Ex vtero ante luciferum genui te.* & Psalm. 32. *Spiritu oris eius,* &c. Hîc tamen statim apparet difficultas terminorum. Præterquam quòd frequentiùs ipsum Verbum, seu Filius, ad os Patris referatur, quàm Spiritus sanctus. Secundò idem Athanasius apud Ruiz suprà desumit differentiam, ex eo quòd, sicut Pater æternus fuit semper Pater, & numquam Filius; ita Filius numquam fuit Pater.

S. Athanasius, vnam personam ex vtero, alteram ex ore asserens.

3 Hoc quidem verissimum, sed nihil declarans: non enim reddit rationem, cur, dum producit aliam personam, non sit Pater illius. Similes ibi inuenies explicationes, quas fusè referre non est necessarium: res enim hæc diu in scholis agitata, clarior reddita est, ideò ad Scholasticorum opiniones examinandas, quæ directè magis quæstioni respondent, descendendum erit. Non est tamen animus omnes examinare; res enim esset prolixa valdè & inutilis. qui multas velit videre, legat P. Ruiz eâ disp. 8. à sect. 2. Vbi refert inter alias sententiam Aureoli in 1. disp. 9. p. 1. art. 2. 3. & 4. aientis, ad rationem generationis non requiri productionem termini similis in naturâ & substantiâ, sed perfectiorem generationem esse, per quam producitur imago repræsentans & intentionalis similitudo: vnde ait, *Deus seipsum realiter generauit, si se ipsum verè & realiter intellexit.* Duriùs quàm promereatur, hanc excipit sententiam Ruiz. Primò, quia Patres & Scholastici & ceteri omnes ex ratione filiationis probant consubstantialitatem Verbi cum Patre. Quæ esset mala probatio, si ad generationem non requireretur productio termini similis in naturâ. Confirmat: quia similitudo intentionalis producta non est persona subsistens, debet autem esse talis, vt sit Filius.

Aureoli opinio, ad generationem Filij non requiri omnimodam similitudinem in naturâ.

Reprehenditur à P. Ruiz duriùs merito.

Argumenta Ruiz contra Aureolum.

Secundò, quia ex sententiâ Aureoli sequitur, etiam sine vllâ distinctione personarum, & alicuius alterius rei, posse esse generationem; quia non requiritur realis distinctio inter intelligens, & rem intellectam. Ideóque Sabellius negans multitudinem personarum, posset facilè per hanc sententiam euadere. 4

Vltimò, quia Patres agnoscebant Deum se cognoscere, & tamen ipsi dicebant se ignorare; cur Filius sit genitus; ergo non ponebant generationem in eo quòd Deus se nosceret. Verùm hæc vltima ratio retorqueri etiam posset contra Ruiz: nam omnes Patres agnouère, Filium procedere per intellectionem perfectissimam, & tamen negabant se scire rationem huius generationis; ergo generatio non consistit in eo quòd procedat etiam per intellectionem perfectissimam. quæ est explicatio Patris Ruiz, de quâ infrà. Dico ergo ex eo antecedenti solùm inferri, non se reflexisse Patres, vt putarent ex vi cognoscitiuâ rationem generationis esse desumendam, vnde solùm negatiuum argumentum infertur, hoc est, non id docuisse Patres; nullo verò modo sequitur, contrarium sensisse. quod in omnium sententiâ circa hoc mysterium dicendum esse, facilè quis notabit: non aliud enim potest esse fundamentum, seu ratio intrinseca huius discriminis, nisi quæ sit in ipso mysterio à fide & Patribus tradito, licet fortè vnus se reflectat meliùs, & ea quæ omnes credunt, applicet ad hanc differentiam explicandam.

Tertium Ruiz argumentum retorquetur in auctorem.

Patres expositi in fauorem Aureoli.

Multò minùs vrget secunda ratio: nam cùm dicat Aureolus, ad generationem non solùm debere esse similitudinem & imaginem, sed 5

Defenditur contra Ruiz Aureolus.

eam

eam productam, vt ipse Ruiz ex eodem refert; non video quomodo intulerit contra illum, sine vllâ distinctione esse posse generationem, cùm omnis productio requirat distinctionem, imò etsi de productione nihil dixisset, ipsa vox *imago*, quâ Aureolus vtitur, id declarat.

Quòd si distinctio requiritur, etiam Aureolus diceret requiri personam distinctam: nam omnis terminus productus in diuinis, debet esse substantialis, & cùm nequeat cum producente constituere vnum quid (alioquin daretur realis compositio in diuinis) debebit ille terminus esse per se, & consequenter completus & subsistens, & quia est rationalis, debebit esse persona.

Ratio filiationis non infert omnimodam similitudinem in naturâ.

Primum argumentum melius est, non tamen premit. Et quidem Patres non potuisse omnimodam similitudinem in naturâ ex solâ ratione filiationis inferre, inde patet: nam mulus est propriè filius, & tamen non habet omnimodam similitudinem cum parentibus, & in sententiâ probabili possunt esse inter ipsos homines, v. g. indiuidua naturæ substantialiter inæqualia: in eis autem non valet consequentia, *Petrus est filius Antonij, ergo est illi æqualis omnino in naturâ.* Confirmo euidenter: Patres non solùm probarunt similitudinem, sed identitatem Filij cum Patre in
6 naturâ diuinâ: at identitas in omnium sententiâ non est de ratione Filij vt sic; cùm in solo Deo inueniri possit: ergo Patres non intulere homousion ex solâ ratione Filij vt sic. Dicendum ergo est, eos intulisse id præcipuè ex locis Scripturæ, in quibus Verbum seu Filius dicitur Deus; *In principio erat Verbum, & Deus erat Verbum.* Item, *Ego & Pater vnum sumus.* quia aliunde certò constabat, Deum non esse multiplicem. Non ergo Patribus opponitur Aureolus, eò quòd dicat ad generationem vt sic, eam similitudinem non requiri; opponeretur autem, si diceret ad generationem Verbi eam non requiri.

Identitas in naturâ non est de ratione Filij vt sic.

Confirmatio non vrget etiam; quia, licet similitudo vt sic, intentionalis producta non sit persona subsistens, in Deo tamen est, ideóque potest ibi esse Filius.

Opinio Aureoli nequit sustineri.

Nihilominùs tamen sententia Aureoli toleranda non est, quia sequitur, Angelum producentem perfectam rei notitiam, pone comprehensiuam sui, generare Filium. quod est ridiculum. Secundò, fingit significationem vocis *filius* & *generatio*, quam nullus excogitauit. quod & Ruiz suprà notauit. Tertiò, quia vel loquitur in creaturis, & tunc manifestè errat: nam cognitio etsi perfectissima, non est viuens à viuente, & principio coniuncto, quia nihil de generatione est in cognitione; si verò in Deo solo, ergo malè explicat rationem communem generationis ex solo vno indiuiduo.

Hac ergo & aliis sententiis nihil penitus declarantibus relictis, veniamus ad eas quæ his temporibus videntur vigere.

SECTIO II.

Sententia docens Verbum esse Filium, quia primò producitur.

7 RECENTIORES nonnulli dicunt, generationem solùm vsurpari in creatis pro actione productiuâ in primo instanti, quam supponunt differre specie ab actione in secundo instanti, seu à conseruatiuâ. Hinc dicunt, Verbi processionem, quia primam, vtpote per intellectum, qui præcedit voluntatem, dici generationem; processionem verò Spiritus sancti, quia secundam, non ita. Hanc sententiam non aliter videntur probare, nisi à refutatione ceterarum.

Opinio recentiorum, asserentium processionem Filij, quia primam, esse generationem; Spiritus sancti, quia secundam, non ita.

Refellitur Primò.

Eam arbitror omnino improbabilem tam in Philosophiâ, quàm in Theologiâ. Primò, nam quando caussæ conseruantes sunt omnino eædem, quæ productiuæ, non video rationem, nec apparentem ad dicendum, actionem conseruatiuam esse diuersam à productiuâ: cur enim Deus independenter à subiecto conseruans Angelum eodem modo quo eum produxit, debet in secundo instanti actionem mutare? nam quod aliqui dicunt conseruationem esse idem cum duratione successiuâ, fusè reieci suprà.

Refellitur Secundò.

Conseruatio à primâ productione solùm differt per denominationem extrinsecam.

Secundò, licet demus eam mutari, vnde, quæso, probari potest, eam futuram specie diuersam à primâ, nullâ factâ vel in termino, vel in caussis, vel in modo procedendi, specificâ varietate? Ratio à priori potest esse, quia conseruatio solùm differt à primâ productione per denominationem extrinsecam, quòd scilicet præcesserit duratio rei, quæ non præcessit ante primam productionem; hoc autem non potest variare actionem. quid enim immutat modum producendi, quòd præcesserit immediatè antè vnica duratio rei? alioquin ego etiam dicam post mediam horam, quia nimis multæ præcesserunt 8 durationes, futuram eam actionem diuersam à primo quadrante. Quod sine probabilitate diceretur. Ratio vltima à priori est, quia, sicut potest actio tenere effectum in rerum naturâ; quando nulla præcessit duratio, ita potest quando præcessit; & è contrario, quæ potest quando præcessit, potest etiam, si non præcessit duratio; quia non minores vires requiruntur ad sustentandam rem in secundo instanti quàm in primo, vt ostendi fusiùs in Physicis.

Reiicitur Tertiò, quià in illâ sententiâ, Verbum hodie non esset Filius.

Replicâ reiecta.

Tertiò reiicitur, quia ex illâ sequitur, Verbum hodie non generari à Deo, neque hodie esse Filium, sed fuisse. quod est erroneum. Probatur sequela: nam in secundo instanti reali iam desiit per te generatio; ergo cùm supponatur iam Verbum per totam æternitatem productum, non dicetur hodie eius productio generatio, sed processio. Respondebis, nullum fuisse instans in quo Verbum primò inceperit esse. Fateor, sed quid inde? siue fuerit primum omnium, siue non; hoc certum est, ante hodiernam diem Verbum extitisse; ergo hodiernâ die non dicetur generari: quia si in secundo instanti per te non dicitur generatio; quia non est primum instans, multò minùs dicetur postquam transierunt infinita. Imò hinc arguo contra te, & probo, numquam fuisse generationem Verbi, quia numquam fuit primum instans productionis ipsius: per te autem solùm dicitur generatio in primo instanti.

Secunda replica reiecta.

9 Secundò respondebis, respectu Dei *τὸ nunc durationis hodiernæ*, esse perinde ac primum instans. Sed contrà demus, quod tu ipse doces, durationem non distingui in creaturis à re durante; certè eodem modo respectu hominis potest dici, *nunc hodiernæ durationis esse quasi primum instans*: nam nec in se, nec in duratione intrinsecâ mutatus est homo; in connotatione verò extrinsecâ etiam Deus mutatur: sola autem differentia est, quòd Deus non potest non esse, homo verò potest destrui: at posse destrui vel non, per accidens est ad punctum præsens de primâ

primâ aut secundâ duratione: iam enim tam non durat Deus hodie primò quàm homo. Confirmatur: demus per impossibile, Deum posse deficere, non propterea per locum intrinsecum, Verbum non esset hodie Filius.

Tertia replica reicitur.

Respondebis Tertiò, Verbum dici hodie Filium à generatione præcedenti. Sed contrà, quia Deus ipse aliter sentit: vocat enim illum hodie Filium, *Ego hodie genui te*; quia hodie est generatio: non autem dicit, Quia primò hodie te produxi, aut quia olim te genui.

Quarta refutatio istius opinionis: quia tam secundogenitus est filius, quàm primogenitus in humanis.

Quartò reiicitur: nam in humanis (quidquid sit de actione conseruatiuâ & productiuâ) hoc certum est, non solùm productionem primæ personæ ab iisdem parentibus dici generationem, sed etiam productionem secundæ: non enim primogenitus tantùm est filius, sed etiam secundogenitus, & alij infiniti, si possibiles sunt, postgeniti; ergo cùm in diuinis productio Spi-

10 Cur in diuinis in illâ sententiâ non dicetur Spiritus sanctus secundogenitus.

ritus sancti non sit productio secunda eiusdem personæ, sed noua productio nouæ personæ; non potest ex isto capite negari, Spiritum sanctum esse Filium, magis quàm negetur, Antonium secundogenitum à Petro esse filium illius. Nec potest responderi, iam fuisse in diuinis eamdem naturam communicatam Filio ante Spiritum sanctum, ideóque non produci nouam naturam, sicut producitur in creatis. Non, inquam, hoc dici potest: quia, sicut in diuinis datur generatio sine productione naturæ propter personæ productionem; ita, licet eadem natura communicetur Spiritui sancto, quia tamen noua persona producitur, erit noua generatio: nam productio Spiritus sancti non est conseruatio prioris actionis, sed alia ad diuersum terminum, retentâ priori.

Quinta refutatio.

Quintò reiicitur ea sententia: nam Spiritus sancti processio non est tempore posterior generatione, ergo doctrina illa de prioritate temporis impertinens est ad propositum: neque enim posterioritas naturæ impedit generationem, vt euidenter ad hominem ostendo. Admittunt enim hi, & meritò, Christum Dominum potuisse priùs naturâ per vnicam totalem actionem produci, & vt sic mereri gratiam B. Virgini, vt posset esse mater ipsius Christi, ac vt ipsa mereretur secundam actionem naturâ posteriorem.

Posterioritas naturæ non impedit generationem.

11 Ecce hic actio B. Virginis in Christum Dominum supponit priùs naturâ ipsum Christum productum, & tamen est propriè actio generatiua, eò quòd sit in primo instanti reali; ergo similiter productio Spiritus sancti, licet sit posterior naturâ, quia tamen non est posterior tempore, erit propriissimè generatio.

Productio Verbi prior naturâ à quo respectu Spiritus sancti, non in quo.

Adde, productionem Verbi solùm esse priorem naturâ *à quo*, non *in quo*, respectu Spiritus sancti; doctrina verò ex creaturis, cui isti nituntur, non ex prioritate naturæ, aut *à quo*, sed temporis desumitur, vnde nihil valet pro prioritate inter diuinas productiones.

Sexta refutatio ex eo quòd Christus sit Filius naturalis Dei, vt homo.

Sextò reiicitur, quia Christus in quantum homo, est Filius naturalis Dei, vt aliunde tamquam omnino certum suppono; & tamen, vt homo, non habet primò communicatam naturam diuinam; ergo Spiritus sanctus poterit esse Filius, etiamsi non habeat primò communicatam naturam. Huic obiectioni responderunt aduersarij, Christo vt homini primò communicari ad extra naturam diuinam, & ideò esse vt hominem Filium naturalem.

Replica reiecta.

Sed contrà Primò, ergo, si iam ipsum Verbum aliam humanitatem assumeret, non esset ille homo Filius naturalis Dei. quod est plus quam temerarium. Patet sequela, quia ibi neque ad intrà, nec ad extrà primò communicaretur natura diuina. Secundò, ergo Christus Dominus 12 solùm erit Filius naturalis in primo instanti conceptionis, quia tunc primò ad extrà communicata est homini natura diuina. Hoc autem est hæreticum.

Ex hac sententiâ non redditur ratio, cur Christus vt homo sit Filius naturalis, & Spiritus sanctus non.

Contra Tertiò, quia, si propter nouitatem termini, etiamsi natura sit eadem, secunda communicatio est generatio; ergo etiam communicatio naturæ diuinæ Spiritui sancto erit generatio. Nam licet sit secunda respectu naturæ, est tamen prima respectu spirationis actiuæ, quia huic termino tunc primò communicatur ea natura. Quod confirmo ad hominem: nam cùm hi sibi obiecissent, sæpè in humanis ante generationem esse communicatam subsistentiam materiæ & animæ rationali, nec vllam nouam subsistentiam produci; vnde videbatur sequi, hominem non generari, quia subsistentia complens hominem in ratione talis non primò producitur. Respondent in hæc formalia verba, *Ego non intendo, per generationem, debere primò produci id quod continetur in Filio, sed precisè generationem respectu illius termini, ad quem efficienter terminatur, debere esse primum, ita vt essentialiter non supponat illum primum productum; & quia in generatione Verbi nihil aliud producitur, quàm subsistentia Filij, ideò dico, talem generationem per ordinem ad illum terminum debere esse primam.* Hæc ille: quæ eo ipso ostendunt Spiritum sanctum esse etiam Filium: nam per ordinem ad terminum, qui producitur in Spiritu sancto, id est, in ordine ad spirationem passiuam, eodem modo est prima illa productio, sicut in ordine ad filiationem altera est prima; ergo cùm iuxta hos sufficiat ad generationem esse primam productionem respectu sui termini, tam erit generatio productio 13 Spiritus sancti, quia tam est prima respectu sui termini, quàm productio Verbi. quod est hæreticum.

Hæc sententia ex formalibus verbis dicit, Spiritum sanctum esse Filium.

Refutatio Septima.

Vltimò reiicitur ea sententia, quia, etiamsi per Possibile aut impossibile Deus eamdem animam Petri poneret in duobus corporibus, non propterea qui eam vniret secundo corpori ex vi seminis, &c. non diceretur parens illius Petri, etiamsi nobis constaret eam animam iam antè fuisse vnitam alteri materiæ; ergo filiatio non requirit eam primam communicationem. Nec potest dici illam ideò esse generationem, quia ex se potuit esse prima, hoc, inquam, dici non potest: nam si ea præcedentia requiritur, quando ea actu non est, non erit actu Filius; sed quia potest esse, poterit etiam esse Filius, & certè homines in hac significatione vocis *filius* non attenderunt quid potest esse, sed quid de facto sit.

SECTIO III.

Sententia Patris Vasquez.

Opinio Vasquez, aientis, rationem filij præter similitudinem in naturâ, vt etiam sit imago expressa repræ-

SECVNDA sententia fit P. Vasquez disp. 113. cap. 7. secuti Canariensem, qui ait, ad rationem filij requiri non solùm vt habeat similitudinem in naturâ, sed etiam vt sit imago expressa ad repræsentandum patrem, quod habet Verbum diuinum, quia procedit per intellectum vt verbum mentis, & consequenter ad exprimendum

sentans patrem, requiri.

mendum & repræsentandum suum principium, quatenus illud principium est obiectum, ex cuius cognitione procedit. Adducit Patres aliquos aientes, Verbum esse Filium, quia est imago Patris. Qui tamen parum ei fauent: nam illi non dicunt, ideò esse imaginem, quia est verbum cognitionis, sed quia est simile in naturâ, vt paulò pòst ostendam. Secundò probat suam sententiam ex communi modo loquendi, quia quò magis aut minùs aliquis repræsentat patrem suum moribus, facie, figurâ, &c. eò magis aut minùs proprius eius filius dicitur. Sed neque hæc ratio vllius est momenti, quia etiamsi ille, qui similis est moribus, specialiter dicatur filius; tamen non ideò & qui parentem non repræsentat, filius non dicitur. In illo autem communi modo loquendi non attenditur philosophicus rigor, quem iam nos attendimus in præsenti.

14 *Vasquez sententiam ex Patribus firmat, qui ei non fauent.*

Non qui melius repræsentat patrem, facie, moribus, &c. est magis proprius filius.

Opinio Granadi ferè coincidens in P. Vasquez.

In hanc sententiam ferè coincidit altera Patris Granadi, qui ideò dicit, Verbum esse Filium, quia accipit cognitionem, quæ est similitudo intentionalis naturæ: solùm enim in eo differt à Vasquez, quòd hic vocat cognitionem imaginem, ille verò similitudinem tantùm intentionalem. ideò eodem modo contra vtramque agendum erit.

Reiicitur Vasquez, ex eo quòd Spiritus sanctus esset Filius.

15

Reiicitur autem communiter, & meritò. Primò: nam etiam Spiritus sanctus est imago Patris, ergo & Filius. Probo antecedens & ad hominem ex horum principiis; quia filius in creatis ideò est imago patris, non quia sit verbum sui parentis, nec quia procedat per intellectum; sed quia habet naturam similem parenti, à quo productus est; sed hoc habet & Spiritus sanctus respectu Patris, vt hi fatentur, ergo.

Replica reiecta.

Dices, Spiritus sanctus habet quidem eamdem naturam, non tamen communicatam ad repræsentandum Patrem, ideóque non est imago. Contrà Primò euidenter, quia in creaturis parens generans eo ipso quòd det similem naturam, dat illam ad repræsentandum, aliàs per se non esset filius. Id autem pater in equo generante equum, vbi nulla est intentio de repræsentatione, nulla processio per cognitionem; ergo eo præcisè dat naturam ad repræsentandum, quòd det similem naturam ei quam habet; sed Pater Spiritui sancto dat etiam eamdem numero, ergo à fortiori Spiritus sanctus erit Filius.

Confirmo ex ipso Vasquez, qui expresse numero 44. concedit, & meritò, patrem in creatis repræsentare filium, eò quòd habeat similem naturam, solúmque illi deesse ad hoc vt sit imago filij, esse productum à suo filio. è quo sic argumentor, Ergo etiam Pater æternus, quia habet eamdem naturam, repræsentat suum Filium æternum, licet non sit imago, eò quòd ab ipso productus non sit; ergo Spiritus sanctus qui habet etiam eamdem naturam cum Patre, repræsentabit Patrem ex hac parte; & cùm aliunde sit productus à Patre, repræsentabit vt imago: solùm enim vltra similitudinem in naturâ, & vim repræsentandi, requirebatur ratio processionis ex mente Vasquez; hanc autem habet Spiritus sanctus; ergo erit imago Patris. quæ est euidentissima, & ex eius principiis, & quidem veris, impugnatio.

Ex sententiâ Vasquez quæ requiruntur, vt Verbum sit Filius, inueniuntur in Spiritu sancto.

16

Secundò, quia ipse admittit, Spiritum sanctum verè esse in similitudinem naturæ: at id quod est in similitudinem naturæ, vt simul sit imago, solùm debet habere esse productum: ergo Spiritus sanctus productus in similitudinem naturæ, erit tam propriè imago Patris, quàm equus sit imago sui patris. Secundò reiicio eam doctrinam, quia Filius diuinus nullam habet specialem repræsentationem respectu Patris, quam non habeat Spiritus sanctus: nam nec Verbum secundùm propriam relationem est formalis cognitio Patris; instrumentaliter autem, hoc est, tamquam medium cognitum, non minùs relatio Spiritus sancti potest ducere in cognitionem Patris, quàm relatio Filij, similitudinem autem physicam non habet filiatio maiorem, quàm spiratio passiua, vt ampliùs constabit ex dicendis contra tertiam sententiam.

Reiicitur Secundò ea opinio, quia Filius nullā habet specialem repræsentationem Patris præ Spiritu sancto.

Replica reiecta.

Posset fortè pro Vasquez dici, Spiritum sanctum, eò quòd habeat eamdem numero naturam, non esse in similitudinem propriam illius, quia similitudo requirit distinctionem; vnde Filius debet esse similis, quatenus est Verbum Patris, quod non habet Spiritus sanctus. Contrà Primò, quia hoc est expresse contra illum, qui simpliciter docet Spiritum sanctum esse in similitudinem naturæ, vt paulò antè obseruaui: sufficit enim personas distingui, etiamsi natura sit eadem, imò tunc videtur esse maxima similitudo. Secundò, quia, vt paulò antè dixi, in relatione non habet minorem similitudinem physicam Spiritus sanctus cum Patre, quàm Filius: ergo ex hoc capite non magis Filius erit imago. Tertiò, ergo nec Filius ob eamdem identitatem erit in similitudinem naturæ, licet sit imago, & consequenter non erit Filius, quia & ratio imaginis, & *in similitudinem naturæ* requiritur ad filiationem. 17

Obiectio ex Patribus, docentibus Verbum esse imaginem Patris.

Verbum imago Patris dicitur intentionaliter, non ob physicam similitudinem maiorem.

Dices, Patres omnes absolutè docent, Verbum esse imaginem Patris; debet ergo in eo admitti specialis ratio cur sit imago, & propter illam erit etiam Filius. Respondeo Primò, Verbum dici imaginem intentionaliter, non propter similitudinem physicam maiorem, sed eo modo quo cognitio dicitur repræsentatio seu imago obiecti, id est dicens ea quæ obiectum habet: eodem modo etiam terminus cognitionis, seu verbum per cognitionem productum dicitur imago obiecti à quo procedit. de quo paulò pòst. At hæc ratio imaginis est omnino impertinens ad rationem filij naturalis, alioquin actus intellectus dicendi essent filij naturales. quod est absurdum.

18

Imago Patris dicitur etiam Verbū, quia ex vi processionis accipit naturam.

Secundò respondeo, dici Filium imaginem Patris: quia (vt explicabimus paulò pòst) ex vi processionis accipit naturam, quod non habet Spiritus sanctus: vnde dicemus, Verbum esse in similitudinem naturæ, ideóque Filium. & hoc voluere Patres, quia (vt dixi paulò antè, & statim fusiùs ostendam) non aliam ob caussam Filium diuinum imaginem Patris vocauere, quàm quia illam productum esse in similitudinem naturæ, iudicarunt. Vnde Vasquez Spiritum sanctum dicens propriè productum in similitudinem naturæ, non benè negat illum esse imaginem.

Tertiò reiicitur Vasquez, quia addit aliquid definitioni generationis.

Tertiò principaliter reiicio P. Vasquez sententiam, & quidem ipsius argumento: ait enim non debere vllam particulam addi definitioni communi generationis: censet enim illam satis declarare ea quæ sunt necessaria ad rationē Filij, & veram generationem. Iam sic argumentor: In eâ definitione non dicitur, quòd debeat Filius esse imago, sed præcisè requiritur, illum

TT esse

esse in similitudinem naturæ; hoc autem ab ipso expressè conceditur Spiritui sancto n. 40. ergo Spiritus sanctus erit propriè Filius, iuxta cōmunem definitionem, cui nihil deesse Vasquez dicit. Nec sufficit respondere, Patres multos docere, Filium diuinum esse imaginem Patris: hoc, inquam, non sufficit, quia per hoc non vitatur id quod reputatur inconueniens, scilicet, addi aliquid definitioni communi, in quâ nihil est de imagine; *similitudo* autem, quæ ibi requiritur, non significat eam rationem imaginis.

19 *Malè exponit Patres Vasquez de imagine, cùm loquantur de similitudine.* Adde, Patres expresse eam rationem imaginis per similitudinem probare. Quod benè notauit P. Ruiz disp. 8. sect. 3. n. 4. Respondet Vasquez, etiamsi aliqui Patres non determinatè dixerint imaginem, sed fortè rationem imaginis ex similitudine in naturâ probauerint, vt Basilius; debere tamen intelligi de similitudine, quæ sit imago. Sed contrà, quia tunc esset nulla Basilij probatio: diceret enim, *Filius est imago, quia est similis eâ similitudine quæ est imago*; quod esset idem, ac dicere, *Ideò est imago, quia est imago:* ergo Basilius absolutè pro eodem vsurpat similitudinem productam à Patre, & rationem imaginis; ergo potiùs est contra Vasquez, quam pro ipso. Gregorius Nazianz. quem secundo loco adducit, nihil prorsus habet de imagine; solùm dicit, Filium repræsentare Patrem: at repræsentatio potest sine imagine consistere, vt paulò antè ex ipso Vasquez ostendi: parens enim repræsentat filium, cuius non est imago. *Repræsentatio potest esse sine imagine.* Ratio huius est, quia ea repræsentatio fundatur in similitudine naturæ, ergo cùm hanc habeat Spiritus sanctus in sententiâ Vasquez, habebit etiam quidquid requiritur ad rationem Filij ex mente Nazianzeni.

Tertio loco adducit Richardum à S. Victore; sed miror, cùm longè aliter in hoc puncto discurrat, vt dicemus sect. 6. vbi apparebit, illum non distinxisse inter imaginem & similitudinē.

20 *Anselmus imaginem & similitudinem pro eodem accipit.* Anselmus solus videtur ei fauere, dum docet, Verbum se ostendere Filium, propriam præferendo Patris imaginem. Adhuc tamen censeo, expressè illum esse contra Vasquez: nam cùm obiecisset sibi, verè Spiritum sanctum esse similem, respondit, non esse imaginem, quia non est perfectè similis. hæc sunt verba: *Quia non statim tam perspicuam exhibet eius ex quo est similitudinem.* Vide Anselmum probare definitionem imaginis ex definitione similitudinis, ergo ille imaginem & similitudinem pro eodem vsurpat; ergo si Spiritum sanctum in similitudinem naturæ prodire perfectè putaret, vt putat Vasquez, non dubitaret, illum dicere imaginem & Filium. Vide quàm parum faueant Patri Vasquez Patres: hi enim indifferenter vsurpant vocem *similitudo & imago*, vt ex P. Ruiz obseruatum dixi paulò antè.

SECTIO IV.

Quorumdam aliorum recentiorum explicatio.

Recentiores quidam vix reipsâ à P. Vasquez dissentientes, mirabilibus terminis difficultatem hanc explicare conantur, putantque se omnino tetigisse, & quidem euidenter & clarè, veritatis scopum: quidquid tamen sit de veritate, certè de claritate non est quòd glorientur: audiui enim multos valdè doctos & ingeniosos, qui cùm eam sententiam non semel & quidem attentè valdè legerint, desperant tamen, posse se auctoris mentem percipere. nesciō, an & mihi hoc ipsum contigerit: tentare volo.

Hi ergo Primò supponunt, de ratione generationis perfectæ esse, vt terminus productus non vteumque procedat similis generanti, sed adæquatè; ob quam rationem dicunt vermes non esse hominis filios, quia non sunt similes, nisi in ratione genericâ animalis. Secundò supponunt, intellectum ad operandum vitaliter proximè compleri per obiectum ipsum intelligendum, tamquam per formam vltimò specificantem. 21 *Quid requirat hæc opinio ad rationem generationis. Cur vermes in hac sententiâ non sint hominis filij.* Tertiò, in Deo obiectum intelligibile non esse aliud, quàm ipsammet Dei essentiā: censet enim creaturas ipsas non esse obiectum cognitionis diuinæ, nisi prout sunt idem in Deo eas in se cōtinente. Quartò, supponunt intellectum ipsâ intellectione fieri omnia, iuxta Aristotelem. Iā ex his concludunt, Verbum, quod procedit per intellectionem, prodire non solùm simile in natura, quatenus accipit à Patre eamdem naturam diuinam, sed etiam procedere simile ipsi principio productiuo & specifico obiecti intelligibilis: procedit enim declaratiuum & expressiuum obiecti, ergo procedit vt Filius: at Spiritus sanctus, quia non ordinatur ad exprimendum, sed ad inclinandum appetitum, non habet hanc similitudinem in ratione obiecti, ideò neque est Filius.

Multa valdè in hac sententiâ displicent præter obscuritatem illius. *Displicet ea opinio ex multis capitibus. Primò, quia ad rationem Filij non requiritur adæquata similitudo.* Et quidem quod in primâ suppositione de similitudine adæquatâ Filij docent, apertè est contra ipsos: nam mulus est filius equi & asinæ, licet non sit illis similis adæquatè. Nec sufficit respondere, ideò esse Filium, quia procedit similis in multis: hinc enim sequitur, etiam Spiritum sanctum futurum Filium; nam licet non sit adæquatè similis, est tamen similis in multis Patri, & certè longè in pluribus quàm asinæ mulus: est enim similis in eadem numero essentiâ seu naturâ. 22 Adde, ex eâ solutione redargui quod hi dixerant priùs, vermes non esse filios hominis, quia non sunt ei similes adæquatè: nam licet non sint eiusdem speciei, ego dicam eos in multis esse similes, & consequenter esse filios: quomodo enim si semel cadant à similitudine adæquatâ, taxabunt facilè, quanta esse debeat inadæquata similitudo, nisi purè in hoc diuinando?

Secundò. Secundò displicet secunda suppositio, intellectum scilicet per ipsum obiectum constitui proximè potentem, tamquam per formam vltimò specificantem: sunt enim hæ puræ voces, quæ nihil dicunt in re: intellectus enim completur per suam virtutem, & per obiectum, vel speciem illius, si eam habeant, tamquam per duo principia inadæquata, nec magis vnum quàm alterum specificat, nec obiectum ipsum per se debet esse in potentiâ vt formâ illius. *Intellectus completur per suam virtutem & per obiectum.*

Tertiò. Tertiò multò magis displicet, quòd dicant, Dei obiectum non esse nisi solam essentiam: ostendi enim fusè disputat. 19. à num. 6. contra hos eosdem, verè & realiter à Deo cognosci creaturas, vt à se distinctas, & Deum posse de illis dicere, *Equus est animal hinnibile*, quod à nullo Catholico negari potest. vnde necessariò etiam deberent hi dicere, creaturas complere formalissimè Patrem æternum, vt potentem producere Verbum, ideóque illis etiā esse simile adæquatè, imò ab illis procedere Filium, quod 23

est

est erroneum. Et quidquid sit de creaturis, certè ipsum Verbum & Spiritus sanctus, qui sine dubio cognoscuntur à Patre, deberent vt obiectum constituere Patrem in ratione potentis, ideoque & vtrumque erit principium Verbi; quod est hæreticum: & Verbum erit vtrique simile adæquatè, quod est falsum.

Quartò Quid sit intellectum esse omnia.

Quartò displicet, quòd ex eâ impropriâ & allegorica phrasi, *Intellectus quodammodò est omnia*, inferunt aliquid proprium & sine allegoriis. Dixi enim sæpe, intellectum esse omnia, nihil aliud significare, quàm illum cognoscere omnia, & propterea semper additur illa particula diminuens *quodammodò*, cum quâ etiam posset dici, *Deus est quodammodò creatura*, vt & hi ipsi expressè admittunt: alioquin dicere possemus, *Deus est quodammodò equus, elephas*, &c. cùm in eodem rigore hoc ac illud dici possit. Iam autem ex hac impropriâ similitudine inferre rigorosam similitudinem in naturâ, quæ ad physicam filiationem requiritur, quis non videat absurdum esse?

Quintò. Verbum non procedit adæquatè simile Patri, cùm non accipiat virtutem generandi.

Quintò displicet; quia Verbum non accipit virtutem generandi quam habet Pater, ergo non procedit adæquatè simile, ergo non erit Filius. Respondent, Filium non debere oriri similem in notionalibus, sed in essentialibus. Sed contrà euidenter Primò, Ergo cùm Spiritus sanctus solùm differat à Verbo in notionalibus, in essentialibus autem oriatur tam similis quàm Verbum,
24 tam erit similis similitudine ab his requisitâ ad generationem quàm ipsum Verbum, & consequenter tam erit Filius, quia similitudo ad generationem per hos requisita solùm est in essentialibus, non in notionalibus. Contrà Secundò, quia iam hîc deseritur prior doctrina: poterat enim dici, Verbum, etiamsi non habeat physicè virtutem generandi, esse tamen simile Patri, & ei virtuti intentionaliter, quia etiam procedit ex cognitione illius virtutis, & vt expressiuum & declaratiuum eiusdem: si enim in Verbo aliam similitudinem cum Patre hi non inuenerunt, quàm quòd habeat realiter, & non solùm repræsentatiuè id quod Pater habet; ad quid tota illa machina de obiecto complente & vltimò specificante potentiam, & illud, *Intelligens est quodammodo omnia?* Iam enim in hac solutione tota eorum doctrina abiit in fumum.

Replica dissoluitur.

Sextò displicet, quia etiam Spiritui sancto communicatur totum quod dicit principium productiuum.

Sextò displicent, quia Spiritui sancto etiam communicatur totum, quod dicit principium productiuum; ergo Spiritus sanctus etiam erit Filius. Patet antecedens, quia principium productiuum est essentia seu volitio; hæc autem communicatur Spiritui sancto, ergo etiam erit Filius. Respondent, Spiritui sancto communicari subiectiuè naturam, & terminatiuè obiectum, non tamen communicari intrinsecè & subiectiuè obiectum. Verba sunt illorum: quis autem intelligat, quid significet communicari subiectiuè & intrinsecè obiectum, aut quale sit hoc obiectum, aut quare non communicetur terminatiuè naturâ? nonne hæc sunt pura nomina re ipsâ nihil dicentia? Volo tamen ea parum euiscerare: si enim nomine obiecti naturam intelligant diuinam, hæc intrinsecè communicatur Spiritui sancto, & etiam terminatiuè: nam eam terminat relatio Spiritus sancti; item, eam etiam cognoscit Spiritus sanctus. si verò nomine obiecti intelligãt creaturas, hæ nec Filio communicantur subiectiuè, terminatiuè verò Spiritui sancto communicantur: hoc est, communicatur Spiritui sancto cognitio, quæ terminatur ad creaturas. si denique nomine obiecti filiationem ipsam intelligant, fateor illam non communicari Spiritui sancto. At cùm Verbum non solùm procedat ex cognitione filiationis, sed etiam ex cognitione Spiritus sancti, tam multum communicatur Spiritui sancto quàm Filio, de obiecto, ex cuius cognitione procedit: vni enim filiatio, alteri spiratio communicatur; vtraque autem est partiale obiectum; ergo ex hoc capite tantam similitudinem habebit cum obiecto, aut tantam participationem illius vnus quàm alter, nec video quomodo aliter ea verba possint explicari

Obscura eorum responsio verbis inuoluta examinatur.

25

Natura communicatur Spiritui sancto intrinsecè & terminatiuè.

Septimò displicet ea sententia, quia incurrit omnia argumenta quæ contra sententiam Vasquez fecimus, scilicet, similitudinem ad filiationem requisitam non esse intentionalem, sed physicam & in naturâ. Cùm autem hi auctores tam constituant naturam diuinam in volitione quàm intellectione, tam Spiritus sanctus procedens per volitionem erit similis in naturâ, quàm Verbum procedens per intellectionem; illa autem differentia de intentionali similitudine est planè extra conceptum filiationis, nec in voce hac *Filius* vllus huc vsque de similitudine intentionali cogitauit. 26

Septimò reiicitur argumentis contra Vasquez factis.

Similitudo ad filiationem requisita physica est, & in naturâ.

Aliqua loca sanctorum Patrum, quæ pro se afferunt, sunt parui momenti: si enim quid valent, solius P. Vasquez sententiæ fauere videntur; hanc verò obscuram explicationem nec per somnium indicant. Quòd verò nec Patri Vasquez faueant, ex dictis præcedenti sect. colligi potest. Fusiùs explicare ac refutare hanc opinionem non duxi operæ pretium: per se enim ruit, & satis multa contra illam insinuata sunt argumenta.

Patres pro hac sententiâ non stant.

SECTIO V.

Sententia Thomistarum & Caietani.

OMNES ferè auctores ex processione per intellectum conantur deducere rationem Filij; malè tamen multi id explicant, recurrendo semper ad solam repræsentationem intentionalem, vt contra Vasquez & recentiores ostendimus, quibus etiam Caietanus apud eumdem Vasquez suprà cap. 6. cum aliis Thomistis accedit: ait enim Verbum ideò esse Filium, quia naturam diuinam accipit ex vi suæ processionis: cùm enim procedat per intellectum, procedit simile suo principio, quia intellectus intendit 27
assimilare sibi obiectum, intellectus autem perfectissimus debet habere perfectissimam similitudinem, quæ consistit in communicatione eiusdem naturæ; Spiritus autem licet accipiat eamdem naturam, non tamen ex vi suæ processionis: nam diuinæ voluntati per accidens est, sibi assimilare suum terminum, eò quòd voluntas vt sic non tendat in assimilationem: non enim Spiritus procedit vt imago, sed vt impulsus.

Malè explicatur ratio Filij per solam repræsentationem intentionalem.

Caietani pro hac sententiâ discursus.

Hæc doctrina reiicienda prorsus est, quia ex aliquibus locutionibus impropriis confundit repræsentationem intentionalem cum physicâ, quod & suprà agentes de specie expressâ & impressâ contra Thomistas obseruauimus, & præcedentibus duabus sectionibus contra Vasquez & aliquos recentiores dixi.

Doctrina hac confundit repræsentationem intentionalem cum physicâ.

Aduertendum hîc est, cognitionem, etiamsi dicatur imago & similitudo obiecti, verè tamen physicè & realiter non esse illi magis similem,

Cognitio non est magis similis obiecto, quàm volitio.

quàm sit volitio ipsa, vel aliæ res purè disparatæ; imò quò perfectior est cognitio de obiecto, eò minùs est ei similis, si obiectum aliquod materiale aut accidentale sit. nec valet, Cognitio Dei de formicâ aut calore est perfectissima repræsentatio illius; ergo est ei similis essentialiter, magis quàm amor de ipsâ formicâ: solùm ergo dicitur cognitio imago obiecti metaphoricè, quatenus sicut per imaginem vel ex imagine depictâ venimus in cognitionem rei repræsentatæ; ita etiam per ipsam cognitionem formaliter nobis repræsentatur obiectum; hoc autem quid ad similitudinem physicam cognitionis angelicæ cum substantia asini cognitî: ergo Verbum diuinum, licet hanc similitudinem intentionalem habeat præ Spiritu sancto, non tamen ideò erit magis simile quàm iste. Adde, etiam ex phrasi & modo loquendi posse dici voluntatem, licet, quia non trahit obiectum ad se, illud sibi non assimilet; tamen quia seipsam trahit in obiectum, seipsam assimilare obiecto: vnde in obiecto vbi est perfectissima tractio ad se, debere esse communicationem ipsius obiecti, quod fit dando illi eamdem naturam.

Cognitio dicitur imago obiecti metaphoricè.

28

SVBSECTIO I.

Quî à P. Ruiz hæc sententia fulciatur.

P. Ruiz stat à Thomistarum sententiâ, pro eâ citans Patres.

HANC Thomistarum sententiam conatur P. Didacus Ruiz omnibus modis fulcire, ac pro illâ multa adducit sanctorum Patrum loca disp. 6. sect. 1. Verùm illa non videntur esse ad rem: in eis enim solùm docent Patres, Filium Dei Deum esse eo ipso quòd sit Filius: hoc autem à nullo ex Scholasticis negatur, nec necessum pro eâ veritate testimonia quærere. Sectione verò secundâ alia adducit, in quibus Patres ideò dicunt, Verbum esse Filium, quia est imago repræsentans Patrem. Verùm neque hæc sententiam ipsius & Caietani probant: nam (vt ipse suprà citatus notauit contra Vasquez) imaginem & similitudinem pro eodem vsurpant: Filius autem est in similitudinem naturæ, eo ipso quòd est eiusdem cum eo naturæ. Sectione verò tertiâ D. Thomam, eiusque discipulos; quarta autem multos alios Scholasticos pro eâ citat. De D. Thomâ ostendam illum pro nostrâ stare. Alij Scholastici (vt & ipse fatetur) loquuntur subobscurè, & vi trahuntur ab ipso in eam sententiam, non eunt sponte.

29

Argumenta P. Ruiz.

Primò, ab actionum diuersificatione ex principiis & terminis.

Secundò, à definitione generationis.

Tertiò, à similitudine ad generationem requisitâ.

Vt verò illam ratione persuadeat, probat fusè sect. 5. actiones diuersificari ex principiis & terminis. in quâ doctrinâ non habeo difficultatem: fusè illam alibi tradidi. Secundò sect. 6. prolixè explicat definitionem generationis, eiusque particulas, in quo illi acquiesco: breuiùs nos eas suprà declarauimus. Tertiò sect. 7. fusè conatur probare, similitudinem ad generationem requisitam debere esse ex vi processionis, ostenditque meritò contra Vasquez ex multis Scholasticis eam particulam ibi esse intelligendam. quod & mihi placet. Sectione autem octauâ tandem sententiam Caietani magis declarans, docet, Verbum diuinum intra suam formalissimam & explicitam lineam habere non solùm, vt sit similitudo infinita intentionalis, sed vt sit similitudo substantialis explicita Patris. cuius rei ea est ratio, quòd Verbum creatum ex perfectione & limitatione habet, vt non sit similitudo physica sui obiecti formalis; at diuinum Verbum intra suam lineam, quia infinitum est, habet similitudinem in naturâ: nam cùm similitudo in naturâ sit intra lineam similitudinis, & Verbum quà Verbum petat eam similitudinem, fit vt intra lineam Verbi sit similitudo in naturâ, & consequenter sit Filius.

Primò, confirmat ab omnimodâ vnitate & identitate substantiæ.

Confirmat: non solùm similitudo substantialis continetur intra lineam similitudinis explicitam, sed etiam omnimoda vnitas & substantiæ identitas, quoniam est vnio perfectissima, continetur intra lineam formalissimam & explicitam vnionis, & eâ ratione pertinet ad infinitam intellectionem & Verbum secundum formalissimam & explicitam lineam illius. Con- 30
firmat vltimò: quia, si aliquid obstaret contra hæc, maximè distantia inter similitudinem intentionalem & physicam; at hæc non obstat, quia etiam aliæ perfectiones in creatis dispersæ, & inter se distantes, continentur in Deo intra vnam lineam explicitam, sicut intra lineam & gradus intellectus & voluntatis continetur efficacia caussandi ad extrà, licet id intellectui humano non conueniat. similiter intra lineas intuitiuæ cognitionis conuenit Deo ab æterno præuidere futura; quid ergo mirum, si & Verbo intra eamdem lineam conueniat similitudo physica in naturâ?

Secundò, confirmat, ostendendo non obstare distantiam inter similitudinem intentionalem & physicam.

At Spiritus sanctus, qui specificat suam productionem (ita docet disp. 7. sect. 2. & 3.) ex propriâ ratione sui non est imago, sed impulsus, & consequenter non affert expressam similitudinem in naturâ. Confirmatur: ratio communis amoris abstracta à Deo & creaturâ non exigit similitudinem; ergo licet eadem ratio communis intra eamdem lineam perficiatur vsque ad infinitum amorem, adhuc tamen eius explicita linea non includet similitudinem; ergo non erit ex vi processionis in similitudinem naturæ.

Vltimò addit, si vox *formaliter* sumatur minùs propriè, prout comprehendit quodlibet prædicatum, quod sit de essentia subiecti, etiam dici posse, Spiritus sancti personam esse in similitudinem naturæ, quia diuinitas est ratio transscendens essentialiter omnes differentias omnium personarum diuinarum; ergo productio 31
Spiritus sancti quidditatiuè postulat producere personam, quæ sit essentialiter Deus; quia tamen hoc non est intra lineam & formalissimum gradum amoris, eius processio non est generatio. Hæc est substantia opinionis P. Ruiz, re ipsâ Thomistis & multis aliis communis, magis tamen confirmatæ.

SVBSECTIO II.

Reiicitur ea solutio.

Reiiciuntur argumenta P. Ruiz.

ILLAM ego puto omnino insufficientem ex dictis paulò antè contra Caietanum, quæ magis explicanda à nobis sunt, quia & sententia magis declarata aliam petit impugnationem. Varia autem occurrunt quæ obiici possunt. Primum est per hos terminos, *formalissimæ & explicitæ lineæ*, vix quidquam solidi declarari posse: arbitrium enim cuiuslibet sine vllo solido fundamento lineas diuidit, iungit, stringit, dilatat prout vult. de quo alibi in simili fusè dixi sub alio termino *ordinis*; qui etiam hîc coniungitur cum *lineâ*. ostendo autem id manifestis exemplis. Quidam dicunt, res spirituales omnes, tam creatas quàm increatas, pertinere ad eumdem ordinem, vnde dicunt fieri vt Deus possit ab Angelo cognosci; at res materiales cum spiritualibus

Exquiritur quid velit per terminos, formalissimæ & explicitæ lineæ.

spiritualibus non facere eumdem ordinem, etiamsi sint creatæ. Vnde inferunt, Angelum a potentia materiali non posse cognosci. Non ago iam de incapacitate cognoscendi, sed de taxatione ordinum & linearum, & ostendo, prudenter consideranti rem statim apparituram voluntariam & falsam. Rogo enim, quid intelligitur nomine vnius ordinis aut lineæ? Respondebis, quæ sunt sub vna ratione communi. benè; atqui tam Angelus & brutum sunt sub vnâ ratione *creaturæ*, quam Angelus & Deus sub vnâ ratione spiritus; & quidem ibi cum infinitè minori differentiâ quàm hîc, cur ergo hîc non clauduntur sub vno ordine, ibi verò sic? Certè nisi diuinando & petendo principium nihil potest responderi. Similiter dicunt alij, Accidens & substantiæ naturales sunt in eodem ordine; at accidens naturale & supernaturale in diuerso.

32 *Taxa ordinum & linearum est arbitraria, & sine fundamento.*

Argumento reiicitur arbitraria linearum taxatio. Ecce iterùm arbitraria taxatio. Quam sic reiicio: accidens naturale & supernaturale sunt intra eamdem rationem communem accidentis, sicut accidens naturale & substantia intra rationem communem *naturalis*, & hîc sæpè est maior differentia, vt inter nobilissimam Angeli substantiam, & inter vbicationem meæ animæ, quàm inter duas vbicationes, alteram naturalem, supernaturalem alteram. cur ergo erit ibi vnus ordo, vna linea, hîc verò non?

Argumentum contra taxationes P. Ruiz. A priori. Ratio à priori contra similes taxationes desumenda est ex dictis, seu responsione aduersariorum, quòd scilicet id proueniat ex eâdem ratione communi: atqui, quando non accipitur ratio vltima specifica, posteà arbitrarium est dicere, an debeat esse genus immediatum.

33 quòd si semel ab immediato genere resiliatur, quis posteà poterit taxare an sit futurum immediatum septimum, an octauum, an vltimum, an penultimum? certè deberent ibi taxari gradus consanguinitatis, ne liceret cuilibet dilatare & constringere ordines & lineas affinitatis.

Res quæ sub vno genere vltimo continentur, diuisione mutata contineri sub alio vltimo. Adde, sæpè res easdem, quæ sub vno genere, aut quasi genere, etiam vltimo, continentur, etiam vltimò contineri sub alio vltimo, si diuisio alio modo tradatur. Sic sub genere substantiæ continetur Deus, homo, & Angelus, si ens primò diuidatur in substantiam & accidens; at si ens aliter diuidatur, in creatum & increatum, iam non continetur Deus, homo & Angelus. item sub genere creati continetur Angelus & color: at si ens diuidatur in substantiam & accidens, vel in materiale & spirituale (quæ omnes diuisiones sunt immediatæ entis) non continentur. quod ipsum in genere intellectiuo & aliis immediatioribus passim contingit. Quis ergo dicet iam ibi, quæ ad vnum gradum vel lineam pertinent, quæ ad duos? nónne id planè insufficiens est ad explicandam solidam aliquam difficultatem? quid ad tantum mysterium?

Speciale argumentum contra taxationem P. Ruiz. Iam verò id specialiter hîc ostendo. P. Ruiz accipit similitudinem vt sic, abstractissimam, & quidquid sub eâ comprehenditur, dicit vnam lineam constituere, siue sit similitudo physica, siue intentionalis, & quia Verbum vt tale, est sub lineâ similitudinis, vt sic, etiam dicit, esse in eâdem lineâ cum similitudine physicâ.

34 Iam ergo quæro, cùm sub similitudine vt sic, sint duo diuersa membra diuidentia, *physica similitudo*, & *intentionalis similitudo*; cur, quæ sub his duobus, sic liceat dicere, fratribus continentur, debent ad vnam lineam pertinere; ea verò quæ sub ente vt sic, tamquam duo fratres (v. g. accidens & substantia) continentur, non debeant facere vnam lineam? & cur omnes differentiæ accidentis & substantiæ non pertinebunt ad vnam lineam, sicut omnes differentiæ similitudinis physicæ & intentionalis pertinent ad eamdem lineam? Item ratio similitudinis vt sic, est genus mediatum ad similitudinem Verbi diuini intentionalem & physicam: nam diuiditur similitudo vt sic, prius in physicam & intentionalem; rursus intentionalis in perfectam, qualis est Verbi diuini, & imperfectam, qualis est verbi creati. Iam ergo si vnam lineam inchoat à genere mediato similitudinis, cur non inchoat à genere adhuc remotiori entis, & sic omnes differentias entis reducit ad vnam lineam, sicut omnes similitudinis? præsertim cùm omnes ibi etiam retineant nomen familiæ *ens*, sicut hæc retinent *similitudo*. Et hæc doctrina benè debet percipi propter ea quæ dicemus de Spiritu sancto.

35 *Vnitas lineæ P. Ruiz nihil explicat.* Constat ergo, ex hac vnitate lineæ nihil solidi posse circa tantum mysterium deduci, sed tantùm esse puras & puras voces.

Secundum argumentum contra eamdem. Secundò sic argumentor, & probo, non debere nec posse lineam illam trahi ad Verbum. Primum patet, quia similitudo intentionalis non conuenit propriè Verbo, sed cognitioni quæ est repræsentatio intentionalis, & manifestatio obiecti; Verbum autem non habet nisi esse terminum eius similitudinis. Vnde si in humanis (vt quidam volunt) cognitio distingueretur à verbo, certè sola cognitio esset propriè repræsentatio & similitudo: nam per illam solùm nosco & assimilor obiecto, per illam obiectum ad me traho, non per verbum; ergo cognitio essentialis in diuinis, non autem Verbum ipsum, est ad quam trahitur linea similitudinis; *Non ad Verbum trahitur linea similitudinis.* Verbum autem supponit similitudinem in cognitione ipsâ, cuius terminus est; ergo quà Verbum, non producitur in eam similitudinem, sed ex fecunditate eius similitudinis producitur; sicut ipse P. Ruiz docet, Spiritum sanctum non tendere in vnionem amantium, sed eam iam supponere, & ex illâ procedere, ideóque eius productionem non esse formaliter in vnionem naturæ, prout deberet esse ad rationem generationis. quod ipsum planè de similitudine Verbi dicendum est.

Tertium argumentum. Vlteriùs hinc argumentor: Intellectio diuina est tam perfecta, comprehensiua, infinitáque cognitio, & consequenter repræsentatio intentionalis creaturarum, quàm diuinitatis; & tamen intra lineam illam similitudinis summæ intentionalis non continetur similitudo physica cum creaturis in naturâ; ergo ad lineam illam similitudinis, quam habet cognitio etiam diuina, non pertinet formaliter & explicitè ea similitudo physica.

36 *Intellectio diuina est tam perfecta repræsentatio intentionalis creaturarum, quàm diuinitatis.*

Replica aduersariorum. Dices fortè, eam similitudinem debere esse cum obiecto nó materiali, sed cum formali; creaturas autem solùm esse obiectum materiale cognitionis diuinæ. *Respondetur Primò.* Sed contrà Primò, quia probabilior sententia dicit, creaturas etiam esse obiectum formale: & non debet ex hoc capite ea sententia reiici, licet fortè aliunde esset falsa: nulla enim connexio est inter generationem Verbi, & inter cognitionem creaturarum, non solùm in Deo, sed & in se, &c. res enim sunt inter se disparatæ & independentes, quas non licet statim ad gustum cuiuslibet ita connectere.

Secundò. Secundò, quia saltem Spiritus sanctus est obiectum formale cognitionis diuinæ, neque pro-

pœtcà sequitur, cognitionem Spiritus sancti, etiam vt præcisam ratione ab spiratione, esse illius perfectissimam similitudinem physicè, licet sit intentionaliter. Tertiò, quia non minùs adæquatè & perfectè Dei scientia repræsentat creaturas, easque cognoscit, etiamsi pertineant ad obiectum solùm materiale, quàm si ad formale; ergo ea similitudo intentionalis non solùm debet esse respectu obiecti primarij, sed etiam secundarij: gratis enim trahitur ea linea ad vnum obiectum, & non ad aliud.

Tertiò.

37 Iam autem ostendo, quòd nec possit non solùm intra eamdem lineam, sed nec extra illam, conuenire Verbo ea summa similitudo physica, sed solùm intentionalis vt summùm. Pro quo suppono veritatem fidei certissimá, scilicet Verbum non solùm esse Verbum essentiæ, sed Patris & paternitatis, ita vt vtrumque formalissimè exprimat: imò fortè aliquis specialiter concederet, illud non tam esse Verbum personæ, quia ab eâ distinguitur, quàm essentiæ, a quâ non distinguitur. Sed abstraho nunc ab eâ veritate, quia ab eo non pendet meum argumentum. Pergo vlteriùs. Verbum diuinum, licet infinitum, intra lineam Verbi, & in eâ omnem habens similitudinem, non trahit similitudinem physicam cum paternitate, quia non est physicæ eiusdem rationis cum illâ, nec idem cum illâ, sed solùm cum essentiâ: ergo ratio & linea explicita & formalissima (addas etiam alios quosuis terminos, si placet) non petit identitatem & summam similitudinem physicam cum re cuius est Verbum; ergo, etiamsi non haberet physicam similitudinem in naturâ, esset Verbum naturæ perfectissimum & infinitum, sicut sine eâ similitudine est verbum personalitatis; ergo quòd habeat identitatem in naturâ, non in personalitate, non prouenit ex ratione Verbi, sed aliunde, eò quòd prædicata absoluta, qualis est natura, petunt identificari omnibus personis. & hæc est euidentissima totius

Verbò vt summùm potest conuenire summa similitudo intentionalis, non physica.

38 oppositæ doctrinæ refutatio. Respondebis, Ea similitudo in personalitate repugnat Verbo, non ergo mirum si eam non habeat. Sed contrà admitto libenter eam repugnantiam; at eâ non obstante manet tota linea explicita & formalissima Verbi non solùm respectu essentiæ, sed etiam respectu personalitatis; ergo linea Verbi vt talis, formaliter non exigit eam similitudinem, ergo eam habet ex alio capite extra eam lineam.

Replica aduersariorum.

Tertiò argumentor: nam eodem modo Spiritus sanctus intra suam lineam est in similitudinem physicam, iuxta hanc doctrinam, ergo erit Filius. Antecedens probo variè. Primò, quia linea amoris est coniungere cum amato; sed maxima coniunctio debet esse per identitatem naturæ (vt ipse Ruiz suprà relatus docet) ergo. Respondet huic argumento, amorem supponere similitudinem naturæ eorum qui se amant, Patris scilicet & Filij, & vnionem illorum; at eam non efficere, nec in eam tendere. Sed contrà: Non solùm Spiritus sanctus procedit ex amore Patris & Filij, sed etiam ex amore personalitatis ipsius Spiritus sancti: atqui omnis amor est coniunctio & vnio cum obiecto amato: ergo ex ví amoris, & intra eam lineam procedit, vt in eâdem naturâ amantis. Fateor solutionem datam ostendere Spiritum sanctum non prodire in similitudinem Patris & Filij inter se, quasi ea similitudo tunc producatur; iam enim supponi-

Tam Spiritus sanctus intra lineam suam est in similitudinem physicam, quàm Verbum, iuxta P. Ruiz.

Respondet P. Ruiz argumento contra se facto.

Refutatur responsio.

39 tur ibi vnio. At non probat, eum non oriri in similitudinem sui cum Patre & Filio, & in vnionem per identitatem cum illis, quandoquidem linea amoris vt sic, petit vnionem, & consequenter summa linea summam vnionem, iuxta doctrinam ipsius P. Ruiz: & eodem modo dico de similitudine, quam amor debet caussare, si eam non supponat in amato.

Forte respondebis, Spiritum sanctum solum esse nexum Patris & Filij. Sed contrà, quia ego relinquo nomina *nexus*, & sic arguo, Formaliter procedit vt amor tertiæ personæ, ergo vt vnio cum eâ; sed vnio est per identitatem naturæ, ergo. Hoc ipsum aliter suadetur Secundò, quia amor accedit ad amatum; fertur enim in illum; sed nobilissimus modus accedendi est per communicationem eiusdem naturæ.

Replica reiecta.

Tertiò probo antecedens tertij argumenti: nam (vt dixi in primo argumento) si licet accipere rationes communes, & inde incipere lineam vnam, ego accipio lineam *productionis*, vt sic, & inde argumentor: Productio vt sic, est datio esse, ergo infinita productio, qualis est productio Spiritus sancti, erit datio infiniti esse, siue essentiæ. nec hîc transeo ad aliam lineam, magis quàm in productione Verbi, nisi fortè quòd illam accipiam paulò altiùs. At hoc tam est mihi liberum, quàm ipsi: non est enim ab vllo iure determi-
natus gradus, vnde istæ lineæ accipiant affinita- 40
tem, & inde debeant dici vna, vel duæ. Responderi fortè posset ex Ruiz, lineas amoris seu productionis per amorem non petere eam similitudinem, secùs lineam cognitionis, alioquin Spiritus sanctus esset Filius. ita disp. 6. sect. 8. num. 13. Sed contrà, quia hoc ipsum ego infero pro absurdo ex eius sententiâ, & propterea aliam quæro solutionem.

Vlteriùs reijcitur linearum taxatio.

Aliter etiam posset probari illud antecedens; sed sufficiant quæ hucusque dicta sunt.

Quartò ergo ratione quasi à priori ex humanis (vnde videtur eam similitudinem lineæ accepisse) ostendo, illum saltare ab vnâ lineâ in alteram: nam licet, quando ex vno parente sunt duo filij, & quilibet illorum fundat distinctam domum, ambo oriantur ab eodem puncto; iam tamen faciunt duas lineas, vnde filij vnius fratris non dicuntur in eâdem lineâ esse cum filiis alterius. Idem est si ab eodem puncto duæ lineæ physicæ deducantur: quartum enim punctum vnius lineæ non pertinet ad eamdem lineam cum alterâ. Et eodem modo in ramis arboris respectu eiusdem trunci dicendum est. Ergo cùm similitudo vt sic diuidatur in duo membra, scilicet in physicam & intentionalem (& talia membra, iuxta dicta contra Caietanum, re ipsâ vix conueniant in ratione similitudinis magis quàm amor cum obiecto: sed iam nunc ab hoc abstraho) omnia inferiora, quæ
sub membro similitudinis intentionalis vt talis 41
continentur (quale est Verbum) iam sunt in aliâ omnino lineâ ab inferioribus contentis sub similitudine physicâ, qualis est summa identitas naturæ: ergo licet de facto eam habeat Verbum, non illam habet nisi iterùm iungendo duas diuersas lineas, licet olim ab eodem parente ortas. Quo sensu in omnibus rebus idem dicere possumus, quia omnia veniunt ab ente, sicut omnes homines hoc modo reducere possemus ad eamdem familiam & lineam, quia omnes venimus ab Adamo.

Quartum argumentum ab humanis petitum de linearum taxatione.

Filij vnius fratris non dicuntur in eâdem lineâ esse cum filiis alterius fratris.

Inferiora contenta sub similitudine intentionali, sunt in aliâ lineâ ab inferioribus contentis sub physicâ similitudine.

Aliqua alia argumenta tangit contra se Pater Ruiz, conatúrque ea soluere, sed quia solùm id præstat, recurrendo ad eos terminos eiusdem

lineæ;

lineæ; hi autem satis sunt confutati; supersedeo: qui enim quæ in primo & hoc vltimo argumento dixi, benè perpenderit, facilè poterit probare, eum & gratis eam lineam deducere, & eodem modo de Spiritu sancto posse discurri. Fusius hæc vrsi, quia video multos & per hos terminos, *linea, ordo*, &c. in aliis quoque materiis multa confundere, & specialiter hanc similitudinem intentionalem extendere nimiùm, & male ad physicam retorquere.

Solutio rationum P. Ruiz.

Quæ pro se initio adduxerat P. Ruiz, facilè soluuntur: dico enim, quando semper hærendo in vno membro diuisionis descenditur in Deo

42 ad aliquam perfectionem, posse dici pertinere ad eamdem lineam; at si factâ iam semel separatione iterùm coniunguntur, necessariò sunt duæ lineæ. Sic ei nego, ad lineam intellectus formaliter pertinere producere etiam in Deo, quia descendendo per rationem intellectus, numquam venitur ad virtutem creandi: nam iam transit ad aliud membrum, quod suprà fuerat relictum: at ad cognoscenda infinita & claritate infinita rectè descenditur ex cognitione. Secundò respondeo, eas lineas diuerso modo accipi posse, & ad quæstionem de nomine pertinere, & ex eis etiam ad Spiritum sanctum posse argui, ac denique ex illis nihil in præsenti posse probari.

Quæ semel separata sũt, essi coniũgantur, faciunt duas lineas.

Linearum taxatio inuoluit quæstionem de nomine.

SECTIO VI.

Sententia Richardi & Zunigæ.

QVARTA sententia est Richardi de S. Victore, quem P. Zuniga suprà membro 3. refert & sequitur, Verbum scilicet diuinum ideò esse Filium, quia accipit essentiam diuinam cum virtute producendi altam personam ad intrà: quæ virtus est de conceptu naturæ positæ in definitione generationis; Spiritum verò sanctum non procedere similem in naturâ, quia caret fecunditate hac, licet sit similis in essentiâ.

Richardus ait, Spiritum sanctum non procedere similem in naturâ, quia caret fecunditate ad producendam aliam personam.

SVBSECTIO III.

Fundamenta eius doctrinæ.

Locus quidã ex Florentino pro sententiâ Richardi & Zunigæ.

PRo hac sententiâ confirmandâ adduxi olim disputationis caussâ quendam locum è Concilio Florentino sess. vlt. in litteris vnionis ad Græcos, quem ad aliud propositum refert P. Vasquez disp. 147. cap. 3. Posteà verò

43 multi & docti recentiores ita auidè locum hunc pro hac sententiâ arripuere, vt putauerint, eam esse de fide ex illo. Alij verò moti sunt ad illam vt probabiliorem defendendam. Locus autem est: *Nam credentes Spiritum sanctum nequaquam ex Filio procedere, necesse est vt Spiritum sanctum intelligant à solo Patre procedere, ac consequenter non esse Filium.* Ex his verbis sic argumentatus sum: Ex mente Concilij, qui negant Spiritum sanctum à Filio procedere, coguntur negare, dari Filium in diuinis; ergo Filius in ratione talis constituitur per virtutem producendi Spiritum sanctum: quia virtute ablatâ cessat filiatio (vt ait Richardus;) ergò natura, in cuius similitudinem Filius debet prodire, dicit virtutem producendi alium sibi similem. Responderunt nonnulli, ea verba, *Ac consequenter non esse Filium*, intelligenda esse de Spiritu sancto: ita vt sensus sit, *Ac consequenter Spiritum sanctum non esse Filium.* Sed contrà, quia ibi infert Concilium absurdum, quod ex sententiâ Græcorum sequitur. At negare Spiritum sanctum esse Filium, non absurdum, sed Catholicum est, aliquid ergo aliud ibi infertur.

Argumentum ex verbis Concilij.

Malè allegatur is locus pro eâ opinione.

Secundò alij, *Ac consequenter non esse Filium*, 44
ita exponunt, vt addant, *Distinctum à Spiritu sancto.* Sed contrà, quia hæ propositiones longè diuersæ sunt, *Non est Filius*, vel, *Non est Filius distinctus à Spiritu Sancto*; ergo non licet in textu Concilij vnam in alteram mutare.

Alia explanatio illius loci nihilo melior.

Alij apud Vasquez suprà vtebantur loco hoc contra sententiam Scoti & Henrici (de qua infrà) aientium Spiritum sanctum distinguendum à Filio, etiamsi ab illo non procederet. Sed quia, vt iacet in textu, nihil illis fauet, dixerunt, omnia exemplaria corrigenda, & legendum, mutato *non* in *eum, & consequenter eum esse Filium.* Sed hos benè refutat Vasquez, quia non licet omnia exemplaria corrigere, etiamsi in aliquo aliter fortè reperiatur.

Fateor, locum hunc nonnullam habere difficultatem, nõ tamen tantam, quæ cogat hanc Richardi & Zunigæ sententiam tueri. Potest enim responderi Primò, *τὸ ac consequenter* non desumi per modum illationis ex sententiâ Græcorum; sed per modum referentis consequenter doctrinam Catholicam indubitatam apud Græcos & apud Latinos. quasi diceret ibi Concilium, *Etiam qui negãt Spiritum à Filio procedere, debent sentire, Spiritum non esse Filium, quia Trinitas personarum hoc expresse demonstrat.* Vnde ibi, *Ac consequenter non esse Filium*, subintelligitur tamquam subiectum huius propositionis, Spiritus sanctus, qui immediatè antè erat nominatus, nec

Alia expositio illius loci ex P. Vasquez.

oportuit illum iterùm repetere in propositione. Ita P. Vasquez, liberans Henricum à censura erroris. Secundò potest responderi, etiamsi sit illatio à Concilio facta, non ideò esse de fide: neque enim argumenta vel absurda à Conciliis illata ad probandam aut reiiciendam aliquam sententiam, sunt de fide, vt communiter omnes docent. & hæc circa Concilium. 45

Ratione mouentur hi auctores. Quia filius naturalis creatus (vnde vox ista *filius* translata est ad Deum) semper habet virtutem producendi alium; ergo signum est, hanc vocem *natura*, in cuius similitudinem Filius debet oriri, vsurpatam esse pro naturâ potente aliam producere; ergo eamdem debet habere in diuinis. Quòd si vrgeas, aliqua animantia esse sterilia, v.g. mulum; respondent Primò, eam impotentiam non esse essentialem. Vnde aliqui Historici referunt, in aliquibus locis mulos generare. Secundò, etiamsi mulus careret radicali virtute, cum adhuc futurum filium equi, quia generans intendit illi communicare virtutem producendi, etiamsi impediatur ab hac communicatione. Hæc tamen secunda solutio improbabilis est, quia, si ea virtus generatiua requiritur in filio, eo ipso quòd eâ careat, non erit filius: intentio enim eam communicandi faciet, vt fuerit filius in intentione, id est, vt generans intenderit facere filium; non tamen efficiet, vt illum re verâ habeat. Perinde ac si, generare intendens aliud animal, non generasset 43
nisi totum aliquod insensibile; procul dubio illud, non obstante bonâ intentione generantis, in re non fuisset filius, quia in re non esset viuens. Idem ergo erit, si deficiat radicalis potentia generandi. sola ergo prima solutio posset subsistere.

Argumentum pro opinione Richardi petitum à ratione filij in humanis; cui communicatur virtus alium producendi.

Ex Richardi sententiâ, si ea virtus generatiua requiritur in filio, eo ipso quòd eam non habet, nõ erit filius.

SVBSECTIO II.

Reiicitur ea opinio.

Notantur quædam pro impugnatione ſententiæ Richardi circa definitionem naturæ ab Ariſtotele datam.

PRo impugnatione huius ſententiæ aduerte ab Ariſtotele & Philoſophis olim fuiſſe definitam naturam: *Principium motus & quietis eius, in quo primò & per ſe ineſt.* In quo ſenſu natura ſolùm comprehendit partes ſubſtantiales totius; vnde nec Deus, nec Angelus dici deberet habere naturam; imò nec compoſitum vt tale, in hoc ſenſu eſt natura, quia compoſitum non ineſt primò, & per ſe; inhærentia enim eſt in ordine ad aliud. Ideò poſteà hæc definitio, vt poſſet aliqualiter conuenire omnibus ſubſtantiis, latiùs explicata eſt à Philoſophis & Theologis pro primo conſtitutiuo rei, quod ſit radix operationum vel perfectionum, quæ in tali re reperiuntur. Quo ſenſu idem eſt natura ac eſſentia ex acceptione Philoſophorum ac Theologorum ferè omnium: ideóque eſſentia humana & natura humana idem eſt, & in Deo & in Angelis pro eodem vſurpantur. Iam hinc conſtat, vocem *natura* in definitione generationis poſitam non deſumi pro virtute producẽdi, aut generandi aliquid ad intrà, ſed purè pro eſſentiâ; ergo, cùm Spiritus ſanctus in eſſentiâ non minùs ſit ſimilis Patri, quàm Filius, iuxta hos auctores non minùs erit etiam Filius, quàm ipſum Verbum.

Latiùs ſumpta natura idem eſt quod eſſentia.

47 *Spiritus ſanctus non minùs eſt Patri in eſſentiâ ſeu natura ſimilis quàm Filius.*

Confirmo ex modo loquendi Patrum & Conciliorum, definientium, in Deo eſſe vnicam & eſſentiam, & naturam omnibus perſonis communem: ergo nomine naturæ non ſignificatur virtus productiua: tum quia hæc non eſt communis omnibus perſonis, tum quia hæc eſt duplex.

P. Zuniga inconſequenter addit particulas illi definitioni, & fecunditate producendi alium.

Vidit hoc P. Zuniga, ideóque non eſt auſus ſuam ſententiam fundare in ſignificatione vocis *natura*, prout illam fundauit Richardus; ſed verbis definitionis, *In ſimilitudine naturæ,* addidit, *& fecunditate producendi alium à principio coniuncto.*

In hoc tamen minùs benè reſpõdet: ipſe enim impugnat eos, qui addunt definitioni hanc particulam, *ex vi proceſſionis*, cùm tamen (vt oſtendemus infrà) hæc additio ſit Thomiſtarum omnium, & quàm plurium ex Societate; multò ergo minùs licuit illi hæc verba addere, ſi omnibus non licuit illa ſupra communem definitionem addere.

Ad rationem Filij non requiritur virtus productiua.

Quòd verò ad rationem Filij hæc virtus productiua non requiratur, probo Primò ex communi ſententiâ Græcorum & Latinorum Patrum. Illorum, quia, etiamſi negarunt Filio virtutem producendi Spiritum ſanctum, adhuc ſentiebant illum eſſe Filium: ergo ad rationem Filij non requirebant hanc virtutẽ. Idem ſenſere Latini, quandoquidem contra Græcos numquã intulerunt ſequi, non dari Filium in diuinis.

48

Retorquetur argumentum petitum à ratione filij in humanis.

Vlteriùs, ſi ex humanis, vbi filius habet virtutem producendi alium, infertur, hoc requiri ad rationem filij vt ſic, abſtrahentis à creato & increato, ideóque excluditur à ratione Filij Spiritus ſanctus, cùm in creatis filius non habeat virtutem producendi vtcumque, ſed generandi: hac autem virtute careat Filius in diuinis, conſequẽter debet dici, Verbum non eſſe Filiũ.

Reſpondet Zuniga negando conſequentiam: nam ea tantùm ſunt de ratione Filij diuini, quæ conueniunt filio creato; ablatis tamen his quæ dicunt imperfectionem, qualis eſſet virtus generatiua; ſi enim hæc rurſus eſſet in Filio diuino, daretur proceſſus in infinitum in perſonis diuinis. Hæc ſolutio euidenter reiicitur; quia, quando ea, quæ dicunt imperfectionem, ſunt de conceptu formali alicuius, non poteſt illud reperiri formaliter, ablatis his imperfectionibus; aliàs etiam poſſet dici, Deum formaliter eſſe animal, quia habet ea quæ includit animal, ablatis imperfectionibus; hoc autem euidenter falſum eſt. Tunc ſic: In creaturis virtus productiua 49 prout propria Filij (ſi aliquid eſt de conceptu illius, prout contendit aduerſarius) non eſt virtus productiua vtcumque, ſed virtus generatiua vt talis formaliter. Vnde ſi aliquod animal ſpecie diuerſum à producente careret virtute etiam radicali generandi, non eſſet filius, licet haberet virtutem producendi alia animantia non per generationem, qualia eſſent, quæ ex excrementis, ſudore v. g. in homine & aliis animantibus producuntur: ergo cùm in diuinis non ſit virtus generandi in Verbo, ſed ſolùm ſpirandi; Verbum non habebit conceptum proprium Filij vt talis, & conſequenter non erit propriè Filius: ſicut diximus, Deum, licet habeat virtutem cognoſcendi vt ſic, quia non habet propriam animantium, non eſſe propriè animal.

Vrgetur ex ſententiâ Zuniga, Filium debere habere virtutem aliam perſonam producendi per generationem.

Contrà vlteriùs, quia eodem modo ego dicerem, Spiritum ſanctum eſſe Filium, quia habet ea, quæ ſunt de conceptu Filij creati, ſcilicet procedere viuentem à viuente, in ſimilitudinem naturæ à principio coniuncto, exceptâ fecunditate, quæ in illo diceret imperfectionẽ: ſicut hi excipiunt in Verbo virtutem generandi, quia diceret in illo imperfectionem: & ſicut ablatio huius virtutis, licet propria ſit filij creati, non impedit filiationem in diuinis, ita ablatio fecunditatis eamdem filiationem non impedit in Spiritu ſancto.

Si virtus producendi ad intrà includatur in conceptu Filij, Verbum erit tantùm inadæquatè Filius.

Tandem impugnatur ea ſententia, quia, ſi in conceptu Filij includitur virtus producendi ad intrà, ſequitur euidenter, Verbum diuinum inadæquatè ſolùm eſſe Filium: non enim accipit à Patre virtutem adæquatè producendi, quam habet; hæc enim eſt duplex, & producendi Filiũ, & producendi Spiritum ſanctum: Verbum autem ſolùm hanc vltimam accipit, ergo inadæquatè ſolùm ſimilis Patri in virtute productiuâ ad intrà: ergo inadæquatè ſolùm eſt Filius. 50

Confirmo: Spiritus ſanctus, quia nullam accipit virtutem producendi, etiamſi accipiat eamdem eſſentiam, nullo prorſus modo eſt Filius; ergo Verbum, quod non accipit totam virtutem, ſed partem illius, non erit totaliter, ſed partialiter Filius. quod falſum eſt, & contra Patres ac Theologos omnes.

Alia argumenta contra eamdem ſententiam minùs efficacia.

Alia argumenta fieri poſſunt contra hanc ſententiam, quæ facilè poſſunt ſolui, qualia ſunt: Primũ, quia, ſi eſſet aliquod viuens, quod vnicâ generatione totam ſuam virtutem communicaret, ille eſſet parẽs, & tunc filius ipſius non eſſet generatiuus: quia iã eſſent producta omnia, quæ produci poſſunt: ergo ad rationem Filij non requiritur ea virtus generatiua. ita nonnulli recẽtiores. Huic tamen facilè reſponderet Zuniga, ex eo quòd agens communicet alteri totam ſuã virtutem, ſolùm inferri, ipſum communicantem manere ſine virtute ad nouam productionẽ: cur autem alter productus non poterit alium producere? vt verò quis ſit parens, nõ exigit Zuniga, illum poſſe producere ſecundò, ſed vt terminus productus, ſeu Filius poſſit etiam producere.

Secundò

Secundò respondetur, si arguens supponat etiam, terminum productum non posse ex natura rei vllum aliud viuens producere; tunc facilè respondebit Zuniga, implicare in terminis eam suppositionem, quòd scilicet vnicâ generatione produ*c*at talem terminum: nam generatio dicit in eius sententia essentialem ordinem ad filium, qui simul sit productiuus alterius viuentis, qui ordo tunc non esset. Vnde dum arguens supponens generationem probat filiationem, supponit quod ab aduersariis negatur; datâ autem suppositione generationis haud dubiè quin inferretur filiatio. Ne ergo id supponatur de quo est lis tota, antecedens deberet sic proponi: *Si viuens vnicâ productione communicaret totam suam virtutem, esset tamen parens*, &c. tunc autem negaretur a Zuniga antecedens. Quòd si in eo arguēs non intendat negare termino producto vim producendi per se aliud viuens, sed solùm de facto & per accidens, ex eo quòd generans produxit iam omnia possibilia; facilè admittet P. Zuniga, illud viuens esse Patrem: nam ad rationem talis non requiritur, vt Filius actu generet, sed vt, ex natura sua possit generare. quod iuxta prædictum sensum non negatur illi termino producto. Vnde argumentum in nullo sensu vim habet contra Richardum, vel Zunigam.

Ex argumento facile dissoluitur Zuniga.

51

Secundum, quo iidem aliique recentiores vtuntur, etiam facile dissoluitur, illud autem est: Pater æternus non constituitur Pater per spirationem actiuam; ergo esset Pater, etiāsi non posset spirare; & tunc Filius non posset aliam personam producere, ergo filiatio non consistit in virtute producendi aliud viuens. In hoc argumento videtur committi æquiuocatio: debuisset enim dici sic: Verbum non constituitur Filius per spirationem actiuam; ergo esset Filius, etiamsi non posset spirare, ergo, &c. Respondet: tamen posset, Filium in ratione Filij constitui partialiter per eam spirationem actiuam; vnde in eo casu omnis filiatio cessaret. Dices, Filiatio distinguitur à Patre, & tamen non distinguitur spiratio actiua; ergo hæc non est partiale constitutiuum filiationis. Respondeo, filiationem posse accipi diuersimodè, vel prout est abstractum ex toto Filio, & vt sic includit etiam essentiam, vt & alibi dico in simili de paternitate. Secundò potest accipi, prout est abstractum ex solâ relatione, quæ producitur, & est Patri opposita, & in hoc sensu frequentiùs sumitur, & vt sic adæquatè distinguitur à paternitate. Tertiò denique potest sumi pro eo quod filiatio notionaliter dicit, & in hoc sensu negabit Zuniga, eam distingui adæquatè à Patre, aut non dicere spirationem. quod omnes fateri tenentur: nam Filius non esset Filius, si non acciperet naturam diuinam; est enim saltem, hęc de conceptu Filij, sicut Zuniga docet de spiratione actiuâ; ergo omnino repugnat, filiationem secundùm totum quod dicit, prout verè filiatio est, distingui à Patre, & non dicere aliquid commune; ergo ex hoc capite non potest negari, eam aliquid commune includere, & consequenter spirationem actiuam.

In secundo argumento contra Zunigam ostenditur æquiuocatio.

Filiatio potest accipi vt est abstractū ex toto Filio, vel vt est abstractum ex solâ relatione.

52

Filiatio sumitur etiam pro eo quod notionaliter dicit.

SECTIO VII.

Quædam aliæ explicationes reiectæ.

ETIAMSI multi nobiscum sentiant, dari virtualem distinctionem inter intellectionem diuinam, ac volitionem, ac naturam in intellectione, non in volitione constituant, indeque tandem rationem petant, cur Verbum solum sit Filius (de quo sect. sequ.) ne tamen veritatem Catholicam vni particulari principio astringant, contendunt, in omni sententiâ de constitutiuo naturæ diuinæ, & de distinctione virtuali posse reddi sufficientem rationem, cur Verbum solum sit Filius.

Primò ergo dicunt, etiamsi natura diuina consistat in aliquo prædicato antecedente intellectionem (vt nonnulli volunt) posse tamen responderi, Verbo duo communicari à Patre, & ipsam intellectionem quæ constituitur in ratione Verbi, id est in ratione termini intellectionis, & actum illum primum, in quo consistit natura, quo constituitur Filius. Distinguunt autem hi rationem Verbi à ratione Filij; at Spiritui sancto solùm communicari volitionem, ideóque non esse Filium.

Prima nonnullorum explicatio.

53

An duo communicentur Filio à Patre, intellectio, & actus primus, in quo consistit natura.

Ego non video repugnantiam in eo, quòd, licet natura diuina esset aliquid præuium, communicaretur tamen illa simul cum intellectione formaliter secundæ personæ: non enim est contra rationem communicationis formalis habere duos terminos æqualiter intentos. Displicet tamen valde hic dicendi modus; quia sine vllo fundamento asserit illam duplicem communicationem. Quod sic ostendo; nos ex fide & Patribus hoc præcise asserere possumus, Filium per intellectionem, Spiritum per volitionem procedere: nam quòd Filius etiam procedat per naturam, Spiritus verò sanctus non ita, non inuenietur in Scripturâ aut Patribus: nec reprehendi Catholici possunt, qui dicunt, non magis vnum quàm alium procedere per naturam. Vnde sic formo argumentum: Tu dicis, Etiamsi Filius procedat per intellectionem, potest tamen formaliter accipere naturam, quæ præcedit intellectionem; ergo etiam teneris dicere, licet Spiritus sanctus procedat per volitionem, poterit ipsam met naturam quæ præcedit, formaliter accipere: si enim processio non obstat in Filio, cur in Spiritu sancto; vel ostende rationem.

Communicatio formalis potest habere duos terminos æqualiter intentos.

Non est asserenda duplex communicatio.

Non est contra fidem dicere, non magis Filiū quàm Spiritum sanctum procedere per naturam.

Dices, id à posteriori colligi, quia alioquin Spiritus sanctus esset Filius. Contrà: Ideò aduersarij dicunt, rationem Filij non desumi ex eo quòd accipiat vel non accipiat formaliter naturam; non ergo potest probare suppositionem, sed eam gratis docere.

54

Obiectio soluta.

Ideò iidem Secundò dicunt, Etiamsi nulla detur virtualis distinctio inter intellectionem & volitionem, sed sit vna formalitas simplex; adhuc esse locum, vt Verbum solum dicatur Filius: nam etiam tunc datur in Deo fundamentum, vt dicamus, eam formalitatem indiuisibilem communicari Filio, quatenus est intellectio, non verò quatenus est volitio. Item, datur fundamentum, vt dicamus, naturam diuinam consistere in eâ formalitate, quatenus est intellectio; non verò in eâdem, quatenus est volitio. hoc autem sufficit, vt Verbum procedat per eam, quatenus est natura, & consequenter sit Filius; quod non habet Spiritus sanctus. Faciliùs hæc doctrina reiicitur, quia, si omnis negatur distinctio virtualis, quæ in ordine ad prædicata contradictoria sumitur, non potest re ipsâ concedi Filio communicari eam formalitatem, quatenus est intellectio, non verò, quatenus est volitio: nam si à parte rei id esset verum, iam ibi darentur duo contradictoria in re

Secunda explicatio eorumdem non admissâ virtuali distinctione inter intellectionem & volitionem.

Si negetur distinctio virtualis inter volitionem, & intellectionem, non potest dici communicari hanc sine illâ.

re indiuisibili, *communicari, quatenus est intellectio; & non communicari, quatenus est volitio*, cùm tamen idem sit volitio & intellectio.

Replica remota.

Respondebis Primò, vtramque esse naturam, & vtramque communicari. Vnde non
55 conueniunt illis duo prædicata contradictoria, etiamsi non communicetur vtraque, quatenus est intellectio. Sed contrà euidenter, quia rogo quid illud denotet, *Non communicatur quatenus est volitio.* si enim τὸ *quatenus est* denotat rem ipsam, ergo formaliter communicatur intellectio vni, non verò volitio; quæ sunt contradictoria. si verò τὸ *quatenus* denotat meum concipiendi modum, rursus rogo, an denotet solum modum concipiendi, an simul rem conceptam? si primum, ergo in re ipsâ tam vni, quam alteri communicatur volitio & intellectio, & consequenter in re tam vnus erit aut non erit Filius, quàm alter, quamuis ratione nostrâ non sit ita. Quis autem dicet, in re non minùs Spiritum sanctum esse Filium, quàm sit ipsum Verbum, & solùm discrimen esse ratione nostrâ? Si verò dicas secundum, hoc est τὸ *quatenus*, non reduplicare solùm modum, sed rem ipsam, sic arguo: Ergo rei ipsi conueniunt duo illa prædicata contradictoria.

Ostenditur, prædicata contradictoria non posse eidem formalitati conuenire.

Quatenus non est à parte rei, sed in nostro intellectu.

Vt meliùs rem totam intelligas, aduerte τὸ *quatenus* non dari à parte rei; sed præcisè desumi vel in ordine ad nostrum modum concipiendi, vel in ordine ad id quod agens intendit: solùm enim respectu agentis cognoscitiui & volitiui habet locum. Exempli gratiâ, ignis à parte rei non habet *quatenus*, aut *non quatenus*; sed realiter calefacit, aut non calefacit; noster verò intellectus dicit, *Ignis calefacit quatenus*
56 *habet calorem, non verò quatenus habet siccitatem*: quâ reduplicatione affirmamus, calorem esse caussam aut conditionem calefactionis; id verò negamus de siccitate. Quòd si nostra propositio vera sit à parte rei, rectissimè inde colligitur, calorem & siccitatem distingui realiter, quia hæc non est realiter conditio ad calefaciendum vel operandum; illa verò sic. non potest autem à parte rei conuenire esse, & non esse conditionem ad eamdem rem, nisi distinctis realiter, vt fusè ostendi in Logicâ, reiiciens præcisiones obiectiuas. Similiter quando dicimus: Intendo rem quatenus pulchram, non quatenus sanam; aut è contrario quatenus sanam, & non quatenus pulchram; significo per hoc mei amoris motiuum esse pulchritudinem, non sanitatem rei amandæ. quæ denotat, ea duo realiter distingui inter se. Quòd si aliquando formales propositiones formamus de rebus etiam realiter indistinctis; dicimus enim, *Homo quatenus rationalis, discurrit, non quatenus animal*; item, *Amo hominem, quatenus animal rationale, non quia ens*; cùm tamen & ratio entis & animal & rationale sint idem realiter; tunc præcisè significamus non quidem animalitatem non discurrere re ipsâ, aut non tam immediatè & propriè quàm rationalitatem; sed illam entitatem vt à nobis conceptam conceptu communi non discurrere; sic verò vt conceptam conceptu differentiali; item, eam non amandam si non esset nisi ens, & rationalitate careret: quia verò nostri duo conceptus sunt realiter distincti, iam illa duo præ-
57 dicata contradictoria, *discurrit, non discurrit*, non cadunt supra rem in se, sed vt vestitam distinctis conceptibus realiter: vt sic autem potest bene habere prædicata contradictoria, quia vt sic ratione conceptuum est realiter duplex. Vnde semper ibi est reflexio supra nostros conceptus, ablatis autem illis duobus disp. 16. Logicæ dixi in re tam esse verum, *Quatenus est hoc animal discurrit*, quàm est verum, *Quatenus est hoc rationale discurrit.* In amore autem non denotatur aliquid amari, & aliquid non, sed, quod suprà dixi, eam entitatem non amandam, si rationalitate careret. Quæ doctrina cùm admittatur ab his, contra quos iam ago, miror quòd non eis hîc occurrerit: ex eâ enim infertur manifestè, in re ipsâ Verbo non magis formaliter communicari naturam & intellectionem quàm Spiritui sancto, & consequenter non minùs esse Filium, licet ob nostrum modum concipiendi fortè aliter possemus loqui. quod parum in præsenti iuuat: nam filiatio & distinctio generationis à processione Spiritus sancti ex re ipsâ, non ex nostro modo concipiendi desumitur; ideò etiã si noster intellectus repugnaret, non desineret Filius esse Filius; ergo ex hoc capite non potest ea differentia in re admitti, nisi admissis prædicatis iis contradictoriis.

Quid significet quatenus, quando dicitur de rebus realiter indistinctis.

Res declaratur exemplo physico.

Hi auctores fuerunt sui immemores, vbi admittere coguntur Spiritum sanctum esse Filium.

Altera replica refutata.

Respondebis Secundò, verum quidem esse, has processiones, & hæc prædicata contradictoria solùm conuenire per nostrum modum concipiendi; negari tamen non posse, re ipsâ in Deo dari fundamentum ad hos conceptus, & ratione illius fundamenti, quod à parte rei datur, Verbum solùm esse Filium. Sed contrà eui- 58
denter: nam licet tale fundamentum detur à parte rei, illud tamen tam datur in processione vnâ quàm in alterâ: vtraque enim in re fit per vnicam formalitatem, quæ potest dupliciter concipi; ergo vtraque æquè erit generatio. Confirmo & explico, homo à parte rei dat fundamentum, vt concipiatur potens discurrere, & potens sentire; non tamen propterea dici potest, quòd animalitati in re aliquid conueniat, quod non rationalitati: nam vtraque dat illud fundamentum, nec potest dici, *vna dat, altera non.* Vnde, quamuis in conceptibus fundatis sit diuersitas, non tamen in re fundante; ergo similiter in Deo, licet formalitas intellectionis fundet eos duos conceptus; quia tamen eosdem etiam fundat formalitas volitionis, nulla erit ex ratione fundandi diuersitas; & consequenter non poterit vna magis esse communicata quàm altera, nec vna magis esse natura quàm altera, licet ego possim vtramque concipere & per modum naturæ, & per modum passionis. quod non sufficit vt vna præ alterâ in re sit natura, & consequenter, nec vt eius communicatio sit in re generatio præ communicatione alterius.

Potest res indiuisibilis dare fundamenta diuersorum conceptuum.

Tertia eorumdem explicatio.

Tertiò docent iidem, etiam in sententiâ aiente naturam diuinam tam consistere in volitione, quàm in intellectione, posse adhuc saluari, cur Verbum sit Filius: nam, licet in eâ sententiâ Spiritus sanctus quodammodò generetur, non tamẽ ita vt dicatur Filius, eò quòd licet accipiat naturam partialem, non tamen vt intellectiuam, quod requiritur ad rationem Filij: hoc enim debet oriri simile in naturâ vt intellectiuâ. 59

Primò reiicitur, quia concesso Spiritum sanctum verè generari, concedere oportet verè esse Filium. Replica reiecta.

Nec plùs ceteris arridet hæc explicatio, imò multò minùs. Primò, quia, cùm in viuentibus idem sit formalissimè generari ab alio, & esse filium illius; si dicunt, Spiritum sanctum verè generari à Patre, necessariò debent concedere eum verè esse Filium. Respondent non esse Filium, quia non sufficienter generatur, vt habeat quæ requiruntur vt sit Filius. Sed contra,
quia

quia hæc est petitio principij manifestissima; nam filius ideò dicitur, quia generatur ab alio; ergo si conceditur Spiritum sanctum esse viuens verè generatum, debet necessariò dicere illum esse Filium; dicere autem, illum esse verè generatum, non tamen esse Filium, est dicere, Petrũ esse verè animal rationale, non tamen ita vt sit homo. quod est manifeste petitio principij, vel, vt melius dicam, repugnantia in terminis.

Gratis asseritur, ad filij rationem requiri, vt procedat in similitudinem naturæ vt cognoscitiuæ, non verò vt volitiuæ.

Sed ne faciamus quæstionem de nomine, sic eam sententiam reiicio: nam sine vllo fundamento asseritur, ad rationem filij requiri oriri in similitudinem naturæ vt cognoscitiuæ, non verò volitiuæ. quis enim vnquam tali modo id explicuit? Certè hinc sequitur, Spiritum sanctum tam propriè esse Filium iuxta acceptionem omnium de voce *Filius*, quàm sit verbum ipsum, licet non sit iuxta horum acceptionem. Quis autem audebit id asserere, scilicet, Scripturam & Patres non negasse Spiritum sanctum esse Filium eo
60 sensu quo omnes Filium intelligunt; sed tantùm in eo sensu quo vnus aut duo vocem illam vsurpaturi erant? ergo si natura tam in volitione quam in intellectione consistit, non potest locum habere veritas Catholica, nisi fortè ad similitudinem intentionalem recurratur; quod hi non optant: pertinet enim hoc ad sententiam Vasquez, de quâ suprà.

Reiicitur Secundò, quia nec Verbum accipit totam naturam. Replica soluta.

Secundò reiicio, quia nec Verbum accipit totam naturam formaliter, ergo absolutè non est simile in naturâ. Quod adhuc verius est, si volitio & intellectio sint partes essentiales naturæ: tunc enim in vnâ solâ non saluatur nomen naturæ.

Dices, Verbum accipit etiam volitionem, ideóque totam naturam. Sed contrà, quia vel loqueris de acceptione quasi materiali & identicâ, quo sensu etiam Spiritus sanctus accipit intellectionem, & totam naturam: vel loqueris de acceptione formali; & hoc sensu est falsa ea doctrina: nam sicut Spiritus sanctus non procedit per intellectionem, ita Verbũ non procedit per amorem. nec potest vlla in hoc assignari disparitas.

SECTIO VIII.

Vera sententia.

QVARTA & vera sententia est P. Suarij 1. p. tract. 3. lib. 11. cap. 6. quæ (vt fatetur Zuniga suprà memb. 6.) communis est inter Dominicanos, & nostræ Societatis recentio-
61 res. Supponit autem hæc sententia, naturam diuinam consistere in intellectione, prout virtualiter distinctâ, & antecedenti volitionem. quod hîc nobis probandum est.

SVBSECTIO I.

In solâ intellectione consistit virtualiter essentia diuina.

Consistit essentia diuina realiter in intellectione, volitione, omnipotentiâ & relatione. Ratione nostrâ, essentia diuina consistit in actu primo radicali.

REALITER essentiam diuinam esse intellectionem, volitionem, omnipotentiam, imò & relationem ipsam, est inter Catholicos extra controuersiam: ea enim omnia sunt identificata inter se. Ratione verò nostrâ, seu quoad modum nostrum concipiendi, essentiam consistere in solo actu primo radicali, seu in ente à se subsistente, ostendi fusè suprà disp. 16. ferè per totam. Inde verò huc reiici vltimam difficultatem de constitutiuo virtuali essentiæ diuinæ, quia ad explicandam veram rationem generationis Verbi, valdè videtur necessaria.

Datur distinctio virtualis inter intellectionem & volitionem.

Pro quâ suppono, quæ fusè ostendi suprà, & sæpè insinuaui, in diuinis, licet realiter idem sint inter se intellectio & volitio, & relationes; dari tamen distinctionem virtualem inter illas: nam in primis intellectio & volitio sunt communes, relationes verò non: harum duæ producuntur, illæ verò non. Præterea inter intellectionem & volitionem datur etiá eadem distinctio virtualis: nam intellectio est principium *quo* Verbi, non autem volitio. item hæc est principium Spiritus sancti, non illa; ergo datur inter hæc duo prædicata contradictoria, ergo distin-
guuntur virtualiter. Suppono Secundò, ex dictis etiam suprà, ante intellectionem non dari aliquid virtualiter distinctum: quia neque ex fide, neque ex ratione naturali est vllum fundamentum ad asserenda prædicata contradictoria realiter (e quo desumitur ea virtualis distinctio) inter intellectionem & ea quæ ratione nostrâ videntur illam præcedere, non ergo debet talis distinctio ibi admitti. His positis, 62

In multorum sententiâ natura diuina in solâ intellectione virtualiter consistit: & probatur.

Multorum sententia est, essentiam seu naturam diuinam in solâ intellectione virtualiter consistere. Probatur ex dictis. intellectio virtualiter distinguitur à volitione, ergo virtualiter est prior quam volitio. Patet consequentia, quia semel suppositâ distinctione virtuali, intellectio debet prior esse volitione: prius enim est obiectum cognoscere, quàm illud amare: est enim bona ratio à priori etiam in Deo, Ideò amat obiectum, quia illud cognoscit; non autem è contrario, Ideò illud cognoscit, quia illud amat. Præcedit ergo intellectio virtualiter volitionem, & quidem vt radix illius: nam benè ex intellectione diuinâ infertur diuina volitio; ergo intellectio sola, virtualiter loquendo, est natura seu essentia diuina. Patet consequentia: nam natura est primum cuiusque rei distinctiuum, radixque omnium quæ in tali re reperiuntur; ergo essentia, seu natura virtualis erit primum distinctiuum virtuale, & prima radix omnium quæ sunt in Deo; hoc autem habet intellectio diuina, vt dixi; ergo ea erit virtualiter

Prius est obiectum cognoscere quàm amare.

Relationes non constituunt virtualiter naturam diuinam.

natura. Quæ de intellectione respectu volitionis dixi, intelligenda à fortiori sunt respectu relationum, quæ sine dubio non constituunt virtualiter naturam diuinam. Vnde etiamsi Filio non communicetur paternitas, nec spiratio passiua; communicatur tamen tota natura diuina; ergo hæc non consistebat virtualiter in relationibus. 63

Verbum est Filius, quia procedens per intellectionem procedit per naturam.

Hæc est communis satis sententia circa constitutiuum naturæ diuinæ, optimo & solidiori modo explicata quo tradi solet: è quâ posteà infertur, Verbum solum esse Filium, quia procedens per intellectionem, procedit per naturam, & consequenter in similitudinem naturæ, ergo solum illud erit Filius.

Obiectiones aliquæ contra hoc alibi solutæ.

An, supposito quòd natura consistat virtualiter in intellectione solâ, rectè saluetur Verbi generatio, dicam à subsect. 5. Iam oportet videre, quæ possunt obiici contra eam suppositionem. Et quidem Primò obiiciuntur ea omnia, quæ disp. 16. per totam ferè opponebant quidam, ad probandum, etiam ratione nostrâ debere essentiam seu naturam diuinam consistere in volitione & attributis, quæ à fortiori suadere videntur de constitutiuo virtuali. Verùm hæc omnia ibi abundè soluta sunt, nec specialem habent difficultatem contra constitu-

tiuum

tiuum virtuale: semel enim concessâ virtuali distinctione inter intellectionem & volitionem,& virtuali antecessione illius; 64 eodem modo discurrendum est de virtuali essentiæ constitutione,quo cócessâ distinctione & antecessione rationis discurrimus suprà de constitutiuo ratione nostrâ essentiæ diuinæ,mutatis terminis, *Ratione nostrâ* in *virtualiter*: sicut si semel concederetur volitionem realiter distingui ab intellectione,deberet eo ipso dici, volitionem realiter non constituere naturam diuinam,quo respondetur his qui putant esse inconueniens, quòd virtualiter volitio non sit essentia. Respondetur,inquam, suppositâ semel eâ distinctione, nullum prorsus id esse inconueniens: imò videri necessariò id dicendum. Secundò possent adferri argumenta, quibus probari solet, non dari talem distinctionem virtualem inter hæc duo; sed hæc suprà iam sunt soluta. Nec video quid aliud obiiciatur communiter quod sit alicuius momenti.

Concessò volitionem distingui realiter ab intellectione, non constituere naturam, concedendum quoque foret.

SVBSECTIO II.

Propono duas obiectiones contra dicta.

MIHI tamen rem attentiùs consideranti occurrunt duæ vel tres difficultates contra hanc suppositionem, quæ videntur illam labefactare, quibúsque non ita facilè occurri potest. Prima est ex ipsâmet distinctione virtuali benè intellectâ.Dixi enim suprà, illam non consistere in eo quòd à parte rei dentur duæ formalitates, aut duæ virtualitates inter se distinctæ, sed purè putè in eo quòd in ordi- 65 ne ad aliqua prædicata contradictoria ita se habeant, intellectio & volitio (quæ à parte rei idem sunt realiter & formaliter)ac si essent realiter distinctæ: vnde videtur inferri, in ordine ad essendum nullo modo distingui sic in ordine ad recipienda prædicata contradictoria productionis. Hinc argumentor, Ergo intellectio & volitio,licet in ordine ad rationem principij Filij & Spiritus sancti æquiualeant rebus distinctis vt distinctis, ideóque dicantur virtualiter distinctæ;at in ordine ad hoc quòd sint natura,non videtur perceptibilis ea distinctio virtualis:nec videtur posse vllo modo explicari, quid sit, vnam esse virtualiter naturam, alteram verò non.

Prima contra dicta difficultas, quia difficulter explicatur quid sit vnam esse naturâ, alteram verò nõ.

Distinctio virtualis non dicit à parte rei duas formalitates inter se distinctas.

Confirmo & explico: omnis hæc distinctio virtualis in diuinis desumitur in ordine ad prædicata realia contradictoria, quæ eidem indiuisibili entitati à parte rei conueniant: at in ordine ad constituendam naturam, non sunt excogitabilia prædicata realia, quorum vnum realiter conueniat intellectioni, alterum verò volitioni; ergo non potest dici, eas virtualiter distingui in ordine ad rationem naturæ, seu vnam esse virtualiter naturam, alteram verò non. Maior & conse- 66 quentia sunt euidentes; minor probatur discurrendo per ea prædicata. Primò enim prædicatum vnum, quod naturæ conuenit,est *esse primum distinctiuum rei*; hoc autem non potest affirmari realiter de intellectione, & negari realiter de volitione: nam intellectio non est realiter prior quàm volitio; ergo sola non est primum distinctiuum reale. Nec sufficit dicere, esse primum distinctiuum virtuale, quia ostendo iam id repugnare in terminis,nisi assignetur prædicatum reale, quod conueniat solùm virtualiter, sed etiam realiter intellectioni,non verò volitioni; sicut eidem conuenit,*realiter esse principium Filij*, quod non conuenit nec realiter volitioni, ideóque distinguúntur virtualiter in ordine ad hæc prædicata; ergo nihil explicatur dicẽdo esse distinctiuũ virtuale.

Primum prædicatum naturæ est, esse primum distinctiuum rei.

Responsio reiecta.

Secundum prædicatum proprium naturæ est, quòd sit radix ceterorum, quæ sunt in tali ente; hoc autem multò minùs conuenit realiter intellectioni, quæ non est realiter radix volitionis: debet enim radix realiter distingui à re radicatâ. Nec satisfacit dicere,illam esse radicem virtualẽ, quia(vt immediatè antè ostendi)id est in intelligibile, quando non conueniunt realiter ea duo prædicata contradictoria. Secundò est etiam valdè difficile explicare quid sit radix virtualis.

Secundum naturæ prædicatum est esse radicem ceterorum.

Video, fortè te responsurum, quòd perinde se habeat, ac si realiter esset radix. Sed hoc facilè ego reiicio: nam perinde se habere, ac si realiter esset radix, idem est ac realiter producere volitionem, aut hanc realiter oriri ex illâ: id enim faceret, si distingueretur realiter, aut si realiter esset radix: atqui hoc non præstat, ergo se non habet perinde ac si esset realis radix. 67 Alia autem prædicata pertinentia ad naturam non video quæ possint assignari; ergo explicari non potest,qualia sint realia prædicata contradictoria, quæ in ordine ad constitutionem naturæ eis conueniant.

Responsio de virtuali radice reiecta.

Ostendo autem iam (& hæc sit secunda difficultas) etiamsi assignari ea prædicata possint, non tamen debere: nam (vt explicans eam distinctionem virtualem dixi) non debemus illam concedere, nisi vbi fides docet, vel in eis quæ necessaria omnino sunt ad saluanda ea prædicata quæ fides adstruit: cùm enim sit res valdè difficilis, non debet extendi sine vrgenti causâ: atqui in ordine ad constituendam naturam nihil penitus docet fides de contradictoriis prædicatis inter intellectionem & volitionem: solùm enim docet, vnam esse principium Filij, alteram non; ergo non possumus nos dicere vnam cõstituere naturam virtualiter, alteram verò non, nec debemus concedere illis prædicata contradictoria in ordine ad hoc, etiamsi ea possemus inuenire.

Secunda difficultas, ex eo quòd distinctio virtualis non debeat poni nisi vrgente fide.

Quia verò posset aliquis contra hæc duo argumenta instare in relationibus diuinis, quæ realiter sunt naturâ, tamen ab omnibus dicuntur virtualiter non esse natura: videtur enim ibi eadem difficultas, quæ est inter volitionem & intellectionem. Si, inquam,hoc obiiciat quis, facillimè ego respondeo, diuersitatem esse manifestam, & quæ fortè argumenta à me facta ampliùs vrget: ea autem est, quòd 68 fides docet naturam esse in qualibet personâ, non verò esse in qualibet omnes relationes. Item, naturam esse vnam, relationes esse tres, hanc communicari, illas verò produci. Ecce iam ex fide cogimur ad ponenda ea prædicata contradictoria realia in ordine ad constitutionem naturæ. Vndè rectè inferimus, virtualiter relationem non constituere naturam, quia hæc est vna,relationes non; hæc à parte rei,&c. At inter intellectionem & volitionem non habemus ex fide vlla talia prædicata, ratione quorum possumus explicare, cur intellectio, non verò volitio,sit natura.

Responsio reiecta.

Quid doceat fides de naturâ & relationibus in personis.

Sed hinc dices, nos id habere, quia Filio communicatur natura realiter, dum communicatur intellectio, etiamsi non communicetur ex

vi

vi processionis volitio; ergo soli intellectioni conuenit esse virtualiter natura. Sed contrà Primò, quia hoc negatur ab aduersariis, neque possunt vllo modo ex fide redargui: illi enim dicunt, tam Spiritui sancto, quàm Filio formaliter communicari naturam, vnde à te assumitur illud antecedens sine vllo fundamento. Contrà Secundò, quia realiter etiam Spiritus sanctus accipit naturam; ergo non ostendis, quomodo realiter dentur illa duo prædicata.

Replica reiecta.

69 Hæc sunt quæ faciunt quæstionem hanc vtcumque difficilem, nihilominùs non est recedendum ab istâ sententiâ, quia verè, nisi illam defendamus, explicare vix possumus vllo modo generationem Verbi; & saltem, vel hinc à posteriori deberemus sumere argumentum pro illâ satis efficax; iam autem solum restat satisfacere obiectionibus in contrarium, quo magis declarabitur & confirmabitur nostra sententia.

Ob has difficultates non est deserenda communis sententia, & quare.

SVBSECTIO III.

Solutio earum difficultatum.

Non est de fide communis sententia, constituens naturam in intellectione.

PRo quo suppono, me non contendere eam esse vllo modo de fide, sed solùm probabiliorem: vnde non est necessarium, vt fides ipsa ostendat nobis ea duo prædicata contradictoria (vt secunda obiectio contendebat) sufficit enim, si nos, suppositis principiis fidei, probabiliter illa ostendamus. quo posito,

Soluitur prima difficultas.

Melior pars Theologorum docet, relationem non esse de constitutiuo natura.

Ad primum dico, sicut suppositâ distinctione virtuali inter relationem & alia prædicata absoluta, meritò maior & melior pars Theologorum docet, non esse relationem de constitutiuo naturæ: idque declarant Theologi per hoc, quod, etiamsi non communicetur paternitas, dicitur tamen (& verè ita est) communicata tota natura diuina, & hæc dicitur tota esse in Patre, tota in Filio, cùm tamen in Filio non sit nisi vnica ex relationibus, & vnica in Patre; ita eodem modo assigno hæc duo prædicata contradictoria inter volitionem & intellectionem, scilicet, quòd dum formaliter communicatur Verbo intellectio, ex vi productionis communicatur illi natura; cùm tamen ex vi productionis primariò, nec realiter communicetur volitio, quæ solùm identicè ei communicatur, iuxta dicenda paulò pòst. Vnde nego obiectioni, non posse ea duo prædicata contradictoria ostendi. Neque hoc benè impugnatur replicis factis contra instantiã ad vtrumque argumentum à me primò allatum. Non quidem prima, quæ desumitur ex eo quòd fides ibi cogat admittere ea duo prædicata, hic autem non. Hæc enim replica probat, quod paulò antè obseruaui pro solutione, scilicet nostram sententiam non esse de fide. Quod quis meritò sentiret, si prædicata, quibus eam probamus, fides adstrueret; non autem probat, semel suppositâ illâ distinctione virtuali, non assignari à nobis probabiliter hæc prædicata. fundamentum est, quia saltem à posteriori, vt dixi, rectè id probamus ex eo quòd aliter non possit diuini Verbi generatio explicari. Nec secunda replica maiorem habet vim: duo enim confundit, quæ sunt valdè diuersa, scilicet Spiritum sanctum accipere naturam, cùm hoc quod est illam accipere ex vi processionis. Admitto ergo primum, nego tamen secundum, de quo fusiùs infrà. Vnde prædicata contradictoria non sunt in eo, quòd *accipiat & non accipiat absolutè naturam*; sed in eo quòd *ex vi processionis Filius non accipit realiter volitionem, & tamen accipit ex vi processionis realiter naturam*; item *Spiritus sanctus ex vi processionis accipiens volitionem, non accipit naturam*; ergo soli intellectioni conuenit esse virtualiter naturam, quandoquidem illâ solâ formaliter communicatâ, communicatur etiam formaliter natura; communicatâ autem solâ volitione formaliter, non communicatur formaliter intellectio.

70 Ex vi productionis non communicatur primariò & realiter volitio Filio.

Soluuntur replica in vtroque argumento facta.

Spiritus sanctus non accipit naturam ex vi processionis.

Prædicata contradictoria inter volitionem & intellectionem.

71 Secundò responderi potest (& hæc sit probatio à priori nostræ sententiæ) dari etiam duo alia prædicata contradictoria realia, quæ in ordine ad constitutionem naturæ conueniunt intellectioni & volitioni: ea sunt quæ suprà primo loco posui, nec fuere sufficienter impugnata, scilicet, quòd intellectio est id quo primò distinguitur Deus; hoc autem est proprium prædicatum naturæ. Quod verò primò contra hoc obiiciebatur, scilicet, intellectionem non esse realiter priorem volitione, ideóque non posse primò distinguere, facilè soluitur, & in primis habet instantiam manifestam in essentiâ & relatione spirationis actiuæ. Certum enim est relationem spirationis actiuæ non distinguere primò Deum à creaturâ: nam Pater iam distinguitur ab omni creaturâ per essentiam diuinam, etiamsi non haberet spirationem actiuam; & tamen essentia diuina est idem realiter cum eâ spiratione, & consequenter non est prior realiter illa; ergo non valet illa consequentia, Intellectio non est realiter prior quàm volitio, ergo intellectio non potest distinguere primò Deum.

Probatur communis sententia à priori, & assignantur alia duo prædicata contradictoria. Intellectio est id quo primò distinguitur Deus.

Relatio spirationis actiua non distinguit primò Deum à creaturâ.

72 Idipsum secundâ instantiâ confirmo: intellectio non est realiter prior quàm volitio, neque *à quo*, neque *in quo*; quia non est distincta realiter à volitione; & tamen certissimum est, intellectionem realiter priùs *à quo* producere, quàm producat volitio, quia Filius productus per intellectionem prior est *à quo* Spiritu sancto producto per volitionem; ergo optimè cohærent ista duo, intellectionem non esse priorem realiter volitione, & tamen realiter priùs producere: & consequenter etiam cohærebit, *priùs realiter distinguere*: non enim apparet vlla ratio, cur sine prioritate reali inter se; possit tamen vna priùs alterâ realiter producere, & non possit priùs distinguere. tam enim prioritas in productione, quàm in distinctione, videtur requirere prioritatem inter se, aut è contrario, tam sine illâ posse vtrumque cohærere.

Intellectio realiter priùs à quo producit quàm volitio.

Benè stat, intellectio non est prior volitione, & tamen realiter producit.

Solutio desumenda est ex distinctione virtuali in diuinis: ea enim (vt dixi) æquiualet prædicatis contradictoriis, qualia sunt *Primò distinguere, non distinguere primò*: &, sicut intellectio & volitio sunt realiter *principia quo*, aut (vt nunc à quæstionibus abstrahamus) per ipsas sunt processiones, & tamen processiones non sunt per spirationem passiuam identificatam volitioni: ita, licet realiter sint idem volitio & intellectio, nihilominùs hæc distinguit primò, illa verò non. Nec hinc sequitur vnam esse priorem realiter respectu alterius: nam licet distinctio virtualis sufficiat ad prædicata contradictoria, non sufficit vt vna inter se dicatur prior alterâ realiter: sicut sufficit distinctio virtualis, vt intellectio sit principium *quo* Filij; paternitas verò non sit principium, & quidem realiter: at vt intellectio producat paternitatem realiter, non sufficit: aliud enim est comparare ea cum aliis prædicatis quasi extrinsecis, aliud ea comparare inter se. Ratio à priori

73 Distinctio virtualis non sufficit, vt vnum dicatur prius altero realiter inter se.

est, quia ex terminis videtur notum, nihil realiter esse prius seipso, aut principium sui ipsius: at respectu diuersorum, quòd vna quasi formalitas sit prior, altera verò non sit prior, sicut quòd vna sit caussa aut principium, altera verò non, ita requirit distinctionem realem, vt cum virtuali saluari non possit.

Hucusque ostendi, hæc duo posse cohærere, & intellectionem non esse priorem realiter volitione, & tamen realiter primò distinguere Deum à creaturâ, & consequenter illi conuenire prædicatum proprium naturæ; oportet autem probare positiuè id ita esse, & ostendere, cur magis id conueniat intellectioni quàm volitioni. Hoc autem facilè fit: nam cognitio obiecti determinat ad amorem illius, non autem è contrario amor ad cognitionem. quod etiam in ipso Deo verum est: ideò enim Deus amat obiectum, quia illud cognoscit, non è contrario; ergo intellectio est virtualiter prior. Hinc etiam fit, vt productio per intellectum sit realiter prior saltem *à quo*, quàm productio per volitionem. quod sine dubio sufficientissimum est, vt dicamus intellectionem virtualiter esse priorem volitione; cùm enim priùs realiter producat, producere autem sit proprium naturæ, illa quæ prior potest producere, est primum distinctiuum, & quod priùs concipitur in Deo.

Cur intellectio sit constitutiua naturæ, non verò volitio.

74

Soluitur secunda difficultas.

Hinc ad secundam difficultatem suprà positam facilè respondetur, posse & debere assignari ea prædicata contradictoria inter intellectionem & volitionem: nam in primis non ponimus eam distinctionem virtualem inter nouas quasi formalitates, sed in eisdem quibus fides. Deinde nec ponimus prædicata contradictoria disparata cum eis quæ fides ponit, sed quæ valdè probabiliter ex illis inferuntur, & sunt necessaria ad saluãdam generationem Verbi, præsertim ea quæ ex productione Verbi deducuntur; cùm enim intellectio & volitio producant, cùm primùm sint (producunt enim ex necessitatè naturæ) si realiter priùs *à quo* producit intellectio, ergo illa virtualiter præcedit volitionem: nam perinde quoad hoc se habet, ac si realiter præcederet, neque video quid hîc desideretur ad præcessionem virtualem.

Replica ex eo quòd intellectio cognoscat volitionem intuitiuè vt præsentem, & aliqua responsiones infirma.

Replicabis, Intellectio diuina cognoscit volitionem diuinam intuitiuè vt præsentem, ergo non est prior, nec quidem virtualiter, quàm illa. Responderet quis, intellectionem, in quâ consistit essentia diuina, non habere pro obiecto volitionem. Hæc tamen solutio sustineri nequit: nam illa intellectio debet esse perfecta & adæquata in ratione intellectionis; nec potest ipsa intellectio quidditatiuè nosci, nisi in eâ etiam noscatur volitio, vt quid petitum ab ipsâ intellectione essentialiter. Præterea nullum est fundamentum ad distinguendas virtualiter duas intellectiones, vnam terminatam ad seipsam pro priori naturæ, aliam pro posteriori, terminatam ad volitionem & relationem. Neque enim sunt vlla prædicata contradictoria, quæ his intellectionibus realiter conueniant; sine his autem prædicatis nulla est in diuinis virtualis distinctio. Respondebit alius, intellectionem diuinam pro illo priori, quo præcedit volitionem, terminari quidem ad hanc, non tamen vt existentem pro eo priori, sed pro posteriori, ita vt eam cognoscat quasi futuram ratione nostrâ, & virtualiter.

75

Sine prædicatis contradictoriis nulla est distinctio virtualis in diuinis.

Solutio quædam reiecta.

Hæc solutio non videtur stare cum his, quæ docui disp. 20. à num. 43. vbi contra P. Suarium ostendi, Deum non posse noscere sua decreta vt futura ratione, seu vt posteriora naturâ, eo ipso quòd hæc ab æterno necessariò existant; ergo volitio diuina necessaria non poterit cognosci ab intellectione tamquam futura pro posteriori naturæ, sed necessariò tamquam præsens. me vide circa hanc solutionem paulò pòst.

Nunc aduerte, duas esse prioritates, vnam *in quo*, quando vnum potest cognosci existens ante aliud, vel tempore, vel naturâ, vel ratione, sicut caussa libera potest cognosci existens cum omnibus requisitis, & tamen tunc non cognoscitur necessariò effectus. Hæc prioritas fortè non datur inter intellectionem & volitionem, de quo statim, quia non videtur posse concipi intellectio terminata ad volitionem vt existentem, nisi etiam concipiatur existens ea volitio. quo sensu non solùm intellectio non est prior volitione, sed neque aliis attributis & relationibus, quia ea omnia vt præsentia cognoscuntur ab intellectione. Alia est prioritas *à quo*, quæ solùm denotat, vnum esse principium & radicem alterius, etiamsi radix non possit concipi existens, priùs quàm existat terminus. quo pacto Pater æternus est prior realiter *à quo* Filio, & actio creata est prior realiter suo termino, licet repugnet concipi & Patrem æternum, & actionem creatam, nisi actu concipiantur existentes & Filius diuinus, & terminus creatus. Prioritas hæc virtualis datur inter intellectionem & volitionem diuinam: nam ideò Deus amat suam essentiam & relationes, quia illas cognoscit, & non è contrario. Propter hanc ergo prioritatem per modum radicis constituitur intellectio in ratione naturæ, volitio verò in ratione proprietatis seu attributi, licet nulla possit concipi existens ante alteram, seu prior *in quo* alterâ.

76

Notanda pro solutione, quo modo possit cognosci vnũ existens priùs altero in quo.

Prioritas aliâ à quo.

Hæc prioritas inter intellectionem & volitionem inuenitur.

Secundò potest optimè sustineri solutio suprà secundo loco data. Ad instantiam verò ex nostris principiis contra eam positam respondetur facilè, decreta Dei non dirigi, nec procedere vllo modo à scientiâ de eorũ futuritione, sed à scientiâ de possibilitate; ideò eam scientiam liberam non esse priorem naturâ decretis, sed posteriorem: non enim ideò Deus amat mundum, quia cognoscit se amare; sed potiùs ideò cognoscit se amare, quia amat.

77

Secunda solutio posset sustineri.

Decreta Dei non diriguntur, nec procedunt à scientiâ de eorum futuritione, sed possibilitate.

Hinc Secundò dico, intellectionem diuinam cognoscere volitionem essentialem pro illo priori vt existentem virtualiter in ipsâ intellectione, & ab eâ necessariò emanantem pro secundo posteriore formaliter, pro priori verò nõ præcognosci formaliter adhuc emanantem; sicut in priori caussæ determinatæ ad operandum cognoscitur effectus necessariò, non quidem iam tunc existens in priori, sed potens necessariò existere pro posteriori naturæ, seu pro posteriori futurus.

SVBSECTIO IV.

Nouæ obiectiones.

IN hanc nostram sententiam fusè inuehitur P. Ruiz disp. 8. à sect. 5. Et licet quæstionem non attingat in sensu nostro; nos enim hîc agimus de constitutiuo essentiæ medio inter reale & rationis, id est virtuali; ipse autem solùm de illis duobus extremis agit: vnde vno verbo responderi poterat, nihil eorum quæ affert, esse contra nos; tamen pro maiori sententiæ nostræ

P. Ruiz.

87

nostræ confirmatione oportet eius obiectiones examinare.

Affert pro se Patres.

Igitur ab eâ sect. 5. congerit multa Patrum loca, qui dicunt, Deum esse suum esse: vnde putat, Deum quidditatiuè & essentialiter comprehendere, & in vnum colligere totum esse, id est, quidquid est esse, non habens admixtum non esse; ergo includit etiam intellectionem & volitionem, vt partialem formalitatem illius esse. *Videtur sibi contrarius.* Sectione autem sextâ videtur sibi contrarius, dum num. 4. ait, Patres aientes naturam diuinam esse sapientiam, eodem modo asserere naturam esse suam subsistentiam: atqui Patres non negant, nec possunt negare distinctionem rationis ratiocinatæ inter naturam & personalitatem: ergo neque inter naturam & intellectionem, ergo intellectio ratione distinguitur à naturâ. Ecce hæc illatio est planè contraria his quæ sect. 5. volebat probare; & multò magis his quæ fusè ex multis Patribus Græcis & Latinis sect. 7. & 8. conatur ostendere, in abstracto prædicari de naturâ diuinâ, intellectionem, sapientiam, bonitatem, &c. Vnde infert eas constituere etiam ratione nostrâ naturam diuinam. Nam si hæc testimonia adducantur pro solâ identitate reali, non sunt ad punctum præsens: hîc enim agitur cum Catholicis, qui de eâ reali identitate non dubitant; si verò adducantur pro identitate etiam rationis, ergo iam contrariatur sibi eo num. 4. sect. 6.

79 *Responsio, & explanati Patres de identitate reali.*

Ergo his omnibus Primò respondeo, Patres solam realem identitatem in eis locis intendisse; de distinctione verò rationis, & virtuali, de quâ Scholastici, nihil insinuasse. Secundò dico, locum illum Exodi 3. *Qui est, misit me ad vos*, & explicationes Patrum solùm significare, Deum necessariò, non contingenter, existere, ideóque dici, *Qui est*. At, quid hinc ad inferendum quòd sit formale constitutiuum naturæ ratione nostrâ? imò dixerim, nec realiter quidquam inferri ex vi eius loci. Tertiò, illos terminos, *Deus colligit in vnum totum esse, quidquid est esse*, &c. esse in rigore malos: nam non colligit Deus omne esse, nam non est leo, homo, &c, solùm ergo in se colligit suum esse, & de suo esse nihil relinquit extra se. quo sensu etiam dici potest, Homo colligit suum esse, & de suo esse nihil relinquit foris.

Falsa est in rigore ea propositio, Deus colligit in vnum totum esse, quidquid est esse.

Exponitur ea propositio.

Accipiendæ ergo præcisè sunt illæ propositiones hoc modo, vt quidquid excogitari perfectionis potest in aliquo genere entis, hoc habeat Deus: vnde (vt alibi ostendi) benè sequitur, illum realiter includere omnem perfectionem simpliciter simplicem, quia id exigit essentia realiter perfectissima. at ratione nostrâ debet solùm includere id quod in perfectissimâ essentiâ ratione nostrâ esse potest: hoc autem est petere ratione nostrâ infinitas perfectiones, &c. non verò esse illas ipsas ratione, de quo alibi fusè.

80 *Soluitur alterum argumentum.*

Arguit Secundò, vel confirmat prædicta, quia Deus est summa substantia; sed non esset summa, si non clauderet omnes perfectiones possibiles; ergo. Hæc confirmatio vix à præcedenti differt: ideò eodem modo respondetur, illam esse veram, si intelligatur de identitate reali, non virtuali, aut rationis; vt in ipsis relationibus, quæ cùm sint perfectiones, non tamen sunt de constitutiuo naturæ, ipsemet fateri tenetur, & ibi infringuntur quæcúmque loca Patrum adducit. præterea etiam in eâ videtur contrarius his quæ eo num. 4. docuerat.

Replica.

Replicabit, & simul fortè respondebit his quæ ei obiicimus, à se non intendi, sapientiam esse de constitutiuo naturæ diuinæ ratione nostrâ; sed præcisè velle probare, Patres eodem modo locutos de volitione ac de sapientiâ, ideóque nec sibi contraria docere, & nos malè probare, naturam diuinam consistere ratione nostrâ in intellectione; eò quòd Patres doceant, *Deum esse suam sapientiam.* quod vltimum fusè prosequitur totâ sect. 6.

Nihil vrget.

Verùm neque his nos vrget, aut se extricat. Non vrget nos, quia naturam diuinam consistere virtualiter, vel, si vis, ratione nostrâ in intellectione, potiùs quàm in volitione, non probatur à me ex testimoniis Patrum: arbitror enim Patres de eo virtuali, aut per rationem constitutiuo non disputasse; est enim quæstio purè Scholastica. Si quis verò ex Patrum auctoritate id conatur persuadere, fortè redarguetur replicâ proximè factâ à P. Ruiz, de quo non sum valdè solicitus.

Naturam in intellectione consistere virtualiter, non debet nec potest ex Patribus probari.

Quòd verò se non extricet, inde patet: nam 81
siue intendat, Patres eodem modo loqui de volitione ac intellectione, siue non; certum est ipsum sect. 5. 7. & 8. afferre testimonia Patrum, quibus directè probat, sapientiam & bonitatem dici de naturâ, & consequenter in vtraque etiam illam ratione consistere. & id etiam sect. 5. probauerat; hæc autem repugnant iis quæ eo num. 4. sect. 6. dixerat. Sed quidquid de hoc sit, illud etiam certum, hæc loca non esse contra nos; quia, vt ipsemet fatetur, non negant Patres distinctionem rationis, vnde de solâ reali intelligendi sunt. cur autem magis virtualiter consistat natura in intellectione quàm in volitione, non probo, vt dixi ex Patribus, qui de eâ nihil egerunt, sed aliunde ratione ex dictis paulò antè.

Sapientia & bonitas ex mente Patrum dicuntur de naturâ realiter.

Exponit S. Thomam P. Ruiz.

Vltimò sect. 9. ait, D. Thomam, etsi dicat, in Deo intelligere esse suum esse, præcisè tamen tunc voluisse significare identitatem realem vtriusque: quomodo etiam docet idem sanctus Doctor 1. p. q. 19. art. 1. *In Deo sicut suum intelligere est suum esse, ita suum velle.* quod & alibi repetit. Ratione verò nostrâ asserit expresse distingui, esse, & velle, & intelligere, 1. part. q. 19. art. 2. ad 1. & q. 26. art. 2. in corp. & ad 1, & in aliis locis, quæ ibi citat. Vnde concludit, D. Thomam, non aliter intellectionem identificasse cum naturâ, quàm identificauerit volitionem.

D. Thomas vnde collegerit Filium procedere in similitudinem naturæ in diuinis.

Quia verò sanctus Doctor q. 27. art. 2. in corp. & ad 2. inde colligit Filium procedere in similitudinem naturæ, quia procedit per intellectionem, quæ est natura; quo videtur denotare Spiritum sanctum procedentem per volitionem, non procedere per naturam, ideóque volitionem non
82
esse naturam; respondet D. Thomam numquam collegisse productionem Verbi in similitudinem naturæ ex eo præcisè quòd intelligere Dei sit esse Dei; sed adiunctâ formalissimâ ratione intellectionis perfectissimæ, quæ postulat producere perfectissimam similitudinem rei intellectæ, quia intelligere Dei, est esse substantiale Dei. Vnde 4. contra Gent. cap. 19. ante med. inde probat differentiam Filij à Spiritu sancto, quòd amatum non sit in amante secundùm similitudinem speciei, sicut intellectum in intelligente. quæ ibi fusiùs persequitur.

Quod de D. Thomâ dixit, hoc ipsum de aliis Scholasticis, Magistro, Alberto, Alexandro, &c. docet, eos scilicet æqualiter de cõstitutiuo naturæ

VV 2 diuinæ

diuinæ per intellectionem & volitionem fuisse locutos.

S. Thomas non facit pro P. Ruiz. Verùm ex his omnibus vt summùm infertur, S.Thomam non esse pro nobis in hac explicatione; non verò sequitur esse contrarium: nullibi enim negat, essentiam virtualiter consistere in intellectione. Quòd verò ratione nostrâ dicat intellectionem à naturâ distingui, non aduersatur nobis idem asserentibus; vt enim initio huius subsectionis notaui, nos agimus de solo virtuali constitutiuo. Secundò dico D. Thomam clarè stare pro nobis non locis allegatis à Ruiz, sed eo quem nos statim ponderabimus.

SVBSECTIO V.

Cur solum Verbum sit Filius.

83 *Cur Verbum sit filius, non verò Spiritus sanctus.* DICIMVS, Verbum diuinum, eò quòd procedit per intellectionem, quæ est virtualiter natura, procedere formaliter ex vi suæ processionis in similitudinem naturæ; Spiritum verò sanctum, qui procedit per volitionem, quæ non est virtualiter natura non procedere formaliter per naturam, & consequenter nec in similitudinem naturæ, ideóque non esse Filium, sed Spiritum.

Principium quoddam commune Theologorum, ex quo deducitur, cur Verbum sit Filius. Pro cuius intelligentiâ obseruandum est principium quoddam commune inter omnes Philosophos & Theologos, quod ad hoc etiam propositum D.Thomas 1.p. q.41. art.5. in corp. ponderat, vbi simul confirmat nostram sententiam. illud autem est: *Omne producens aliquid per suam actionem producit sibi simile, quantum ad formam, quâ agit: sicut homo genitus est similis generanti in natura humanâ, cuius virtute pater potest generare hominem.* hæc D. Thomas. Ergo cùm respectu Filij forma, quâ Pater generat, sit natura seu intellectio, fiet vt in hac intendat sibi assimilare illum, & consequenter illum constituit formaliter Filium; quia verò forma quâ producitur Spiritus sanctus, non est natura, sed volitio, ideò procedit similis in volitione, non in naturâ ex vi suæ processionis. Hoc totum videtur tradi

84 à D.Thomâ suprà. Addidit enim, *Illud ergo est potentia generatiua in aliquo generante, in quo genitum similatur generanti. Filius Dei autem similatur Patri gignenti in naturâ diuinâ, vnde natura diuina in Patre est potentia generandi.* Et infrà: *Id quo Pater generat, est natura diuina, in quâ sibi Filius assimilatur, & secundùm hoc Damascenus docet, quòd generatio sit opus naturæ, non sicut generantis, nempe vt quod, sed sicut eius quo generat, scilicet vt quo.*

D. Thomas docet principium quo generationis Filij esse intellectionem. Quibus verbis D. Thomas & eam sententiam, quam docuimus disp. 44. num. 25. scilicet principium *quo* generationis, non esse paternitatem, sed intellectionem, manifestè declarat; & clarissimè docet, ideò Filium esse in similitudinem naturæ, quia potentia quâ generatur, est natura: atqui respectu Filij potentia est intellectio, non volitio: ergo intellectio, non verò volitio constituit virtualiter naturam, ideóque Verbum procedens per intellectionem est formaliter in similitudinem naturæ; Spiritus verò non est ex

Spiritus sanctus non est ex vi processionis in similitudinem naturæ. vi processionis formaliter in similitudinem naturæ, alioquin esset Filius; ergo quia non procedit formaliter per naturam: si enim procederet, esset in similitudinem illius, iuxta discursum D. Thomæ. Et his manifestè ostenditur D.Thomam sentire, aliter procedere Filium per naturam, quàm procedat Spiritus sanctus, & consequenter aliter constituere naturam in intellectione quàm in volitione, quod in præcedentibus docuimus: vnde tota generationis diuinæ declaratio desumitur. Idem etiam hîc q.27.

art. 2. docet, dum ait, ideò Verbum gigni, 85

quia procedit simile in naturâ, quoniam in Deo, ait, idem est intelligere & esse; supponit ergo, Spiritum sanctum è contrario non prodire in naturâ similem formaliter, quia velle non est formaliter natura Dei; aliàs argumentum à D. Thomâ factum nullum esset, & probaret Spiritum sanctum esse Filium. *In Deo idem est intelligere & esse, velle autem non est natura Dei.* Nec eneruatur vis huius nostri discursus ex his quæ subsect. præced. Ruiz respondebat, scilicet D.Thomam numquam probare, Filium gigni, quia procedit per intellectionem, sed quia per intellectionem perfectissimam. Admitto enim hoc ita esse: nam sola intellectio perfectissima habet, quòd sit virtualiter natura, vnde semper manet integra pro nobis eius auctoritas.

Obiectio contra dicta ex D.Thomâ. Meliùs quis contra primum testimonium obiiceret, in eodem art. ad initium, quærere Angelicum Doctorem, *An potentia generatiua & spiratiua sit essentia.* Cui quæstioni cùm respondet affirmatiuè, etiam videtur sentire, Spiritum sanctum prodire per naturam. quò ruit noster discursus.

Respondetur obiectioni, & exponitur D.Thomas. Respondeo tamen facilè, D.Thomam eo initio quærere, an potentia, tam generatiua quàm spiratiua, sit relatio; an verò aliquid essentiale, siue absolutum: quo sensu omnes perfectiones essentiales dicuntur natura. At dum respondet, ponit solùm exemplum in generatione respectu naturæ, quæ est communis omnibus tribus personis, vt est intellectio. Tradit autem doctri- 86

nam, quæ non potest applicari volitioni, vt ex dictis patet, nisi præcisè quantum ad hoc, quòd non repugnet aliquid commune esse principium *quo*, siue illud sit natura, siue attributum, vt est volitio. de quo ibi agebat D. Thomas. Et hinc factum est, vt D.Thomas in responsione, dum dixit naturam esse potentiam, numquam dixerit *generandi vel spirandi*, sed præcisè *generandi*; dixisset autem sine dubio (vt sic clariùs solutio perciperetur) si putaret eam eodem modo esse principium processionis, quo generationis. & hæc pro D.Thomâ sufficiant.

Ratione autem non meliùs probatur nostra sententia quàm obiectionum solutione: si enim principia posita inconcussa manent, clarissimè constat, cur processio Spiritus sancti non sit generatio.

Obiectio ex Florentino soluta. Aliquæ obiectiones possunt desumi ex eo, quòd natura diuina tam videatur consistere in volitione, quàm in intellectione: sed hæ solutæ sunt suprà. Duo tamen adhuc restant nobis explicanda. Primum est ex Florentino sess. 58. vbi Ioannes Theologus asserit, ad productionem Spiritus sancti etiam concurrere naturam vt principium communicandi; ergo etiam procedit per naturam. *Aliquando vsurpatur natura pro prædicatis absolutis.* Respondeo, ab eo Theologo *naturam* vsurpari pro prædicatis absolutis, vt condistinctis à relatiuis, de quibus affirmat esse principia *quo* in diuinis; non autem determinat ibi, quod eorum sit propriè natura, & per quod in particulari procedat Spiritus sanctus, quia non agebat ibi de hoc puncto.

Secunda obiectio soluta. Secundum est, quia ibi diximus, naturam diuinam à parte rei includere omnes perfectiones, volitionem, &c. licet virtualiter in solâ intellectione consistat. Ex quo sic argui potest in præsenti, Ergo Spiritus sanctus procedit per naturam.

naturam. Patet consequentia, quia procedit per
87 volitionem, hæc autem realiter est natura, ergo realiter procedit per naturam, ergo etiam est Filius realiter. Respondeo, hoc argumentum nullum esse, habet enim æquiuocationem communem argumenti communis contra mysterium Trinitatis: perinde ac si quis diceret, *Essentia diuina est realiter paternitas: sed Spiritus sanctus accipit naturam diuinam realiter: ergo & accipit realiter paternitatem*; malè argueret: nam (vt sæpè diximus) distinctio virtualis in diuinis æquiualet distinctioni reali in ordine ad hæc prædicata communicandi, & non communicandi, & non sunt consequentiæ formales, nisi dum arguitur ex his, quæ & virtualiter identificantur. Cùm ergo natura diuina, licet realiter sit idem cum volitione & paternitate, aliisque relationibus, virtute tamen ab illis distinguatur; non est bona consequentia, *Procedit per volitionem, quæ realiter est natura, ergo procedit realiter per naturam.* Sicut non est bona, *Producitur filiatio, quæ realiter est natura, ergo realiter producitur natura.* At in intellectione respectu naturæ est bona consequentia, *Procedit per intellectionem, ergo procedit per naturam*: nam intellectio & natura non solùm realiter sunt idem, sicut volitio & natura, sed etiam virtualiter, iuxta fusè probata.

Ostenditur æquiuocatio argumenti.

Non est bona consequentia ab vno ad alterum, quando virtualis intercedit distinctio.

SVBSECTIO VI.

Obiectiones aliquot solutæ.

PRIMA sit, quia gratis additur in definitione generationis ea particula *ex vi processionis*. Respondeo, ita illam definitionem intellectam ab omnibus Thomistis, & multis aliis Doctoribus: non ergo gratis confingitur à nobis. Videatur P. Ruiz, qui disp. 6. sect. 7. fusè probat eam particulam, vel expressè, vel virtute ab omnibus positam. Secundò respondeo, eam contineri in ipsâ definitione: nam illa particula *vt similitudinem naturæ*, licet obscuriùs, idem tamen significat, id est generantem tendere ad assimilandum sibi filium in naturâ, hoc est, primarium finem ipsius hunc esse. Hoc denotamus, & nihil aliud, per eam particulam *ex vi processionis.*

Prima obiectio ex eo quòd addatur definitioni generationis particula, ex vi processionis.

88 *Soluitur.*

Secundò, quia falsum est, primariò agens assimilare sibi passum aut effectum in eâ perfectione, quæ est ratio formalis agendi: homo enim generans hominem, non solùm illum sibi assimilat in formâ rationali, quæ est virtus agendi, sed etiam in materiâ primâ. Et idem ampliùs vrgetur in multorum sententiâ aiente, potentiam generatiuam esse aliquid distinctum ab ipsâ animâ, & tamen tunc homo non intendit primariò sibi assimilari filium in eâ potentiâ, sed in ipsâ naturâ. Ergo licet Spiritus sanctus non procedat per naturam, vt per principium *quo*, poterit tamen oriri primariò ex vi processionis similis in naturâ.

Secunda obiectio.

Respondeo, principium à nobis assumptum esse verissimum. Ad exemplum de homine dico, illum primariò & per se intendere animæ rationalis communicationem, non verò materiæ primæ. Et idem est in omnibus aliis agentibus substantialibus, quia ignis primariò intendit formam ignis, non verò materiam primam: nam forma est primaria pars compositi.

Soluitur obiectio secunda.

89 Secundum exemplum de potentiâ generatiuâ distinctâ me non vrget, qui eam nego: neque enim potest esse adæquata ratio producendi substantiam, etiam nomine alterius, potentia aliqua accidentalis, de quo alibi; sed transeat, eam dari, quid contra nos? nam sicut ea potentia nunc non operatur nomine proprio, & virtute propriâ, sed vt instrumentum, & substitutum animæ; ita non assimilat sibi primariò passum, sed ipsi animæ. In præsenti autem nos loquimur de ratione formali agendi, quæ nomine proprio & virtute propriâ operetur, ideóque primariò sibi assimilet terminum; talis autem est volitio diuina respectu Spiritus sancti.

Non datur potentia generatiua distincta.

Vicarium instrumentum non sibi, sed ei cuius nomine agit, passum assimilare intendit.

Replicabis, Spiritus sanctus procedens per volitionem, procedit per attributum naturæ; ergo eius productio tribuetur naturæ, ergo procedet primariò similis naturæ; sicut filius humanus productus per potentiam distinctam procedit similis in naturâ, quia procedit per potentiam ipsius naturæ. Respondeo, aliquando etiam attributa seu passiones essentiæ operari nomine & virtute propriâ, licet denominetur essentia producens, vt dixi in Physicis de calefactione, quæ etiamsi tribuatur igni, verè tamen & realiter calor ignis est caussa per se propria & principalis talis calefactionis; ignis autem habet se per accidens ad hanc actionem, præcisè tamquam conseruans calorem.

Replica ex processione Spiritus sancti.

Satis fit obiectioni.

Attributa aliquando nomine proprio operantur, licet essentia denominetur producens.

Vbi aduerte, etsi à calore producantur immediatè & alius calor & forma ignis (vt contendunt Thomistæ) tamen diuerso modo comparati cum calore, ac cum formâ ignis: respectu enim illius habet se vt caussa principalis nomine proprio operans; at respectu formæ substantialis, præcisè se habet vt virtus & subiectum formæ ignis, cuius est passio. Volitio ergo diuina respectu Spiritus sancti operatur nomine & virtute propriâ, non vt virtus intellectionis, & consequenter non assimilat primariò suum terminum intellectioni, sed sibi, licet denominet ipsam intellectionem saltem remotè producentem. 90

Volitio operatur respectu Spiritus sancti, virtute & nomine proprio.

Vbi aduerte nonnullorum in consequentiâ defectum suprà notatum, qui dicunt, intellectionem non esse principium proximum, sed remotum Filij; in præsenti autem sui immemores dicunt, similitudinem debere considerari penes principium proximum, qualis est intellectio respectu Filij; ideò suprà dixi, vt hæc sententia consequentiùs defendatur, oportere assignare tamquam principium proximum Filij ipsam intellectionem.

Tertia obiectio, Spiritus sanctus est formaliter & per se Deus, non à se; ergo ab alio, ergo per communicationem, ergo formaliter & per se illi communicatur deitas siue natura diuina. Respondeo, Spiritum sanctum esse formaliter Deum, & per communicationem; hinc tamen non inferri, deitatis communicationem esse primariò intentam: vt enim sit Deus formaliter ab alio, sufficit, si habeat deitatem ab alio communicatam, etiamsi non primariò, sed secundariò: sicut in communi sententiâ Thomistarum eâdem actione, quâ producitur essentiâ, producuntur & passiones, quæ sunt formaliter ens ab alio, non tamen tamquam aliquid primariò & per se intentum: hoc enim habet sola essentia; passiones enim secundariò producuntur. 91

Tertia obiectio.

Satisfit illi.

In Spiritu sancto communicatio deitatis non est primariò intenta.

Aduerte τὸ *ex vi processionis* posse dupliciter intelligi. Primò lato modo, id est, per productionem sui; & in hoc sensu Spiritus sanctus habet deitatem ex vi processionis, id est per produ-

Exposita particula ex vi processionis.

VV 3

productionem sui habet communicatam deitatem. Secundò, pressiùs sumitur τὸ *ex vi processionis*, vt significet primariò, per processionem intendi communicationem deitatis Spiritui sancto. In quo sensu negamus, illum esse Deum ex vi processionis. neque hoc secundum probat argumentum, sed primum.

Replica soluta.

Vrgebis, Productio spirationis est idem cum communicatione volitionis, & hæc est idem cum communicatione intellectus. Respondeo,
92 ibi duas esse communicationes, non quidem realiter distinctas, sed virtualiter, iuxta distinctionem virtualem terminorum. Vnde rectè potest vna intendi formaliter, altera secundariò & materialiter.

Duæ communicationes virtualiter distinctæ.

Replica Secunda soluta.

Sed hinc Secundò vrgebis. Illa communicatio, prout distincta virtualiter, & terminata ad intellectionem, quandoquidem non habet alium terminum, primariò debet respicere ipsam intellectionem; ergo iam datur vna communicatio respectu Spiritus sancti, quæ per se & formaliter intendit communicare intellectionem, & consequenter assimilare Spiritum sanctum in illâ intellectione personæ producenti, ergo & in naturâ, ergo erit Filius.

Quare non communicatur primariò intellectio Spiritui sancto.

Respondeo, eam communicationem, etiam prout terminatur ad intellectionem, non oriri ex intellectione, sed ex volitione personæ producentis. vnde principium huius communicationis, quia non est natura, non reddit formaliter suum terminum in naturâ sibi similem, quia nullum principium sibi assimilat terminum in eo prædicato, quod non est formaliter in ipso principio. Transeat ergo, eam communicationem intellectionis habere pro formali termino ipsam intellectionem; at non ita, vt per illam procedat Spiritus sanctus similis principio: hoc enim est volitio: vnde non oritur similis, prout in definitione generationis requiritur, vt scilicet oriatur in similitudinem naturæ cum ipso producente. Quomodo autem volitio possit communicare intellectionem, facilè declaratur, quia volitio & intellectio realiter identificantur inter se, nec habent vllam oppositionem cum personâ productâ: vnde fit vt volitio seipsam communicans formaliter, materialiter
93 communicet intellectionem, sicut è contrariò respectu Filij propter eâdem identitatem, dum se intellectio communicat Filio primariò, secundariò, communicat illi volitionem: sicut qui destruit primariò essentiam, secundariò destruit passiones resultantes ex essentia, & è contrario, qui producit essentiam, dat etiam materialiter, quæ ad illam consequuntur, & quantitas primò & per se resistens penetrationi alterius corporis, resistit etiam secundariò penetrationi animæ rationalis, quæ est alteri corpori vnita. hinc etiam vlteriùs fit, etiam illam communicationem in Spiritu sancto, quæ versatur circa intellectionem, non habere pro termino formali & primario ipsam intellectionem, sed volitionem, sicut electio mediorum habet pro obiecto ipsum finem, etiamsi in aliquorum sententiâ illum non tangat intrinsecè.

Volitio communicat intellectionem Spiritui sancto, quia ei realiter identificatur.

Intellectio cõmunicans se Filio communicat eidem volitionem.

SVBSECTIO VII.

Cetera obiectiones expeditæ.

Quarta obiectio.

QVARTA sit, Spiritus sanctus primariò & per se procedit vt Deus: ergo primariò accipit deitatem seu naturam diuinam. Consequentia est bona. Antecedens patet: quia procedit primariò vt persona diuina, vel vt suppositum diuinum, ergo vt Deus. Patet consequen-
94 tia, quia omnis hypostasis priùs ordinatur ad naturam quam ad proprietatem naturæ. Confirmatur: eodem modo hypostasis respicit naturam, quo hæc respicit hypostasin: at natura priùs respicit hypostasin quàm proprietatem: ergo & hypostasis priùs respicit naturam, quàm proprietatem.

Spiritus sanctus non procedit primariò vt Deus. neque vt suppositum diuinum.

Nego antecedens argumenti & probationis, quia Spiritus sanctus primariò neque vt Deus, neque vt persona aut suppositum diuinum procedit, sed purè vt amor subsistens. Pro quo aduerte, eamdem subsistentiam vnitam cum naturâ irrationali non facere personam, quia persona est natura rationalis terminata per subsistentiam; sed constituere suppositum: si verò non vniatur cum naturâ, sed cum accidente, non constituet neque suppositum, neque personam, quia hoc vtrumque requirit naturam; sed constituet purum subsistens, sicut in sententiâ illorum, qui dicunt accidens miraculosè conseruatum terminari subsistentiâ, illud complexum non est persona aut suppositum, sed accidens subsistens. Ita personalitas Spiritus sancti terminans naturam diuinam constituit personam; terminans verò volitionem, quam diximus non esse naturam, sed attributum, non constituit naturam aut suppositum, sed subsistens diuinum: & hoc modo procedit primariò & per se Spiritus sanctus. Fateor in creatis non dari concretum ex subsistentiâ, & alio subiecto, quod non sit suppositum aut persona, quia in creatis sola natura est substantia, & sola substantia terminatur subsistentiâ; at in Deo, vbi etiam attributa sunt substantia, licet non sint natura, vt nostra sententia docet in volitione, & in aliis attributis; & communis in spiratione actiuâ eâdem in Patre & Filio, quæ est substantia, & terminatur subsistentiâ, non tamen est natura; rectè ergo intelligitur in diuinis concretum ex subsistentiâ & attributo diuino, quod sit natura. 95

Quid persona.

Personalitas Spiritus sancti terminans volitionem, non constituit suppositum.

Replica.

Sed vrgebis, Productio personalitatis supponit naturam, ergo priùs cõmunicatur Spiritui sancto natura, quàm producatur personalitas. Facilè negatur consequentia: nam productio spirationis passiuæ solùm supponit naturam in Patre & Filio, non in Spiritu sancto, cuius personalitas primariò producitur terminans volitionem, non terminans naturam.

Personalitas producitur in Spiritu sancto, non vt naturam, sed volitionem terminet.

Quintò, Spiritus sanctus procedit vt amans, ergo vt intelligens, ergo priùs communicatur ei intellectio, quia nihil volitum quin præcognitum. Nego antecedens; procedit enim vt amor subsistens, non tamen vt amans, perinde ac si produceretur noster amor separatus & terminatus subsistentiâ, non produceretur amans, sed amor subsistens. Ratio est, quia amans est concretum ex naturâ & amore; Spiritus autem sanctus non procedit primariò vt concretum ex naturâ & amore, sed vt concretum ex amore & subsistentiâ, communicatâ verò posteà secundariò ipsâ naturâ iam constituitur vt amans & cognoscens.

Soluitur quintum argumentum.

Spiritus sanctus procedit vt amor subsistens.

96

Vt hæc meliùs intelligas, & æquiuocationem fugias, aduerte, quando dicimus primariò communicari volitionem, & secundariò intellectionem, non loqui nos de prioritate aliquâ *in quo*, id est vt possimus concipere cum fundamento

Non communicatur priùs in quo volitio Spiritui sancto quàm intellectio.

mento in re priùs communicatam esse volitionem, quàm intellectionem, etiamsi hoc fortè non repugnet. de quo statim.

Intenditur priùs communicatio volitionis, quàm intellectionis Spiritui sancto.

Loquimur ergo de præcipuo & primario fine intento, & de secundario & minùs principaliter intento, siue vterque finis executioni æquè primò mandetur, siue non: sicut licet media priùs existant quàm finis, tamen hic primò & per se intenditur, illa secundariò; similiter in generatione ignis v.g. primariò intenditur forma substantialis, etiamsi in executione vltimò producatur. Ita dicimus, in productione Spiritus sancti primariò intendi communicationem volitionis, secundariò verò intellectionis, siue in re priùs communicetur intellectio quàm volitio, siue non.

Replica vna soluta.

Replicabis tamen, si priùs communicetur intellectio, debet ea communicatio habere rationem formalem: atqui alia non potest esse nisi ipsamet intellectio. Confirmatur: eo ipso quòd media priùs mandentur executioni quàm finis, eo priori, quo media amantur, non est ratio motiua ipse finis, sed vtilitas mediorum ad finem; ergo non potest concedi priùs in executione communicari intellectionem quàm volitionem, nisi dicatur formaliter fuisse intentam eam intellectionis communicationem. Respondeo facilè, etiamsi media priùs executioni mandentur quàm finis; semper tamen rationem formalem, cur ea executio ametur, esse ipsum finem. quod malè in confirmatione negatur: quòd enim ametur vtilitas mediorum, ratio formalis est amor finis. de quo alibi. Vnde dico, etiamsi in re priùs communicaretur intellectio, semper communicari formaliter propter volitionem, & in ordine ad illam.

97

Ratio cur media amentur, semper est finis.

Potest vnum posterius altero communicari priùs illo.

Secundò responderi potest, etiamsi in se prior sit intellectio quàm volitio, nihilominùs in ordine executionis priùs *in quo* communicari spirationi volitionem quàm intellectionem: non enim est necessarium, vt quem ordinem quoad esse in se seruant aliquæ res, eumdem seruent in ordine ad communicationem sui alteri: prius enim est in se subsistentia solis quàm lux, non tamen priùs communicatur subsistentia solis quàm lucis, imò hæc sola communicatur, illa non: & ex hoc capite poterat etiam communicari post communicatam lucem. Dico ergo, in Patre & Filio priùs esse intellectionem quàm volitionem, tamen ab vtroque priùs communicari Spiritui sancto volitionē quàm intellectionem. Vnde in Spiritu priùs etiam *in quo* intelligimus volitionem quàm intellectionem.

Explicatur exemplo naturali solis, cuius subsistentia prior nobis non cōmunicatur, lux posterior communicatur.

Altera replica expedita.

Secundò contra hanc solutionem arguitur ex dictis suprà, dum egimus de principiis *quo* harum productionum: ostendi enim ibi, communicationem non aliter fieri formalissimè, quàm producendo relationem: cùm enim hæc

98 per identitatem communicetur naturæ diuinæ, non debet priùs concipi producta relatio, & posteà communicari naturæ, sed communicatur formalissimè dum producitur. Hinc sic argumentor, Spiratio passiua quæ producitur, identificatur non minùs intellectioni quàm volitioni; ergo cùm productio illius & communicatio omnino sint idem formalissimè, productio autem sit vnica, etiam formalissimè & necessariò communicatio illius erit vnica, tandémque nec priùs nec magis communicabitur per se volitioni quàm intellectioni. Confirmo: semel intellectâ iam existente spiratione & intellectione, non potest non intelligi vtriusque communicatio: hæc enim nihil est superadditum existentiæ vtriusque: atqui pro quocumque priori intelligitur producta spiratio, intelligitur existens intellectio: ergo eo ipso intelligitur communicata spirationi, & tam citò intelligitur communicata intellectio, quàm intelligitur communicata volitio.

Si eadem actio duos simul terminos produceret, posses adhuc vnum intendi priùs altero.

Hæc replica ostendit secundam argumenti solutionem quoad prioritatem communicationis, quasi in executione non posse defendi; non tamen impugnat primam nostram solutionem: nam licet semel vtraque communicatio fiat, potest tamen producens intendere primariò communicationem cum vno, & secundariò cum altero: sicut licet simul & semel eâdem actione duo termini producerentur, posset agens intendere primariò vnum, & secundariò alterum, vt fusè ostensum est.

99

Vltima obiectio soluta. Quo sensu natura diuina primariò petat personalitatem Spiritus sancti.

Vltima tandem obiectio: Natura diuina per se petit personalitatem Spiritus sancti; ergo & primariò illam petit. Respondeo, distinguendo consequens. Primariò illam petit, id est, per se & formaliter illam petit, concedo consequentiam: petit verò illam habere primariò ex præcipuo intento operantis communicatam, nego consequentiam; sicut in sententiâ aiente, eâdem actione produci essentiam & passiones; illa actio per se quidem petit passiones, non tamen primariò productas, sed secundariò. Et hæc de absconditâ diuini Verbi generatione sufficiant: in quâ, ob rei grauitatem & sententiarum multitudinem, fusiùs hæsi quàm soleam.

DISPVTATIO XLVIII.

VTRVM DENTVR RELATIONES IN DIVINIS, & quomodo includantur in essentia.

SECTIO I.

Quædam præmitto ex Philosophiâ.

FVse hîc à nonnullis disputatur, in quo consistant relationes creatæ; quæ prædicamētales, quæ verò transcendentales dicātur. Quæstio est planè Philosophica, de quâ egi in Logicâ, vnde breuiter hæc suppono.

Relatio similitudinis nihil est ab extremis distinctum.

Primò relationem prædicamentalem similitudinis v.g. inter duas albedines, nihil aliud prorsus esse quàm existentiam vtriusque albedinis, nec ibi dari relationes aliquas modaliter aut realiter distinctas, quia talis distinctio relationis omnino incredibilis est, vt benè dixit Gregorius de Arimino, & prorsus ficta. Quis enim dicet, ex productione vnius indiuisibilis aquæ totum mundū, terram cœlúmque turbari nouâ productione relationum in omnibus

entibus totius vniuersi,& in Beatis ipsis? Præterea sequitur ex illâ euidéter processus in infinitum:nam sicut ex duabus albedinibus resultant duo modi,qui sunt similitudines,eò quòd albedines sint eiusdem speciei;ita rursus ex illis duobus modis,quia etiam sunt similes inter se,duo alij debent resultare,& sic in infinitum: sicut enim,licet implicet omnino,concipi duas albedines, simul existere,& non esse sibi similes, adhuc superadditur eis relatio similitudinis; ita etiam, licet implicet illos modos relationum non esse sibi similes, adhuc habebunt alias relationes supra se.

Processus in infinitum datur, si relatio similitudinis esset modus.

Vasquez obiicit.

Dices cum Vasquez disp.166.n.9.ideò actionis nō dari actionem, quia actio non producitur, sed est id quo aliquid producitur;& relationis nō dari relationem,quia relatio non refertur. Sed contrà,quia(vt in Physicis agens de depēdentiâ actionis à suâ caussâ fusiùs probaui) tam propriè fit actio ipsa quàm terminus. Quod vel inde manifestè patet: nam actio est verum ens, & omnino existens nunc de nouo in rerum naturâ, non à se, ergo ab alio,ergo productum.Item, relationes duæ si distinguerentur,vna esset alteri similis nō minùs, quàm duæ ipsæ albedines,in quibus fundantur; ergo
2 verè referuntur inter se. Non ergo hinc explicandum est, cur actionis non detur alia actio, aut relationis relatio; sed ex his quæ eo loco Physicæ docui, quia scilicet actio per suammet essentiam essentialiter pendet ab hac numero caussâ, & respicit hunc numero effectum; ideò non est necessaria actio distincta; sic verò pro ipso effectu,qui est indifferens vt ab hac vel illâ caussâ oriatur. Vnde in relationibus, si esset aliqua ratio, cur non deberent habere distinctam relationem,ea foret, quòd essent necessitatæ essentialiter vt referrentur inter se, id quod non haberent earum subiecta. Quod cùm verum non sit, hæc ratio tam vrget in subiectis (vt paulò antè dixi)quàm in ipsis relationibus:tam enim repugnat existere duo alba, & non esse vnum simile, seu sicut alterum,& consequenter non esse ambo similia,quàm repugnat,existere duas relationes, & non esse inter se similes, seu vnam sicut alteram; ergo si subiecta indigent relationibus distinctis,etiam indigebunt ipsæ relationes, & sic in infinitum. non ergo vllo modo sunt distinguendæ.

Cur actionis non detur actio.

P. Suarius disp. 47. Metaphysicæ sect. 2. à num. 13. ostendit expressè à D. Thomâ, Anselmo, Augustino & Damasceno eam distinctionem negatam, à paucis verò Thomistis positam. Qui si nobis obiiciant, tolli prædicamentum relationis, Respondebimus Primò, quid inde? quæ enim ratio naturalis tale prædicamentum suadet adstruendum? Secundò, aliud esse negari à nobis relationes distinctas, aliud negari prædicamentum relationis. Primum est verum, secundum falsum: sic dicimus,hominem esse vestitum, nihil esse superadditum vbicationi vestium in homine. quod non puto ab vllo posse negari; non tamen inde infertur, *Ergo non sumus vestiti, ergo non datur habitus*, seu *prædicamentum habitus*. quod idem est.

Relatio prædicamentalis, denominatio extrinseca sumpta à fundamento & termino.

Suppono ergo Secundò, prædicamentalem relationem esse denominationem quamdam partim extrinsecam, & partim intrinsecam, sumptam à fundamento & à termino: quia me esse similem alteri homini, nihil aliud est, quàm me esse hominem sicut ille est; seu clarius, me & illum esse homines. Relationem item Patris, esse denominationem à generatione præcedente, & à Filio existente desumptam: neque enim, vt aliquis intelligatur parens alterius, aliquid ampliùs requiritur, imò & in communi modo loquendi etiam mortuo filio denominatur pater; & contrà, mortuo parente dicitur filius.

Hinc suppono Tertiò, tam nostri erga 3
Deum,quàm Dei erga nos, dari relationes has prædicamentales, quæ in rigore non relationes,sed denominationes extrinsecæ sunt: tam enim ego dicor effectus Dei quàm Deus caussa mei,& tam dicitur Deus mei dominus,quàm dicor ego seruus eius: item,tam Deus est mihi similis, quàm ego illi. Hoc vltimum negat Vasquez suprà num. 11. eò quòd in his rebus, quæ sunt alterius ordinis, & æquiuocæ inter se, res inferioris ordinis dicitur similis rei superioris ordinis; non tamen è contrario: vnde imago Cæsaris dicitur similis Cæsari,at Cæsar non dicitur similis imagini. Verùm hæc ratio nulla est: non enim video, quid iuuet quoad hoc,res esse diuersi generis,aut eiusdem: cùm enim similitudo (vt alibi docui) non consistat in indiuisibili, sed sit maior & minor adequata & inadæquata, non apparet ratio, cur, sicut duæ res eiusdem speciei dicuntur adæqtatè similes, non etiam dicantur duæ res diuersæ speciei inadæquatè similes.

Dantur relationes prædicamentales nostri erga Deum, & contrà.

Duæ res diuersi generis possunt dici similes.

Confirmo:repugnat in terminis,hoc esse simile illi, & illud non esse simile huic: nam ideò creatura est similis Deo, quia hæc existit, & Deus existit;hæc intelligit, & Deus intelligit: quia autem non eodem omnino modo, nec cum eâdem perfectione habet creatura quo Deus, non est illi adæquatè similis: atqui eo ipso quòd creatura existens habeat aliquid, quod etiam Deus habet, etiam è contrario Deus habet existentiam, & creatura habet existentiam:ergo,sicut creatura dicitur inadæquatè similis, quia non omnino conuenit,sed ex parte, ita Deus dicitur è contrario similis inadæquatè: eodem enim modo quo hoc est sicut illud,illud debet esse sicut hoc. Vnde dixi in Logicâ formalissimè esse idem, Petrum esse similem Paulo, & Paulum esse similem Petro, solámque differentiam esse in modo concipiendi, quòd in vno casu Petrus dicatur in recto,in altero verò in obliquo;ergo repugnat creaturam Deo esse similem,& Deum non esse eodem modo similem creaturæ. Neque exemplum P.Vasquez vrget:nam etiam Cæsar dicitur similis imagini, nisi quando similitudo vsurpatur pro repræsentatione: nam repræsentatio vltra similitudinem dicit quòd sit producta animo exprimendi: & quia Cæsar non est productus vt exprimat imaginem, sed è contrario imago vt exprimat Cæsarem, dicitur imago repræsentans Cæsarem, non è contrario:in quo sensu etiam non solet Cæsar dici similis imagini. At hæc ratio etiam probat in caussis æquiuocis: nam eodem modo filius creatus dicitur similis patri,& non è contrario. 4
Vnde rarò dicimus, Quàm hic est similis suo filio;sed è contrario, Quàm Petri filius est illi similis. Et tamen in caussis vniuocis, fatetur Vasquez inuicem vnum alteri dici similem. Verùm hoc ad quæstionem de nomine pertinet:

Hoc non potest esse illi simile, quin illud sit huic.

Quo sensu Cæsar non dicatur similis imagini suæ.

Quid dicat repræsentatio vltra similitudinem.

net : de re enim videtur non posse esse aut concipi inadæquatam similitudinem propter dicta.

Quid relatio transscendentalis.

Quartò supponendum est, transscendentalem relationem esse, quæ adæquatè se tenet ex parte vnius extremi, éstque illi identificata, potéstque definiri *essentialis ordo*, seu *connexio vnius cum altero*, qualis communiter ponitur in creaturâ ad Deum, & in Deo ad creaturas possibiles, iuxta suprà dicta.

Relatio eodem modo est realis in esse ad, ac in esse in.

Quintò supponendum contra Caietanum, eo ipso quòd in aliquâ relatione esse *in* seu esse in subiecto reale sit, etiam esse *ad*, seu ordinem ad terminum esse aliquid reale. Nam vel relatio est realis, vel non: si est, ergo realiter respicit terminum, vnde & esse *ad* & esse *in* erit reale; si verò non est realis, ergo non habebit esse reale *in*. quod enim in se reale non est, neque potest realiter esse in alio, vt ex terminis constat; est ergo chimærica ea distinctio Caietani. de quo fusiùs egi eo loco de relationibus. His positis,

SECTIO II.

Dantur in Deo relationes, & quales illæ sint.

PRIMÒ DICENDVM, in Deo esse veras & reales relationes. Conclusio hæc est extra controuersiam inter Catholicos. Videatur Suarius lib. 5. cap. 1. & Vasquez disp. 114. cap. 1. Ratio est manifesta: nam personæ diuinæ se habent vt producens & producta, inter quæ necessariò interuenit relatio realis. Præterea, etiam vt similes & inuicem connexæ, etiamsi per impossibile non intercederet productio, sicut esset in sententiâ Scoti aientis, Spiritum sanctum distinguendum à Filio, esto ab eo non prodiret.

Ratio, cur sint relationes reales in diuinis.

Hæ relationes sunt reales in esse ad, & in esse in,

SECVNDÒ DICENDVM, eas relationes tam in esse *ad*, quàm in esse *in*, esse reales, quia & realiter respiciunt terminum; & realiter sunt in Deo, ipsi identificatæ. Quomodo autem ab eo distinguantur, an ex naturâ rei, an solùm virtualiter, dixi disp. 41. & 42.

& transscendentales.

TERTIÒ DICENDVM, has relationes esse transscendentales, quia Pater æternus per suammet essentiam est connexus cum Filio: constituitur enim per actualem Filij productionem; omnis autem actualis productio essentialem ordinem dicit ad suum terminum, imò (vt paulò antè dixi) etiamsi non esset processio, quia tamen vna persona non posset esse sine alterâ, daretur relatio transscendentalis inter illas. Si obiicias, Paternitas in creatis est purè prædicamentalis, ergo & in diuinis; negabo consequentiam, quia paternitas in creatis distinguitur à patre, non verò in diuinis, vbi essentiale est Patri generare. imò ex actuali actione creatâ probatur, relationem paternitatis esse transscendentalem in Deo: nam licet entitas patris creati, quia accidentale est illi generare, accidentaliter etiam & prædicamentaliter referatur; tamen ipsa actualis generatio essentialiter & transscendentaliter respicit suum terminum. Cùm ergo Pater æternus constituatur in suâ entitate per ipsam actualem generationem (vt suprà diximus) oportet etiam vt transscendentaliter respiciat Filium.

Cur in diuinis paternitas sit transscendentalis relatio, secus in creatis.

5 QVARTÒ DICENDVM est, has relationes esse etiam prædicamentales. Hoc negatur à nonnullis recentioribus, qui tamen solo nomine à nobis differunt: ipsi enim intelligunt nomine prædicamentalis relationis, illam quæ potest abesse à subiecto & termino, cúmque à Deo non possint abesse hæ relationes, necessum est, inquiunt, vt non sint prædicamentales. Verùm in hac acceptione minùs consequenter hi loquuntur: nam in creaturâ admittunt relationem prædicamentalem similitudinis cum Deo in ratione entis, substantiæ, & aliis prædicatis communibus; & tamen à creaturâ istâ relatio prædicamentalis nequit separari: est enim ei prorsus essentialis, ergo relatio prædicamentalis non petit necessariò, posse separari à subiecto. Idem argumentum fieri potest in actione respectu sui termini, & in modis omnibus respectu subiecti: inter hæc enim datur relatio prædicamentalis similitudinis & dissimilitudinis, quæ tamen non potest à modis separari.

Hæ relationes in diuinis sunt etiā prædicamētales.

Recentiores aliqui inconsequenter locuti.

Relatio prædicamentalis non petit necessariò separari à subiecto.

Meliùs ergo ex dictis suprà ea dicitur relatio prædicamentalis, quæ non consistit adæquatè in vno extremo, sed partialiter etiam ab altero desumitur, siue possit separari ab vtroque, siue non: talis est similitudo inter duas albedines; cùm enim vnam esse alteri similem consistat in hoc, quòd vna sit albedo, & altera sit albedo; & dissimilitudo in hoc, quòd ego sim homo, & lapis non sit homo, qui conceptus dicit vtrumque extremum: hæc ratio similitudinis & dissimilitudinis ab vtroque desumitur extremo. 6

Ratio cur dentur in diuinis relationes prædicamentales.

Hinc probatur nostra assertio, dari scilicet in diuinis relationes prædicamentales similitudinis & dissimilitudinis inter Patrem & Filium; similitudinis, in ratione relationis seu respectus increati, petentis identificari cum essentiâ, quod est commune omnibus tribus relationibus; dissimilitudinis verò in eo quòd vna sit actiua, altera passiua. Quæ similitudo & dissimilitudo non desumitur ex vnâ tantùm relatione, sed ex vtrâque, sicut in creatis: nam quoad hoc, est eadem ratio de similitudine inter creaturas, ac de similitudine inter personas increatas: neque est inconueniens, vt vna eadémque entitas respiciat transscendentaliter & fundamentaliter alteram, secundùm diuersas rationes. quatenus scilicet est aliquid essentialiter connexum cum altero, respicit illud transscendentaliter; quatenus verò est simile illi, prædicamentaliter: ad eumdem modum, quo alibi dixi, Patrem æternum dupliciter denominari generantem, & à generatione adæquatè sibi identificatâ, & simul etiam à generatione passiuâ existente in Filio. Quod idem dixi de Filio quoad denominationem geniti. Et mirandum est à recentioribus negantibus relationem prædicamentalem, hoc non fuisse notatum, cùm ipsi nobiscum conueniant in eâ duplici denominatione generantis in Patre. Ratio à priori, cur hæc duo non repugnent, est, quia aliquod subiectum habere duas denominationes, vnam à se; alteram inadæquatè, etiam à termino, nullo prorsus modo repugnat, & in creatis sunt multa exempla similia, vt de actione & modis paulò antè docui. Et in duabus vnionibus partialibus res est clarior: inter se enim & transscendentaliter, quia inuicem connexæ; & prædicamentaliter, quia mutuo se denominant similes, referuntur.

Vna entitas potest transscendentaliter & fundamentaliter alteram respicere.

Non repugnat rem habere duas denominationes, vnam à se, alteram à termino.

Circa fundamentum & terminum relationum harum dicendum breuiter, fundamentum distinctum realiter nullum esse; quia non distinguitur realiter relatio à personâ in quo est, vt ex dictis constat, virtualiter verò nullum habet: nam licet virtualiter distinguatur relatio ab 7

An habeant fundamentum & terminum relationes diuinæ.

essentiâ,

essentiâ, quia tamen non refert hanc propriè, sed personam, ideo non habet propriè fundamentum, nec virtuale: fundamentum verò denominationis habent, quia totam personam referunt; à totâ autem distinguitur ea relatio, saltem inadæquatè: nam à personalitate, vt dicam disp. 50. n. 20. nec virtualiter distinguitur relatio; ratione autem nostrâ ex dictis suprà constat, personalitatem esse fundamentum, quia priùs ratione concipitur sub conceptu personalitatis, quàm sub conceptu relationis, & relatio seu origo ratione nostrâ concipitur, quamuis inhærens personalitati.

SECTIO III.

Quomodo relationes includantur in essentiâ, & è contrario.

ESSENTIAM diuinam realiter idem esse cum relationibus, & has cum essentiâ diuinâ, dixi disp. præuiâ ad hoc mysterium. Quæri autem prætereà hic solet, an relationes sint de quidditate essentiæ, & è contrario. aliis autem terminis, an relationes includantur in essentiâ, & è contrario.

SVBSECTIO I.

Explico sensum quæstionis, & quædam præmitto.

In quo differant, Esse idem realiter cum alio, & esse de conceptu illius.

OBSERVO autem, vix ab auctoribus explicari, in quo differant hæ duæ propositiones, *Esse idem realiter cum essentiâ*, & *esse de quidditate*, seu *de conceptu essentiæ*, cùm planè videantur eædem: id enim quod est formaliter à parte rei essentia, seu quidditas, est de essentiâ, seu de quidditate: atqui à parte rei paternitas est essentia diuina, & quidditas: ergo à parte rei est de essentiâ seu quidditate naturæ diuinæ, ergo malè dicitur absolutè, relationes non esse de essentiâ diuinitatis, quia hæc propositio nihil aliud videtur sonare, quàm relationem non esse idem realiter cum diuinitate: nam diuinitas & essentia diuinitatis idem est, sicut albedo & essentia albedinis est idem.

8 *Explicatio quorumdam.*

Quidam ergo id ita explicant, vt essentiam esse de quidditate relationum nihil aliud sit, quàm essentiam includi in conceptu implicito relationum, licet non in explicito. Hæc tamen explicatio non sufficit: nam restat adhuc difficultas, quid sit includi in conceptu implicito? *Reiicitur vnà cum replicâ.* In rationibus communibus video dici posse, id esse quòd valeat consequentia, v. g. *Est homo, ergo ens*, licet non è contrario; ideò ens includitur in conceptu implicito hominis, non è contrario, quia non valet, *Est ens, ergo est homo.* At in hoc sensu non videtur habere locum hæc quæstio in præsenti: si enim ageremus de essentiâ respectu personæ, adhuc posset dici, in personâ implicitè includi essentiam, quia valeret fortè, *Est persona diuina, ergo est essentia diuina.* At comparando abstractum cum abstracto, non habet locum, quia non est bona consequentia, *Relatio distinguitur, ergo essentia distinguitur.* Item, non valet, *Essentia communicatur, ergo relatio*; ergo non habet hîc locum ea inclusio implicita, quæ in consequentiæ subsistentiâ consistere potest. Quid autem aliud implicita inclusio dicat, non declaratur. Pro quo

Consequentia mala: Relatio distinguitur, ergo & essentia. Communicatur essentia, ergo & relatio.

DICO PRIMÒ, Eo modo quo relatio est idem cum naturâ diuinâ, est de essentiâ & quidditate illius: quia, vt dixi, quidditas & essentia, & natura diuinitatis est idem; ergo si realiter relatio est idem cum essentiâ, erit idem cum naturâ & cum quidditate; & consequenter erit de essentiâ, naturâ & quidditate: nihil enim magis est de quidditate alicuius, quàm quod est ipsum aliquod realiter. Quæstio ergo non est, An realiter relatio sit de essentiâ naturæ diuinæ: de hoc enim non videtur posse esse dubium. *Relatio est de quidditate essentiæ eo modo, quo est idem cum naturâ.*

Dices, Pater habet quidquid est realiter de essentiâ & quidditate naturæ diuinæ, & tamen non habet relationem Filij; ergo relatio Filij non est, nec quidem realiter, de essentiâ & quidditate diuinitatis. Quo argumento vtitur loco citato Suarez, & post ipsum P. Ruiz, qui conclusionem absolutè sine explicatione defendunt, relationem scilicet non esse de quidditate essentiæ. Nos autem vsi sumus illo ad probandas præcisiones obiectiuas eâ disp. præuiâ. *Replica Suarez & Ruiz.*

Respondeo ergo illi, Patrem non habere quidquid realiter est de quidditate & essentiâ diuinitatis, seu quidquid realiter est essentia, seu quidditas diuina: quia essentia diuina realiter est Filius, & tamen Pater realiter non est Filius, seu non habet filiationem; per hoc tamen non infertur, Patrem non esse realiter adæquatè Deum. Quod vt intelligas, 9 *Pater non habet quidquid est realiter essentia.*

DICO SECVNDÒ, sensum quæstionis esse, an conceptui meo, quo dico, *Essentia diuina*, respondeat ex parte obiecti relatio, an verò præscindatur tunc inter essentiam & naturam diuinam, ad eum modum, quo in mysterio incarnationis vnio non terminatur ad naturam immediatè, sed ad relationem solam. Et hoc est, quod volumus dicere, An sit de conceptu essentiæ relatio; an, quando significamus essentiam, significemus etiam eâ voce relationem, necne. Inde enim pendet veritas earum propositionum, *Essentia communicatur*, *essentia est vna.* De hac difficultate egi suprà sub nomine præcisionis disp. 9. à num. 17. vbi ostendi omnino præscindi. Et hoc modo explicui, quo pacto sit verum dicere, *Pater habet totam naturam diuinam*, id est, habet quidquid respondet huic conceptui *natura diuina.* Item, quo pacto dicatur, *Natura non producitur, relatio verò producitur.* Ibidem autem ostendi eamdem prorsus esse rationem de relatione respectu essentiæ, ac de essentiâ respectu relationis: tam enim quando dico, *Relatio producitur*, non respondet essentia, quàm quando dico, *Essentia est in tribus personis*, non respondet relatio. Vnde non magis essentia est de conceptu obiectiuo relationis, quàm hæc de conceptu essentiæ. *Verus sensus & explicatio quæstionis.* *Quando dico, Essentia est in tribus personis, non respondet obiectiuè relatio:*

Quòd si hæc vera sunt de conceptu obiectiuo, seu in ordine ad præcisiones obiectiuas, multò magis vera erunt in ordine ad præcisiones, quæ per conceptus formales solos fiunt: sunt enim multò minores præcisiones quàm obiectiuæ: nam ad eas non requiritur virtualis illa magna distinctio; sed sufficit conuenientia cum rebus diuersis, vnde eas admitto in creaturis, & inter attributa diuina, vbi talem virtualem distinctionem non agnosco, v. g. inter iustitiam & misericordiam; ergo hæ à fortiori erunt inter relationes & essentiam: expresso enim conceptu, seu ad similitudinem rerum creatarum, non dubium quin possem eamdem entitatem diuinam sub conceptu naturæ, non verò *multò minùs formaliter respondet relatio.*

verò sub conceptu relationis concipere. Hæc sufficiebant pro præsenti difficultate; oportet tamen eam etiam sub his terminis inclusionis & quidditatis explicare propter aliquos, qui magnum hîc mysterium inueniunt.

SVBSECTIO II.

Respondetur quæstioni.

10 *Quid intelligendum nomine inclusionis & statuitur conclusio.*

DICO TERTIÒ, Si nomine inclusionis intelligatur identitas realis, tunc tam essentiam esse idem realiter cum relatione, quàm relationem cum essentiâ: si verò propria inclusio intelligatur, sicut in toto dicitur includi pars, certum est, realiter nullam esse, quia ea quæ non sunt distincta, non possunt includi vnum in altero: nemo enim includitur in seipso. Si verò de virtuali inclusione, iam dixi, relationem nequaquam includi in essentiâ, neque è contrario; sed inuicem excludi propter distinctionem virtualem inter illas repertam. Includuntur verò ambæ virtualiter in conceptu personæ, quia persona est totum quoddam constans partibus virtualiter distinctis. Partes autem includuntur in toto, licet vna pars in alterâ non includatur.

Aduersantur conclusioni Thomistæ, Suarez.

Huic nostræ conclusioni refragantur & Thomistæ, & Suarius: illi, quia putant in conceptu essentiæ virtualiter & ratione includi relationes; hic verò, quia censet in conceptu relationum includi essentiam. Hoc vltimum defendit etiam P. Ruiz disp. 18. & Granadus tractat. 3. disp. 4. qui putant esse sententiam D. Thomæ, eò quòd dicat, *In intellectu personæ Patris intelligi Deum, sed non conuerti.* Verùm D. Thomas non benè adducitur: solùm enim probat, quod paulò antè diximus, scilicet in concreto *personæ* includi deitatem; quòd autem in relatione ipsâ includatur, non docet.

P. Ruiz, P. Granad.

Malè citatur D. Thomas.

Soluuntur argumenta.

Vtrorumque fundamenta non multùm vrgent, Thomistica tetigimus suprà disp. 15. & 16. per totum, agentes de essentiâ diuinâ ratione nostrâ; vbi probauimus, posse dari conceptum solum explicantem Deum ad similitudinem substantiæ creatæ intellectiuæ, in quo conceptu nec relationes nec volitio ipsa includitur. videantur ibi dicta, & disp. præuia 41. vbi distinctionem etiam virtualem probauimus.

Notantur quædam pro refutatione Suarij & asseclarum.

Priùs verò quàm Patris Suarij, Ruiz & nostrorum, qui diligentiùs rem hanc examinarunt, argumenta proponam, ipsósque refutem; aduerto, illos in hac explicatione semper recurrere ad rationem communem entis, quam dicunt imbibi implicitè in inferioribus, & per eam instantiam velle soluere difficultatem. Sed quia ego in Logicâ fusè, & meo iudicio clarè ostendi, obiectiuè tam non posse ab animalitate rationalitatem præscindi, quàm ab ente animalitatem, formaliter autem seu conceptu explicito tam benè præscindi posse rationalitatem ab ente, quàm ab animalitate, ideóque non esse specialem inclusionem entis, nisi fortè in ordine ad consequentiam, vt valeat, *est homo, ergo ens*, non è contrario: in quo sensu aliæ etiam rationes superiores includuntur in inferioribus; ideò, inquam, instantiæ ex ente nullæ sunt, & difficultatem non explicant,

11 *Tam non potest obiectiuè rationalitas ab ente, quàm ab animalitate præscindi.*

Aduerte Secundò, ab illis bona quidem fieri argumenta ad probandum contra Thomistas relationes non esse de quidditate essentiæ; at ea omnia eodem modo probare, nec essentiam esse de quidditate relationum; vnde ipsorum armis nunc vtar, vt in decursu sectionis constabit. eiusmodi autem sunt.

Propriis argumentis euertuntur.

Si relatio esset de quidditate essentiæ, sequeretur quòd in essentiâ cerneretur numerus multiplicans. Consequens est falsum, quia sola relatio multiplicat, vt docent Patres & Concilia. Sed hoc retorquetur: Etiam Patres & Concilia docent, quòd sola essentia faciat vnitatem: atqui si relatio includat essentiam, etiam relatio faciet vnitatem. quod est absurdum. Vel aliter, Patres docent, naturam solam seu essentiam esse in omnibus; sed si paternitas claudit essentiam, illa erit in omnibus. Respondebis esse in omnibus paternitatem, ratione tamen essentiæ quam claudit. Sed contrà, quia etiam dicent alij, essentiam multiplicari, ratione tamen relationis, quam claudit; certè statim apparet mutatis terminis eamdem esse de vtroque difficultatem.

Primum argumentum, ex eo quòd si relatio esset de essentia quidditate, cerneretur in essentiâ numerus multiplicans, & retorquetur.

Tale etiam est illud Patris Ruiz, quòd si deitas includeret relationem, in ipsâ deitate esset discrimen personarum. Hoc ita retorqueo: si relatio includit essentiam, ergo in relatione ipsâ vt oppositâ est identitas; quid, quæso, maioris absurdi habet prima sequela quam hæc item illud, si deitas clauderet relationem, non solùm esset ad se, sed ad alios. quod videtur esse contra Augustinum & Patres. Benè; at ego arguo, Si relatio claudit essentiam, ergo relatio est etiam communis eadem numero ratione essentiæ, & erit non solùm ad alios, sed ad se; cur iam, quæso, magis repugnat, vt essentia sit & ad se & ad alios ratione relationis quam includit, quàm, quòd relatio sit etiam ad se ratione essentiæ quam includit? Eodem modo cetera retorqueri possunt, & aliqua retorquebuntur. Iam ad argumenta contra nos accedamus.

Argumentum secundùm ex eo quòd si deitas includeret relationem, esset in illâ discrimen, & retorquetur.

Omnia illa eò tendunt, vt probent relationem essentialiter esse Deum, & consequenter debere includere essentiam diuinam. Verùm, id solùm est verum de identitate reali, non de virtuali, & multò minùs ratione nostrâ, vt ex propositionibus illis, *Relatio non communicatur*, &c. num. 17. disp. 9. ostendimus. Imò ipse Pater Suarius nisi admittat, volitionem diuinam ratione nostrâ non esse, neque includere deitatem; vix potest explicare, quo pacto Spiritus sanctus procedens per volitionem, non procedat formaliter per naturam diuinam, & consequenter non sit Filius. de quo egi disputat. præced. quòd si volitio diuina non includit deitatem, multò minùs eam includet relatio.

12 *Quid intendant omnia argumenta contra conclusionem: explicanda de identitate reali relationis cum essentiâ.*

Vrgeo id ampliùs, & ostendo, Patrem Suarez debere nobiscum sentire: vt enim probet, non esse relationem de conceptu naturæ, sic benè arguit: In Patre est natura, seu essentia, & tamen non est ibi filiatio; & è contrario in Filio est tota natura, & ibi non est paternitas; ergo hæc non est de conceptu naturæ, id est, vt nos suprà diximus, obiectiuè præscindo, dum dico *essentia*, à relatione. Hoc argumentum pro eâdem etiam veritate proponit variis terminis, & fusè, P. Ruiz sect. 2. & 3. disp. 14. illud autem sic ego retorqueo pro me: Relatio seu filiatio tota producitur, & tamen non producitur essentia; ergo hæc non est de conceptu filiationis. Ecce idem argumentum: quod enim Suarez & Ruiz de existentiâ in Patre sine relatione, ego dico de productione sine essentiâ; ergo sicut ex illo infertur, de conceptu essentiæ non esse relationem, ita ex hoc inferetur, de conceptu relationis non esse essentiam, neque

Probatur conclusio ex ipso P. Suarez, ex ipso argumento quo probat, relationem non esse de conceptu naturæ:

item ex P. Ruiz, retorquendo argumentum.

neque assignari vlla potest quoad hoc diuersitas. Quòd si fortè dicat, totam filiationem non produci, quia non producitur essentia, cui est idétificata realiter relatio, in primis ego etiam dicam, non esse in Patre totam essentiam, quia non est in Patre relatio, cui essentia identificatur realiter. quòd si hæc propositio est falsa, etiam & illorum erit. Secundò, do totam filiationem non produci, loquor saltem de eo quod producitur, & dico, Id quod producitur, vt producitur formaliter, non dicit essentiam, vt per se constat, quia essentia non producitur; ergo de constitutiuo illius vt producti, non est essentia, illud autem ego voco relationem.

Replica reiecta.

13 *Secundò, fit idem argumentum in triplicatione relationis:*

Secundò, facio idem argumentum alio modo, Relatio triplicatur, & non triplicatur essentia; sicut hæc communicatur non communicatâ relatione; ergo sicut hinc infertur, relationem non esse de conceptu & quidditate essentiæ, ita ex illo debet inferri, non esse de conceptu relationis essentiam. Probo euidenter consequentiam, quia tam repugnat aliquid triplicari non triplicato eo quod est de conceptu & quidditate illius; quàm communicari non communicato eo quod est de conceptu & quidditate illius, vt ex ipsis terminis apparet; ergo non magis essentia erit de conceptu relationis, quàm hæc de conceptu essentiæ.

item in oppositione.

Formari etiam potest illud argumentum Tertiò: Relationes opponuntur, & non opponitur essentia; ergo hæc non est de quidditate illarum. Patet consequentia: est enim impossibile aliquid opponi, & tamen non opponi id, quod est de conceptu & quidditate illius.

Vrgetur argumentum contra Suarez.

Quartò, idem argumentum clariùs adhuc vrgetur contra Suarez: nam si, quia communicatur essentia non communicatâ paternitate, benè infertur, Ergo paternitas non est de quidditate essentiæ: iam sic argumentor, Etiam in mysterio incarnationis communicatur seu vnitur immediatè relatio Filij, & non vnitur immediatè essentia, nec communicatur; ergo eodem planè modo inferetur: *Ergo essentia non est de quidditate filiationis.* Neque hîc potest esse vlla disparitas: vtrobique enim argumentor à communicatione vnius sine alio, vnde infertur vnum non includi in alio.

Non est ratio cur potiùs essentia sit de conceptu relationis, quàm contrà.

Constet ergo, nullam penitus rationem esse, ob quam dicatur magis essentia de conceptu relationis, quàm hæc de conceptu essentiæ. Quod ratione à priori ex dictis à me suprà facilè ostendi potest: si enim loquamur de præcisione obiectiuâ, de quâ verè loquimur, cùm hæc (vt sæpè fusè explicui) fundetur in prædicatis contradictoriis, quæ eidem rei indiuisibili conueniunt; necessarium omnino est, vt, si quando affirmatur vnum prædicatum contradictorium, v.g. *essentia non producitur*, non respondeat relatio, quia hæc producitur, ideóque relatio non sit de conceptu essentiæ: eo ipso formalissimè est etiam necessarium, vt quando alterum prædicatum v.g. *producitur*, affirmatur de relatione, non respondeat tunc essentia, quia hæc non producitur: ob eamdem enim caussam, ob quam in primo conceptu sola respondet essentia, debet eadem non respondere, quando prædicatum alterum contradictorium affirmatur. & hoc est de præcisionibus obiectiuis. Quod in formalibus à fortiori locum habet; hæ enim includuntur in obiectiuis. Quoad entitatem verò realem clariùs adhuc constat, eamdem esse rationem, quia repugnat, relationem idem esse cum essentiâ, nisi & hæc sit idem cum relatione, & è contrario; ergo æqualiter omni modo se includunt.

Hæc argumenta magis vrgent in præcisionibus formalibus.

Hinc colliges, verum esse quod Suarez sæpè docet, relationem & personam se habere sicut Deum & deitatem; è quo tamen malè probat inclusionem essentiæ in relatione. Malè, inquam, id infert: nam Deus dicit aliquam relationem seu personalitatem, saltem vagè, quæ sine dubio est extra conceptum deitatis, vt ipse admittit; ergo si par est ratio, vt verè est, persona dicet aliquid quod sit extra conceptum relationis, licet claudatur in personâ, quæ componitur duabus illis quasi partibus se inuicem mutuò excludentibus, vt in omnibus aliis compositis contingit: pars enim vt talis non includit compartem, & expressè id affirmat ipse Suarez agens de constitutiuo personarum contra Gregorium Ariminensem: ibi enim ait distingui proprietates seu relationes ab essentiâ ratione nostrâ, cum virtuali fundamento in re: quo solo modo distinguitur è contrario essentia à relatione. 14

Benè ait Suarez, relationem & personam se habere vt Deũ & deitatem.

Malè probat Suarez inclusionem essentia in relatione.

SVBSECTIO III.

Argumenta alia examinantur.

QVIA hanc inclusionem sæpè P. Suarez & alij inculcant, eámque putant omnino necessariam ad benè sentiendum de Deo; lubet alia eorum argumenta in particulari examinare, ostendereque leuia esse, & ipsissimet contraria, quo simul efficaciùs nostram sententiam roborabimus.

Alia argumenta P. Suarez pro inclusione essentia in relatione.

Dupliciter accipi potest paternitas.

Primò arguit, De essentiâ Patris est diuinitas, ergo de essentiâ etiam paternitatis. Patet consequentia: nam paternitas dicit quidquid dicit Pater. Respondeo ibi confundi duos terminos, paternitatem & relationem. Pro quo aduerto, paternitatem sumi posse pro abstracto ex essentiâ & relatione, sicut humanitas est abstractum ex animâ & corpore. in hoc sensu admitto, includi ibi essentiam, at nos hîc non agimus in hac acceptione: inquirimus enim, non an essentia includatur in toto Patre, sed in alterâ quasi Patris comparte. Ideò alter sensus est, in quo paternitas solam generationem actiuam, seu relationem significet; in hoc autem nego paternitatem dicere quidquid dicit Pater: & rursus nego, includere essentiam. Porrò in hoc sensu accipi paternitatem est certissimum: dum enim Concilia & Patres docent, Patrem constitui paternitate & naturâ, non includunt in paternitate ipsam naturam: sic enim bis repeteretur natura; semel, dum dicitur *paternitas*; & iterum, dum proprio nomine declaratur. Sic etiam, quia substantia includit ens; malè dicitur, *Hoc componitur ex substantiâ & ente*; imò etiam malè dicitur, *Substantia componitur ex perseitate & ente*; si ens explicitè in perseitate includitur. ideò alibi ostendi, tam posse præscindi formaliter perseitatem ab ente, quàm è contrario. Sed quia fortè hæc doctrina de ente non omnibus arridebit, meliùs inuerto argumentum, quia si paternitas dicit totum quod Pater, ergo hæc propositio erit vera, *Paternitas generat*: quam tamen ipse Suarius non admittit lib. 6. cap. vlt. Probo sequelam,

15 *Quo sensu accipiant Concilia paternitatem, dum aiunt, Patrem constitui paternitate & naturâ.*

Inuertitur argumentum Suarez, quia sequeretur es-

si veram propositionem, Paternitas generat.

sequelam, quia ibi essentia tam clarè includitur; quàm in conceptu Pater (vt ipsemet fatetur:) paternitas autem, seu relatio, etiam significatur tam expressè, ac in voce *Pater*; ergo tam benè dicitur, *Paternitas generat*, quàm *Pater generat*.

Responsio reiecta.

Respondebis fortè, mutari sensus: *paternitas* enim facit sensum formalem, *pater* verò identicum. Sed contrà, quia tunc præcisè mutatur sensus formalis in identicum, aut è contrario, quando in vno termino significatur plus quàm in altero, aut aliquid diuersum. Sicut si dicerem, *Homo constat animalitate & rationalitate*, & *Homo discurrit, ergo animalitas discurrit:* quia tunc homo formaliter dicit plus quàm animalitas; at si ambo termini significent idem, & æquè clarè, necessariò debet vni tribui operatio, quæ alteri, etiamsi vnus sit abstractus, alter cócretus. Ostẽdo id euidenter. Primò, si daremus, subsistentiam nihil esse penitus, ideóque hominem nihil prorsus aliud significare, quàm significet humanitas, solámque diuersitatem esse vocis abstractæ aut concretæ, vt putauit Durandus; certissimum est, tam benè dici posse, *Humanitas discurrit, sentit*, quàm, *Homo discurrit, sentit:* ergo cùm in sententia Suarez totum omnino quòd dicit Pater, dicat paternitas etiam ratione nostrâ, soláque sit differentia abstracti & concreti; non poterit negari, quin in eo sensu, quo dicitur *Pater generat*, debeat etiam dici, *Paternitas generat:* quia nullus ibi mutatur propriè sensus.

Quando mutetur sensus formalis in identicum, & contrà.

Si vno idem sensus propositionum, Pater generat, & Paternitas generat.

Secundò id ipsum ostendo: nam rectè dicitur, *Intellectio cum paternitate generat*; & tamen ibi ea duo ponuntur etiam per terminos abstractos; ergo si ea duo etiam includuntur in paternitate, non minùs quàm in Patre, licet illa sit vox abstracta, hæc verò concreta; eodem modo dicetur, *Paternitas generat*, ac dicetur, *Pater generat*. Constet ergo antecedens illud Patris Suarez esse falsum, & consequenter sententiam, quæ vnicè à veritate illius pendet, scilicet *Paternitas dicit, quidquid dicit Pater*.

16

Secundum argumentum Suarij ex eo quòd superius includatur in inferiori.

Secundò arguit lib. 4. cap. 7. num. 9. quia id quod est superius, essentialiter includitur in conceptu inferioris, scilicet animal in hominis conceptu: sed essentia diuina comparatur ad relationes, etiam in abstracto sumptas, tamquam forma communis, non secundùm rationem solùm, sed etiam secundùm rem, ergo includitur in conceptu relationis.

Refellitur.

Hoc argumentum duo etiam videtur in vnum confundere, quæ sunt valdè diuersa, v. g. esse idem cum tribus rebus realiter, & esse rationem logicè superiorem ad illas. Primum conuenit essentiæ diuinæ; secundum verò nullo modo: nam relationes non sunt differentiæ contrahentes essentiam diuinam, quasi species illius. Vnde malè dicitur, *Essentia diuina diuiditur in Patrem, Filium & Spiritum sanctum*; dicitur verò benè, *Animal diuiditur in equum & hominem*; aut *in rationale vel irrationale*. quo posito dico, rationem superiorem logicè esse de essentiâ speciei etiam ratione nostrâ: quia species ratione nostrâ est totum quoddam coalescens ex genere & differentiâ; ergo genus seu ratio superior erit de essentiâ speciei, quia pars est de essentiâ totius. Nego autem ea, quæ non sunt superiora, sed communia per identitatem, esse hoc modo ratione nostrâ idem cum eis, cum quibus identificantur: cùm enim ibi non sit illa communitas, quàm identificari realiter, identificari autem realiter non sufficiat vt etiam ratione identificétur: tam enim relatio identificatur realiter essentiæ, quàm hæc relationi; & tamen (vt benè Suarez) relatio non est de conceptu essentiæ; ergo ex eâ communitate, quæ in solâ identitate reali consistit, non infertur, essentiam esse de quidditate relationum.

Relationes non contrahunt essentiam diuinã tamquam differentiæ.

Species coalescit ex genere & differentiâ.

Confirmo & explico Primò hoc euidenter: differentia inter essentiam & relationes solùm in hoc consistit, quòd essentia realiter identificetur tribus, relatio verò quælibet solùm vni; at quia essentia identificatur tribus, non magis sequitur eam futuram de quidditate illorum trium, quàm ex eo quòd relatio identificetur vni, non ideò est de conceptu ipsius vnius: sicut enim se habet simpliciter ad simpliciter, ita magis ad magis: atqui relatio, quia identificatur vni, non ideò est de conceptu vnius; ergo nec quia essentia identificatur tribus, erit de quidditate trium. Vnde si essentia solùm identificaretur vni relationi, careret sine dubio eâ communitate, & consequenter non magis esset de quidditate eius relationis, quàm hæc de quidditate essentiæ; ergo nec nunc erit. Patet 17
euidenter consequentia: nam quòd non soli paternitati, sed etiam filiationi identificetur essentia, non facit magis eam esse de quidditate paternitatis, quàm si illi soli identificaretur, vt ex terminis patet; ergo si identificata soli, non esset de quidditate illius, nec nunc erit de quidditate vnius, eò quòd identificetur tribus. quid hoc clarius?

Quanam sit differentia inter essentiam & relationes in ratione identificationis.

Relatio non ideò est de vnius, quia vni identificatur.

Essentia non est de quidditate relationum.

Confirmo Secundò: spiratio actiua respectu duorum, Patris scilicet & Filij, habet eamdem communitatem, non solùm ratione, sed etiam re, quam habet essentia respectu omnium trium personarum; & tamen non ideò spiratio actiua est de quidditate paternitatis & filiationis, vt ipsemet Suarez fatetur; ergo neque ob eam communitatem essentia erit de quidditate & conceptu relationum.

Secundo respondeo, etiamsi daremus Patri Suario, essentiam esse logicè superiorem ad relationes; adhuc non benè inferret eam consequentiam: nam ratio superior licet sit de conceptu, vel de quidditate speciei, non tamen est de quidditate differentiarum. animal v. g. est de conceptu hominis, & tamen non est de conceptu rationalitatis: idem est de ceteris; ergo licet essentia sit de conceptu Patris, qui est quasi vna species; non tamen erit de conceptu relationis, seu generationis, quæ se habet vt differentia. Nec potest dici essentiam se habere, sicut prædicatum transscendens: quod est etiam de conceptu differentiæ. Hoc, inquam, dici non potest Primò, quia gratis id supponitur, nec potest habere pro hac re argumentum vllum, vel saltem hoc in quo versamur de communitate, nihil omnino vrget. Secundò, quia in Logicâ reieci hæc transscendentia, dixique ens non magis transscendere suas differentias, quàm animal suas.

Dato essentiam esse logicè superiorem respectu relationum, nondum tamen esset de earum conceptu.

Essentia non est prædicatum transscendens respectu relationum.

SVBSECTIO IV.

Ceteræ obiectiones solutæ

TERTIÒ arguit, quia paternitas diuina non potest concipi, quin in eius conceptu includatur ens reale; vel ergo creatum, vel increatum: creatum non potest esse, vt ex se patet; ergo increatum; sed increatum non potest esse, si ibi

Paternitas diuina concipi potest abstrahendo ab ente creato vel increato.

ibi non includitur essentia, quia ens increatum non est nisi ratione essentiæ, ergo.

18 Verùm hoc argumentum Primò displicet, quia in ordine ad conceptus nostros responderi facilè potest, concipi ibi ens nec creatum nec increatum, sed abstrahens ab vtroque, sicut ipsummet ens vt sic, commune Deo & creaturis, abstrahit à creato & increato: & quando concipio substantiam præcisam à Deo & creaturis, concipio ens, nec tamen creatum aut increatum, vnde benè infero de conceptu substantiæ vt sic, licet sit ens, non tamen creatum, vel increatum, sed præscindens ab vtroque.

Retorquetur argumentum in Suarez, ex eo quòd iuxta eum relatio vt distincta ab essentiâ dicat perfectionem, eo quòd sit ens.

Secundò, argumentum non est bonum, quia ipsimet Patri Suario contrarium: agens enim, an relationes habeant perfectionem & entitatem, id probat tali medio: *Relatio vt distincta ab essentia est ens, & dicit perfectionem*; vnde ipse ponit tres perfectiones infinitas, non tamen simpliciter simplices, tres item entitates. Vnde euidenter arguo, Ergo in eà perfectione non includitur essentia, alioquin esset perfectio simpliciter simplex. Similiter in entitate relationis non includitur entitas essentiæ: si enim includeretur, sicut ob hanc rationem dicit non esse tria increata, deberet etiam dicere, non esse tres entitates; & certè vt tres non constituuntur per essentiam, quia hæc est vna, ergo illæ vt cõdistinctæ habent entitatem; ergo in illâ entitate triplici vt triplici non est quidditas ipsa essentiæ, sicut in eà perfectione vt infinitâ, non tamen simpliciter simplici. quod clare ostendit has duas sententias inter se non cohærere.

Replica vna soluta & retorta.

Nec potest respondere, se non negare in conceptu explicito relationis posse præscindi ab essentiâ, & hoc sufficere vt relatio sic præcisa dicat perfectionem, sed solùm negare in conceptu implicito posse præscindi ab essentiâ. Non, inquam, hoc respondere potest: nam ad punctum præsens se habet omnino per accidens: ea enim præcisio, quàm Suarez admittit, solùm est ex modo concipiendi, ad modum, quo inter hominem & animal rationale. Quod non sufficit, vt aliquam perfectionem dicat homo, quam non dicat animal rationale, vnde expressè in ipso conceptu relationis etiam ratione nostrâ, inquit, respondet essentia. Secundò, si ob eam præcisionem potest relatio dicere perfectionem infinitam, & diuersam à perfectione essentiæ, quæ est perfectio simpliciter simplex; ergo ob eamdem etiam rationem potest relatio includere ens, quod non sit illud increatum quod dicit essentia, & consequenter argumentum hoc tertium carebit omnino vi. Absolutè autem infrà respondebo, in rigore esse etiam tria increata, vt sunt tres entitates, perfectiones, &c. ideóque illud ens posse concipi vt increatum.

19

Argumentū quartum solutum & retortum.

Potest cognosci essentia in recto, non cognitâ relatione in recto & contrà.

Quartò arguit, Qui perfectè noscit relationem, noscet & essentiam, ergo hæc ibi clauditur implicitè. Hæc ratio etiam fit contra ipsum: nam qui perfectè nouit essentiam, etiam noscet relationem; ergo etiam hæc erit de conceptu essentiæ. Respondeo, id non sufficere ad inclusionem ratione nostrâ. Secundò dico, posse in recto nosci & perfectè nosci essentiam, non cognitâ in recto relatione, & è contrario etiam relationem, non cognitâ nisi in obliquo essentiâ, vt alibi ostendi; & sicut de creaturæ quidditate non est Deus, licet perfectè non possit creatura nosci, nisi cognito Deo in obliquo; ita in præsenti eodem modo, non est de quidditate relationis essentia, etiamsi relatio concipi nó possit, nisi in obliquo noscatur essentia, nó quia illam includit, sed quia ad eam quasi dicit ordinem.

Quintum argumentum ex eo quòd abstracta de concretis non possint prædicari, nisi vnū includatur in conceptu alterius.

Aliud argumentum ipsius desumptum è simplicitate Dei statim soluetur, dum de hac eâdem sententiâ cum P. Granado & Ruiz paululùm egero. Hi ergo supponunt ex Logicâ, vt omnino certum, non esse veras propositiones, in quibus abstracta prædicantur de concretis, aut è contrário abstracta de abstractis, etiamsi realiter sint idem, nisi vnum saltem includatur in conceptu implicito alterius: vnde aiunt, licet aliqui admiserint has propositiones, *Humanitas est rationalitas*; omnes tamen etiam in sensu identico negant has alias esse veras, *Animalitas est rationalitas.* Differentia autem est, quia in his nulla est inclusio, in illis verò est, licet non mutua. Hinc desumunt argumentum: Patres & Concilia, præsertim Lateranense sub Innocentio III. & Rhemense, has propositiones in abstracto concedunt, *Qualibet trium personarum est illa res: Pater est ipsa deitas: Quidquid est in Deo, est ipse Deus*, & similes.

Sufficit inclusio non mutua ad illas propositiones: Pater est ipsa deitas, Quidquid in Deo est, est ipse Deus.

Verùm in hoc argumento videtur deesse aliqua consequentia: ex ipsis enim arguentis verbis soluitur. Ad veritatem propositionum harum sufficit inclusio non mutua: atqui, etsi illa non detur inter relationem & essentiam, de quo hîc agimus, datur tamen inter personam & Deum respectu essentiæ: quia in omnium sententiâ persona totum dicit, sicut humanitas animalitatem & rationalitatem; at propositiones allatæ ex Conciliis & Patribus, non sunt in quibus relatio de essentiâ aut è contrario, sed essentia & relatio de personis prædicantur; ergo illæ erunt veræ, etiamsi abstracta de abstractis non prædicentur. Hæc esset pro illatis ab aduersariis testimoniis sufficientissima solutio;

Soluitur argumentum quintum, & negatur suppositio.

Sed quia alia fortè inuenientur, in quibus relatio de essentiâ prædicetur, & è contrario, vniuersaliter Respondeo Secundò, negando eam suppositionem ex Logicâ, ego dico esse falsam, ex mẽte omnium illorum quos in scholis noui; noui autem multos, &, ni fallor, ex verbis aduersariorum clarè probatur ea falsitas: nam verbum *est* in propositionibus, non significat nisi identitatem. Hoc ex se est euidens: ergo dum hi auctores dicunt, *Animalitatem esse realiter idem cum rationalitate*, iam eo ipso fatentur posse realiter dici, *Animalitas est rationalitas*, quia id quod verè & realiter est à parte rei, verè & realiter affirmatur: atqui sensus identicus est sensus realis, ideò solet distingui. *Identicè*, concedo, hoc est à parte rei; *formaliter* verò, siue per nostrum intellectum, seu *ratione nostrâ, & metaphysicè*, nego. Imò addo verbum *est* in propositionibus, per se loquendo, solùm denotare identitatem realem, quia per se denotat identitatem, quæ est in obiecto: hæc autem est realis, altera autem est fortè reflexa, & prouenientiens ex nostris conceptibus. Hinc vno verbo respondeo, Patres & Concilia, sicut non fuerunt solicita, nisi de vitandâ compositione & identitate reali, de aliâ verò per rationem non curarunt, ita similes propositiones in sensu identico protulisse, & vt sic esse verissimas, nihil tamen inde nec per vmbram contra nos. 20

Verbum est in propositionibus denotat identitatem realem.

Expositi Patres & Concilia.

Argumentum aliud ex eo quòd Deus nullam dicat compositionem.

Secundò arguit Suarez & ceteri, quia Deus nullam dicit compositionem etiam ratione nostrâ, ergo attributa includunt essentiam. Hoc argumentum planè est contra aduersarios, qui passim

Refellitur & retorquetur. passim admittunt ratione nostrâ essentiam distingui à sapientiâ & volitione, imò in hoc ipso puncto admittunt, essentiam nó dicere relationem, licet è contrario hædicant essentiam: atqui eo ipso quòd essentia ratione distinguatur à relatione, licet non è contrario, debet compositio admitti per rationem in Deo, non minùs quàm communiter admittitur ex ente & differentiis, eo ipso quòd præscindatur ens ab illis, licet non è contrario. Dico communiter, quia ego suprà insinuaui, eam esse veram compositionem, & quidem per rationem, seu duos conceptus; vnum terminum ad ens, alterũ ad differentiam. Quod ipsum dico in Deo: est enim vnus terminatus ad essentiam, qui in sententiâ Granadi & Suarij non terminatur ad relationem, & postea alius qui terminatur ad relationem: sunt ergo duo, est ergo ibi aliqua compositio ratione nostrâ; ergo hoc argumentum non magis probat essentiam includi in relationibus, quàm è contrario relationes in essentiâ, imò magis videtur hoc probare; quia vt essentia sit minùs composita, oportet vt illa includat relationes formaliter sine distinctione. Absolutè respondeo ex dictis sæpè, nullatenus talem compositionem Deo repugnare, quia non arguit vllam imperfectioné, sed potiùs æquiualentiam rebus distinctis, ratione cuius ego possum comparare Deum ad res diuersas per diuersos conceptus, vt omnes Thomistæ: licet non in essentiâ & relatione, saltem in attributis, quæ ratione nostrâ inter se distinguuntur, admittunt passim. Et de his satis. *Compositio ratione nostrâ non repugnat Deo.* 21

DISPVTATIO XLIX.

DE NVMERO ET PERFECTIONE RELATIONVM.

SECTIO I.

De numero relationum.

1 Res hæc facilis est ex dictis, & solùm in modo loquendi potest aliquam habere difficultatem. Primò ergo certum est tres esse relationes reales realiter inter se distinctas, paternitatem, filiationem & spirationem passiuam. In hoc nulla potest esse difficultas, supposito principio fidei de Trinitate personarum, quas constitui & distingui relationibus, in hac materiâ sæpè dictum est. *Tres sunt relationes reales realiter inter se distinctæ.*

Datur quarta relatio spiratoris, sed solùm virtualiter distincta à paternitate & filiatione. Secundò longe probabilius est ex dicendis disp. 50. sect. 2. dari quartam relationem spiratoris; non quidem realiter distinctam à paternitate & filiatione, sed virtualiter, vel (vt alij volunt) ratione nostrâ. Iam illud dubium, an dicendæ sint quatuor relationes reales in diuinis, an verò solùm tres: quidam enim absolutè dicuntur esse quatuor, alij verò negant. ita Gabriel in 1. dist. 17. qu. 1. & Gregorius disp. 26. qu. 1. Fundamentum horum est, Non distinguitur realiter illa quarta relatio; ergo non potest realiter constituere numerum quaternarium. Quod confirmant: si possent dici relationes quatuor reales; ergo possunt dici quatuor res. quod est hæreticum. Sequela verò probatur, quia multiplicato inferiori, qualis est relatio, multiplicari debet superius, quale est *ens, res*. *Dicendæne sint quatuor relationes reales in diuinis. Negat Gabriel & Gregorius & eorum ratio.*

Quæstio est de nomine. Quæstio hæc solùm est de modo loquendi: in re enim nulla potest esse dissensio, vt ex dictis constat: in quâ non dubito, quin simpliciter loquendo, & in rigore non possent dici quatuor relationes reales propter rationem immediatè factam; quia tamen cómuniter cum Diuo Thomâ qu. 48. art. 4. concedunt quatuor relationes reales, loquendum cum multis. Vt autem explicemus quo sensu illa propositio sit vera, aduerto τὸ *reales* posse dupliciter intelligi, vel vt cadat suprà *quatuor*, & faciat hunc sensum, *Relationes hæ sunt quatuor realiter*: in hoc sensu proculdubio propositio est falsa, quia realiter non sunt quatuor, sed tres. & hoc probat argumentum factum. Alium habere potest sensum ea propositio, vt τὸ *reales* non cadat supra numerum, sed supra relationem præcisè, hoc modo, *Concedi possunt quatuor relationes reales. Explicatur terminus reales in hoc puncto.*

2 *Verus sensus.* *Illæ relationes, quæ ratione nostrâ sunt quatuor numero, in se reales sunt.* seu, *Illæ, quas nos in quatuor ratione distinguimus, verè in se existunt, siue distinctæ, siue identificatæ.* Quo pacto possumus & debemus dicere, Dantur in Deo tres scientiæ reales, visionis, simplicis intelligentiæ, & media, id est, illæ scientiæ quas nos significamus his vocibus, & vocamus tres, realiter sunt in Deo, non quidem distinctæ, sed identificatæ. Sic etiam dicitur, Iustitia, misericordia, & ceteræ perfectiones sunt etiam realiter in Deo. Vbi, cùm ponamus numerum pluralem, videmur eo ipso plura in Deo ponere realiter; intelligenda tamen propositio iuxta dicta, vt τὸ *reales* denotet verè illa dari in Deo, non autem verè denotet dari sub realem numerum, aut multiplicia realiter.

Sed dices, Ergo eodem modo poterit dici, dari in Deo quatuor entitates reales; ita vt τὸ *reales* non denotet, realiter esse quatuor, sed illas, quas nos ratione facimus quatuor, verè in Deo dari siue distinctas, siue identificatas. Respondeo, re ipsâ esse eamdem de hac ac de primâ propositione rationem: quia tamen hæc ex communi acceptione vsurpatur in sensu multiplicante realiter, absolutè negari debet; altera verò, quia ex eâdem communi acceptione non tam pro reali quaternitate relationum, quàm pro realitate relationum, quotquot numero sint, accipitur, potest à nobis concedi. *Replica respondetur. Non debet admitti, dari quatuor entitates reales in Deo.*

Dices Secundò, Ergo poterit dici esse quatuor terminos reales relationum in diuinis: nam eo modo, quo sunt quatuor relationes, sunt etiam quatuor termini, Pater & Filius inter se, spirator & spiratus. Respondeo, in rigore id posse dici, quia tamen non est recepta hæc propositio, non debet admitti: vt enim alibi obseruaui contra P. Vasquez, quando propositio aliqua recepta est in sensu improprio, non est bonum argumentum ex illâ ad asserendam aliam, eò quòd re ipsâ tantum habeat fundamentum vna, quantum illa; nam modus loquendi facit esse vnam recipiendam, aliam non. Ad argumentum suprà factum iam est responsum, concedendo illam propositionem esse falsam, si denotet numerum quaternarium esse realem; ostendi autem, illam accipi in alio sensu. *Posset dici dari quatuor terminos reales relationum in Deo: non est tamen receptus modus loquendi.*

3 Ad confirmationem iam dixi, verum esse, si multiplicentur realiter relationes, etiam multi-

plicari entitates: notaui antè, non significari ibi eas esse quatuor realiter, sed illas quæ ratione nostrâ sunt quatuor, realiter existere. quo sensu etiam possent dici (ablato periculo erroris) esse quatuor res reales.

SECTIO II.

De existentiâ, duratione, & vbicatione relationum.

CIRCA existentiam in meâ sententiâ nulla planè videtur esse difficultas, quia cùm existentia nec realiter nec ratione distinguatur ab ipsâ re existente, certissimum est, eo ipso quòd sint tres res existentes, futuras etiam tres existentias relatiuas: sunt autem tres res, quia tres relationes seu personalitates formaliter sunt tres, ergo sunt tres existentiæ. ita P. Suarez & communiter omnes ferè recentiores.

Sunt tres existentiæ in diuinis relatiuæ. ita Suarez.

Nomine tenus negat P. Ruiz.

Oppositum tenet P. Ruiz disp. 25. sect. 3. & 4. qui tamen solâ voce est contrarius P. Suario, eò quòd putet, existentiam esse iam vsurpatam pro existentiâ naturæ, non pro existentiâ modi, etiamsi modus re ipsâ propriam habeat existentiam. Et quia relationes concipit ac si essent modi naturæ diuinæ, ideò eis negat propriam existentiam. Videatur sect. 5. & 6.

Negat Vasquez:

Pater verò Vasquez acriùs id negat disp. 26. cap. 2. & 3. vbi tacito nomine inuehitur in Patrem Soarium, eò quòd fuerit ausus, eas tres existentias ponere, maléque intellexerit ac citauerit pro ea sententiâ Richardum à S. Victore, quem fusè toto cap. 2. conatur ad se trahere, adducitque diuersa huius Patris loca pro eâ sententiâ, vt probet, illum, etiamsi posuerit tres existentias, nomine tamen existentiæ non intellexisse nisi subsistentiam. Verùm, hoc admisso, ostendit quidem Vasquez, illum non esse pro nobis; at pro se stare, nullo modo probat. Quòd enim Richardus vnicum esse ponat, *esse* autem apud illum, sit idem quod apud nos ex-

trahit pro se Richardum à S. Victore:

non fauet illi.

4 sistentia, leue fundamentum est, quia, vt statim ostendam, *ens* & *esse* solo nomine Grammaticali differunt, ipse autem Vasquez admittit tria entia, ergo tria esse, ergo tres existentias. Secundò, quia non ostendit, à Richardo negata tria *esse* cum addito: quando autem dicit, *vnum esse*, intelligendus est de præcipuo esse, sicut Deus absolutè solet dici vnum ens, & vna essētia, cùm tamen rigorosè loquendo quodlibet ens habeat suum constitutiuum, & consequenter suam essentiam. Secundò adducit Damascenum lib. 1. de Fide cap. 11. eò quòd non dixerit, penes personalem existentiam, sed penes personalem modum existendi; ergo non admittit tres existentias, sed tres modo existendi: & hinc sumit rationem à priori, quia relationes sunt modi existendi; modus autem non affert nouam rei existentiam, sed nouum modum existendi.

Trahit etiam Damascenū.

Confundit terminos.

Verùm in hoc argumento est aliquid de confusione terminorum, quibus declaratis, argumentum Vasquez nullum apparebit, imò contra illum efficaciùs vrgebitur. Aduerto ergo, etiam in creatis modos ipsos distinctos, v. g. vbicationem, durationem (in sententiâ communi) vnionem, actionem, &c. habere etiam suam propriam existentiam, nec existere per existentiam subiecti, vt omnes quotquot existentiam distinctam negant, consequenter fatentur. Et ratio à priori est, quia productio illa

Modi in creatis propriâ existentiâ existunt.

Probatur modos existere

vnionis, seu durationis, & cuiuslibet modi, extrahit illos ab esse possibili: illi enim sunt entia actu per se formaliter, efficienter verò per actionem aut caussam. Hinc fit, vt, licet modus non afferat nouam existentiam, quâ subiectum seu natura existat, afferat tamen secum nouam existentiam, quâ ipse modus existat (sic dicamus) *pro se*: sicut enim modus, si comparetur cum subiecto, non est entitas subiecti, quia subiectum non est ens per illum modum; si tamen respectu sui comparetur verè & propriè, est ens sui, & entitas sui: est enim modus subiecti, respectu verò sui non est modus, sed quidditas & essentia. Vnde apparet, sicut loquendo absolutè de Angelo v. g. dicimus, Hic est vnum esse, vna existentia, vnum ens, quia hæ voces absolutè prolatæ stant pro famosiori; at si rogetur, quot entia & existentiæ, tam accidentales quàm substantiales, & quàm modales, in Angelo sint; vt verè respondeatur, tot debebunt dici esse, quot sunt formæ tam substantiales quàm accidentales & modales.

propriâ existentiâ;

Hinc ad nostrum casum, cùm subsistentiæ seu relationes diuinæ, licet respectu essentiæ sint modi, & consequenter sint modi existendi illius essentiæ, sicut sunt modi essendi; at respectu sui, proculdubio, sicut non sunt modi sui, sed sua propria quidditas, ita etiam sunt suum ens, ita sunt sua existentia; nisi faciamus puram quæstionem de nomine, & vix puto P. Vasquez nisi in nomine à nobis discordare. Quod ex alio modo ipsius loquendi colligo: nam alibi docet ens non esse vniuocum respectu accidentis & substantiæ, quia accidens, inquit, verè non est ens, sed entis ens; vbi non negat Vasquez accidens in se propriè & realiter habere existentiam & oppositionem chimæræ, sed negat illi nomen ens in comparatione substantiæ, quæ sine dubio est perfectior; ita eodem modo puto, illum in præsenti, quando modum realem existentiæ, seu entis, inquit non esse existentiam seu ens, non loqui nisi quasi respectiuè ad ipsum ens præcipuum, non tamen absolutè. Est tamen ille modus loquendi simpliciter reiiciendus, quia ab omnibus vocantur entia tam modi quàm accidentia, nec vt vllus negauit propriè esse & dici debere albedinem esse ens, ita nec negauit de duratione idem dicendum; & sic de modis omnibus, qui sine dubio vera entia dicenda sunt, & veram habere existentiam.

licet relationes diuinæ essent modi, essētia adhuc existerent propriâ existentiâ.

5 Vasquez solo nomine discordat.

Modus loquendi Vasquez reiiciendus.

Vt autem omnis tollatur æquiuocatio, & appareat an de solo nomine dissensio sit, rogo, quid intendat significare nomine *existentia*: vel enim intelligitur idem quod ratio formalis, quâ aliquid est ens actu; tunc autem negari non potest, relationes vt præcisas ab essentiâ, seu vt distinctas, habere existentias, & consequenter habere tres existentias relatiuas: nam relatio, vt est quid actu ab essentiâ distinctum, est extra caussas; ergo ens actu non formaliter per essentiam, quia eam concipio vt distinctam & præcisam, ergo per se ipsam. Si verò existentia significat idem, quod actualis entitas, adhuc clariùs id constat: nam dantur tres actuales entitates, ergo tres existentiæ. Dixi semper, existentiam esse id quo formaliter quis est ens actu: non enim est contra rationem existentiæ, quòd efficienter aliquid sit extra caussas per aliud à se distinctum, sicut omnis effectus est per actionem & per suam causam, non tamen propterea actio & caussa sunt existentia forma- 6

lis

Tollitur omnis ansa æquiuocandi in hoc puncto.

Existentia est, quâ formaliter ens est actu.

lis effectus. Vnde etiamsi relationes promanent ab essentiâ, quasi virtualiter, & aliquæ efficienter producantur, non ideò essentia erit ratio formalis, quâ relatio existit.

Argumentum contra Thomistas sæpe solutum hic habet locum.

Ratio à priori, quâ vsus sum in Metaphysicâ contra Thomistas aientes, existentiam distingui, etiam hîc habet locum: nam quando producitur filiatio, necessariò debet produci existentia non essentialis, ergo relatiua, datur ergo existentia relatiua. Respondet Vasquez, argumentum nimiùm probare, scilicet, produci naturam Filij, quia in humanis, sicut dum producitur aliquid, producitur existentia, ita producitur essentia; ergo, sicut admittimus in diuinis productionem, in quâ non producitur essentia, sed communicatur; ita possumus admittere productionem in quâ existentia non producatur, sed communicetur; aut argumentum à creatis nihil valet. Verùm hæc solutio facilè præcluditur, quia repugnat in terminis, esse productionem, nisi aliquid extrahatur ad esse actuale; non potest autem extrahi, nisi producatur eius existentia, quâ formaliter existit. Quod autem dicit Vasquez de communicatione existentiæ, facilè reijcitur, quia rogo, id cui existentia communicatur, existebátne priùs ratione, quàm communicaretur, an non? si existebat, ergo non producitur tunc; si non existebat, quomodo potest ei communicari existentia? vt enim alicui communicetur forma aliqua, debet iam existere, vel tunc produci, quando communicatur; id autem quod tunc producitur, vt producitur, debet esse distinctum à communicatione; ergo habet esse actuale, seu existentiam distinctam à communicatione. Instantia autem de essentiâ diuinâ nõ est ad rem: nam productio etiam in creatis non petit vt producatur id quod absolutè dicitur essẽtia, sed solùm vt noua entitas producatur, licet respectu illius entitatis quæ producitur, id quod producitur, posset in rigore dici essentia: vnde ablato periculo scandali, sine dubio, sicut relatio vt relatio est entitas, ita habet sua prædicata essentialia, quibus in ratione talis entitatis constituitur, & consequenter habet etiam suam essentiam, quia essentia & entitas est idem in rigore physico, licet in diuinis iam sit hæc vox applicata ad solam naturam significandam. Vnde verum est, in diuinis produci aliquam entitatem, seu quidditatem, seu essentiam modo dicto, ideóque eadem est ratio de existentiâ, entitate, quidditate & essentiâ, si vis nominis attendatur.

Respondet Vasquez, nimis probare.

Impugnatur hæc responsio.

7 *Implicat esse productionem, nisi aliquid fiat ens actuale.*

Relatio vt talis in diuinis habet suã essentiam & essentialia prædicata.

Esse & ens idem est.

8 Et hac occasione ostendo quod suprà dixi, scilicet, *esse & ens*, in rigore esse idem, & differre solùm grammaticaliter: nam vel *to esse* sumitur in infinitiuo, & vt sic non datur à parte rei distinctum quid à præsenti, imò à participio: dixi enim idem esse dicere, *Petrus amat*, ac, *Petrus est amans*; &, *Credo illum amare*, ac, *Credo illum esse amantem*. Vnde idem est dicere, *Credo illud esse*, ac, *Credo illud esse ens*, seu *existere*, ac, *Credo illud esse existens*. Certum autem est esse tria entia, vt ipse Vasquez fatetur, ergo sunt tria esse. Si verò esse sumatur neutraliter, idem erit ac quidditas rei; esse hominis, quidditas hominis; esse albedinis, quidditas albedinis; esse subsistentiæ, quidditas subsistentiæ; esse relationis, quidditas relationis. Rursus quidditas & entitas idem est, ergo quidditas, entitas, & esse relationis idem est: si ergo sunt tres entitates relatiuæ, erunt tres quidditates, tria esse relatiua, & consequenter tres existentiæ relatiuæ, vnde inter non distinguentes in creaturis existentias ab ente actuali vix potest esse in præsenti de re dissensio.

Non valet consequentia ab existentiâ ad durationes, vbicationes.

Aliæ obiectiones Patris Vasquez desumptæ ex durationibus statim soluentur. Nunc solùm aduerto, consequentiam non esse bonam ab existentiâ ad durationes & vbicationes, quia (vt dixi in Physicis) durare & vbicari potest conuenire formaliter à re distinctâ, & ita conuenit creaturis. At existere neutiquam, vnde possent relationes durare & vbicari formaliter per essentiam, non tamen existere.

Sintne ponendæ multæ durationes in diuinis.

Hinc oritur difficultas circa durationem & vbicationem; videtur enim non ponendas esse tres, sed vnam, quâ omnes relationes durent, sicut in creaturis res multæ (saltem diuinitus) durare & vbicari possunt per vnicam vbicationem. Nihilominùs tamen DICENDVM EST, dari etiam durationes & vbicationes relatiuas. Ratio est, quia in creatis ideò distinxi durationem & vbicationem à re durante, quia hæc est indifferens ad hoc vel illud tempus, vel locum. Quòd si aliqua res daretur affixa ex se necessariò huic tempori & loco, illa per semetipsam duraret & vbicaretur, sicut de ipsâ vbicatione & duratione dixi: cùm ergo paternitas diuina, etiam vt distincta ab essentiâ, petat esse vbique, & ab æterno in æternum durare, inde est, quòd per semetipsam & duret, & sit in loco. Idem est eodem modo de aliis duabus relationibus.

Conclusio affirmatiua.

Obiectio.

Obiicies, Ergo erunt in diuinis quatuor æternitates & immensitates. quod videtur absurdum. Respondeo, absolutè non debere dici esse quatuor aut tres, sed vnam, quia simpliciter supponitur pro æternitate & immensitate absolutâ, quæ est vna; cum addito verò *relatiua* possunt dici tres æternitates distinctæ inter se, & quarta illis communis: & eodem modo de immensitate. Vbi aduerte, non benè distingui à P. Suarez lib. 3. cap. 11. num. 6. æternitatem à duratione, in eo quòd æternitas sit attributum, ideóque non multiplicetur; duratio verò non sit attributum, ideoque possit multiplicari. Non, inquam, benè distingui; quia duratio necessaria ab æterno, & in æternum in rigore est æternitas, vnde in rigore æternitas etiam deberet multiplicari. Quod verò de attributo dicitur, non satisfacit: nam priùs quàm negetur attributum multiplicari, debet videri, an illud sit essentiale, an relatiuum. si essentiale, siue attributum sit, siue non, non multiplicabitur; si verò sit relatiuum, tunc ob rationem attributi non impeditur multiplicabilitas.

Possunt dici tres æternitates relatiuæ in diuinis.

9 *Malè distinguit Suarez æternitatem à duratione.*

Obiectio aliâ leuis.

Secundò obiicies, Durare non est prædicatum oppositum, ergo non sunt tres durationes distinctæ, quia in diuinis sola opposita distinguuntur. Leue argumentum, ac si quis diceret: *Personalitas vt sic non est opposita, ergo non sunt tres personæ in diuinis*: quia sola opposita ibi multiplicantur: item, *Ens vt sic non dicit oppositionem, ergo non sunt tres entitates in diuinis*. quæ consequentiæ sunt valdè malæ. Respondendum ergo, licet durare, vt sic, non dicat oppositionem, durare tamen relatiuum Patris, dicere oppositionem cum duratione relatiuâ Filij: sicut, licet personalitas vt sic non dicat oppositionem, personalitas tamen Patris opponitur personalitati Filij, quia est idem cum relatione oppositâ; ideò inferre, *Ergo non sunt tres personalitates*, est consequentia hæretica.

Duratio relatiua Patris dicit oppositionem cum duratione relatiuâ Filij.

SECTIO II.

An relationes dicant perfectionem, & qualem.

SVBSECTIO I.

Relationes dicunt perfectionem.

Sensus quaestionis.

Durandus, Scotus, Caietanus negant relationibus omnem perfectionem.

Contrarium est certum: ita Suarez, Vasquez.

Malè citatur sexta Synodus.

10 NON quaerimus, an relationes diuinae, quatenus sunt idem cum essentiâ diuinâ, perfectae sint; id enim omnino est extra controuersiam, cùm habeant perfectionem ipsam essentiae; solùm ergo quaerimus, an praecisè ratione nostrâ relationes ab essentiâ aliquam in se includant perfectionem, & qualis illa sit. Scotus, Durandus, Caietanus apud Vasquez disp. 123. cap. 1. censet, relationes in se nec dicere perfectionem nec imperfectionem. argumenta pro hac sententiâ tangam paulò pòst.

Opposita mihi videtur omnino certa: eam defendit Suarius lib. 3. cap. 9. Vasquez cap. 2. estque communissima inter recentiores. Pro eâ refertur sexta Synodus generalis, vbi tres subsistentiae appellantur tres perfectiones personales: verùm ibi haec formalia verba non reperio, sed ista, *Trinitatem propter subsistentiarum perfectionem.* Diceret autem fortè quis, subsistentiam habere quidem perfectionem ab essentiâ, non à se; dicam tamen statim quomodo vrgeri possit hic locus. Aduerto praetereà, illa non esse verba Concilij, sed confessionem Imperatoris Constantini.

Meliùs citatur Damascenus.

Probatur conclusio ratione.

Secundò affertur, & meliùs, Damascenus lib. 2. de Fide, vbi expressè agnoscit personalem perfectionem. Ratione etiam facillimè & efficaciter haec doctrina probatur. Primò, quia relationes vt tales, sunt entia, ens autem vt tale, includit bonitatem & perfectionem; ergo & relationes. Secundò, quia relationes sunt subsistentiae naturae: atqui reddere naturam subsistentem & completam, est perfectio. Tertiò, quia in Patre aeterno esse fecundum, & completum ad producendum, est maxima perfectio: atqui hoc prouenit à relationibus saltem inadaequatè: ergo illae dicunt perfectionem. Quartò & vltimò sic arguo, Negari à nullo Catholico potest, quin Deus sibi complaceat, non solùm in essentiâ diuinâ, sed etiam in Patre prout distincto à Filio, & in hoc prout distincto à Spiritu sancto & Patre, & similiter in Spiritu sancto; ergo inuenit ibi bonitatem, quae illum amorem terminet; ea autem bonitas non potest esse bonitas essentiae, quia haec est communis, & non constituit personas in ratione trium & distinctarum inter se, ergo est bonitas relationum, ergo hae habent bonitatem, ergo & perfectionem, quia bonum & perfectum idem est.

SVBSECTIO III.

Perfectio relatiua est triplex.

Vasquez negat tres perfectiones relatiuas in diuinis.

Sibi contrariatur Vasquez.

11 EX dictis paulò antè oritur noua difficultas (at vt statim dicam, re benè perspectâ, noua non est) an sint tres perfectiones relatiuae in diuinis. Pater Vasquez putat, non esse vllo modo tres; eos verò, qui tres ponunt, valdè derogare mysterio Trinitatis, quia multiplicant voces in hoc mysterio, quas Patres numquam agnouêre. Verùm, vel ego valdè fallor, vel sibi in hac sententiâ P. Vasquez contrarius est: eò enim quòd dicat relationes, vt praecisas ab essentiâ, esse perfectiones, debet dicere, eas esse tres, quia vt distinctae ab essentiâ omnino sunt tres, & nihil habent commune. Et in primis, quod dicit, nullum ex SS. Patribus id docuisse, falsum videtur: nam Damascenus suprà vocat personalem perfectionem, eo autem ipso quòd sit personalis, est triplex, quia personalia vt talia sunt tria. Deinde sexta Synodus suprà relata, dum dicit Trinitatem dari propter subsistentiarum perfectionem, necessariò admittit tres perfectiones: si enim non sunt tres, sed vna, ergo perfectio non facit Trinitatem: id enim quod formaliter facit Trinitatem, debet esse triplex.

Malè negat, Patres affirmatiuam docuisse.

Veniamus iam ad argumenta Vasquez, qui num. 1. sic arguit: Si sunt tres perfectiones, ergo aliqua conuenit vni personae, quae non alteri. Quod hoc syllogismo expositorio manifestè colligit, *Paternitas non conuenit Filio: paternitas est aliqua diuina perfectio: ergo aliqua diuina perfectio non conuenit Filio.* Quo argumento, ait, vsque adeò malè torquentur aduersarij, vt eos in varias impulerit sententias, impugnat autem posteà aliquas solutiones.

Primum argumentum P. Vasquez.

Ego tamen ostendo euidenter, argumentum esse contra ipsum: siue enim sint tres perfectiones, siue non, ipse expressè ait, paternitatem esse aliquam perfectionem, idque negari non posse: ita num. 2. iam ergo ea minor praedicti syllogismi expositorij est ipsius Vasquez scilicet, *Paternitas est aliqua diuina perfectio.* Maior autem de fide, ergo ille syllogismus, qui P. Suarium & nos tam malè torquet, etiam torquebit ipsum. 12

Retorquetur in Vasquez, ostenditurque eum asserere, relationem esse perfectionem.

Confirmo idem ex eius sententiâ, *Relatio vt distincta ab essentiâ, est perfectio; & vt ab essentiâ distinguitur, non est in Filio; ergo vt est aliqua perfectio non est in Filio.* Quid clarius? hoc eodem modo cetera argumenta quae facit, retorqueri possunt: omnia enim desumuntur ex eodem ferè capite, & non ponitur in praemissis propositio de quâ litigamus, scilicet, *Est triplex perfectio,* ergo aequaliter ambo premimur.

Secundum argumentum eiusdem.

Retorquetur.

Secundum tamen argumentum aliunde petitum est, si relationes essent tres perfectiones, sequeretur illas futuras inaequales, quia sunt diuersae in specie, res autem diuersae speciei non possunt esse sibi aequales. Sed & hoc argumentũ retorqueri potest ex ipsius syllogismo expositorio, hoc modo, *Filiatio vt distincta ab essentiâ, est perfectio: sed vt distincta ab essentiâ, est diuersa à paternitate: ergo erit diuersa perfectio, ergo inaequalis.* Retorqueri etiam potest in eisdem relationibus sub nomine *entitatis,* hoc modo: *Entitates diuersae speciei sunt inaequales: sed ibi sunt tres entitates diuersae: ergo sunt inaequales.* Absolutè respondeo, omnino falsum esse tres diuersae speciei non posse esse sibi aequales in perfectione. quod fusè ostendi disput. 1. de Animâ à num. 255. Vide ergo argumenta haec facilè solui, esséque ipsimet Vasquez contraria: ideò dixi suprà, hanc non esse difficultatem nouam à praecedente.

Res diuersae speciei possunt esse aequales in perfectione.

Iam nunc ostendo positiuè, eas perfectiones necessariò esse tres, argumento suprà facto, & paulò antè insinuato, & insolubili: *Relationes vt distinctae ab essentiâ, sunt perfectiones: sed vt distinctae, sunt tres: ergo sunt tres perfectiones.* Responderi solùm potest, omnes tres simul sumptas facere vnam perfectionem, sicut anima & corpus vnum hominem. Verùm haec solutio facilè reiicitur. Primò, quia saltem hinc sequitur, in diuinis

Probatur debere perfectiones relatiuas admitti tres.

Tres relationes non faciunt vnam

perfectionem, contra aliquorum responsionem.

diuinis esse concedendas duas perfectiones, vnam essentialem, quam natura diuina dicit, éstque indiuisibilis; aliam verò quam relationes seorsim sumptæ dicunt, & realiter ex tribus coalescit, quod non admittitur ab aduersariis.
13 Secundò, quia saltem erunt tres partiales perfectiones, & tunc relaberis in incommoda, quæ vitare intendis: nam, vt dixi, Pater non habet alias duas partes perfectionis, ergo non erit perfectus, nisi partialiter. quod est absurdum. Denique pars perfectionis est perfectio partialis: nam licet aliqua sint concreta, quorum nomen non saluatur in quálibet parte; at ratio entis, boni, perfecti, saltem transcendentaliter in qualibet parte saluatur, vnde pars entis totalis est ens, & id, quod vt pars perficit, est partialis perfectio.

Minimùm sunt tres partiales perfectiones contra eamdem responsionem.

Filiatio non est pars perfectionis Patris, contra responsionem allatam.

Denique ea solutio reiicitur; quia Pater est ens totale & perfectum, & vt sic non includit filiationem; ergo filiatio non est pars perfectionis Patris, ergo paternitas seorsim sumpta est perfectio, & tunc euidenter vrget argumentum suprà positum, *Paternitas seorsim sumpta ab essentia & filiatione, est perfectio: ergo non est eadem perfectio cum filiatione, ergo distincta, ergo sunt distinctæ perfectiones, ergo plures.*

Probatur Secundò, ex acceptione perfectionis, quam proponit Vasquez.

Secundò idem ostendo, vtens acceptionibus perfectionis, quas P. Vasquez ponit num. 20. ait enim, perfectionem sumi dupliciter, vno modo pro integritate rei, quæ est formaliter bonitas & passio entis; alio modo pro eo quod pertinet ad integritatem rei, & ipsam integrat & perficit, vt ei consentaneum & conueniens. Vbi obiter obseruo, has non esse duas acceptiones; vtraque enim est per integritatem rei. Sed hoc omisso, supponit etiam, cuiusque rei, quantumuis ex diuersis integretur, vnam esse integritatem: sicut enim ex pluribus fit vnum totum, ita vnum perfectum. quo posito, sic arguit, Quia omnia quæ sunt in Deo, vnum integrant Deum; ergo vna est integritas, ergo vna perfectio primo modo accepta.

Etiamsi tres perfectiones relatiuæ faciant vnam integram, non tamen sequitur, eas non esse tres partiales.

Ego verò hoc argumentum sic retorqueo, Quia, licet omnia quæ sunt in Deo, constituant vnum ens, inde tamen non infertur, non esse entia tria relatiua. eodem modo, etiamsi faciant vnam integritatem seu perfectionem, non ideò infertur, non esse tres perfectiones partiales integrantes. Probo id euidenter ex ipsis aduersarij verbis: nam idem est de constitutione entis, quod de constitutione vnius perfecti; ergo idem erit de entibus partialibus, ac de perfectionibus partialibus, ergo, si entia multiplicantur, etiam & perfectiones.

Nec obstat, quòd omnia quæ sunt in Deo, constituant vnum Deum.

14 Secundò, quòd omnia quæ sunt in Deo, non constituant nisi vnum Deum, nihil obstat: nam simul cum hoc est verissimum, & de fide, esse tres personas integras: quarum quælibet per se, & vt ab aliâ distincta, est integra & completa: in hoc enim consistit mysterium Trinitatis; ergo licet non sint tres integritates Dei vt Dei, quia non sunt tres dij, erunt tamen tres integritates personarum, quia verè tres sunt integræ personæ, & diuersâ integritate vna ab alterâ; ergo omnino concedendæ sunt tres integritates personales: atqui integritas est perfectio: ergo erunt tres perfectiones personales relatiuæ. nec video quid clarius in hoc puncto esse possit.

Tres sunt integritates personales, ergo & tres perfectiones.

Secundam acceptionem perfectionis omitto, quia ferè est eadem cum primâ, & fit quæstio de nomine, an scilicet talis perfectio debeat esse distincta ex naturâ rei, ab eo quod perficitur. Solùm aduerto, in hac acceptione non solùm non esse tres perfectiones, sed nec vnam, quia nihil est ibi distinctum, quod perficiat aliud.

Tertiò refutatur, quia nouo loquendi modo vtitur Vasquez, dicendo, relationes integrare Deum.

Tertiò (quod benè obseruauit P. Suarez) cùm Vasquez non velit dicere, esse tres perfectiones, quia putant id à SS. Patribus non fuisse traditum, inducit tamen loquendi modum valdè Patribus contrarium, quòd scilicet relationes integrent Deum. Vnde rursus sequitur, Patrem non esse integrè Deum, quia non habet alias relationes, quibus Deus integratur. quod absolutè falsum est, & contra Patrum sensum & modum loquendi.

Responsio Vasquez, quòd scilicet multiplicata relatione non multiplicetur perfectio, sustineri non potest.

Vltimò tandem aduerto, argumento illi communi, *Perfectio est quid superius ad relationem: sed multiplicato inferiori multiplicatur superius: ergo multiplicatâ relatione, multiplicatur perfectio:* huic, inquam, argumento negari à P. Vasquez consequentiam, quia relatio non multiplicatur, nisi eò quòd habeat terminum realem. Quæ responsio sustineri nequit: aliud enim est relationem esse realem; aliud, eam multiplicari, eò quòd habeat terminum realem. Primum est verum, secundum falsum: sunt enim realiter tres relationes, non ideò formaliter, quia termini sunt tres; sed quia ipsæ relationes, seu respectus in se vnus ab alio distinguitur, sicut tres cognitiones de eodem termino seu obiecto habent tres perfectiones distinctas, non tamen tres terminos. Inde sic argumentor, Relatio in se includit perfectionem, & in se est triplex; ergo est triplex perfectio: nam ea perfectio quæ in vnâ relatione distinctâ includitur, non est quæ includitur in alterâ, ergo necessariò debent esse tres perfectiones. Nec valet dicere nomen *perfectio* significare integritatem: nam tunc de integritate faciunt argumentum: Integritas est quid superius ad relationes; ergo multiplicatis relationibus multipli- 15
cantur etiam integritates: & sicut vna relatio non est altera, ita neque vna integritas erit altera: certum enim est, paternitatem non esse eam naturæ integritatem, quæ est filiatio: hæc enim est alia integritas, ergo alia perfectio. Sed de hoc satis, quia res per se est valdè clara. Argumenta Vasquez statim soluentur, si priùs explicuerimus, an hæ perfectiones sint indistinctæ & simpliciter simplices.

Tres sunt relationes in diuinis, non quia sunt tres termini, sed quia vna relatio ab aliâ distinguitur.

Relatio est triplex, ergo triplex perfectio.

SVBSECTIO III.

Perfectio relatiua est infinita, & simpliciter simplex.

Argumentum quo probatur infinitas relationũ, ex eo quòd aliàs ab humano intellectu cognoscerentur, nullum est.

INFINITATEM eius perfectionis inde nonnulli probant, quòd, si esset finita, comprehendi posset ab humano intellectu. Leue fundamentum: nam, etsi relationes nullam dicerent perfectionem, quia tamen comprehendi non possunt, nisi comprehendatur essentia, cui identificantur, hæc autem dicit perfectionem infinitam, absolutè relationes comprehendi non possent. Meliùs ergo probatur ea infinitas primò ex identitate reali cum essentiâ. Secundò, quia quælibet habet in suo genere omnem perfectionem excogitabilem, & omni positiuâ imperfectione caret, éstque ens æternum, immensum, indefectibile, &c. ergo est infinitum.

Probanda infinitas relationum est ex identitate cum essentiâ.

Varia explicationes per-

Quoad rationes verò perfectionis simpliciter simplicis, quæstio est ferè de nomine, circa

fectionis simpliciter simplicis. Prima explicatio, qua melior est individuo.

acceptionem *perfectionis simpliciter simplicis:* quidam enim eam ita explicant, quòd debeat esse melior cuilibet indiuiduo ipsa, quàm non ipsa, quo sensu paternitas v.g. non est simpliciter simplex perfectio, quia tam bona ei esset carentia paternitatis, dummodò haberet filiationem, quàm sit ipsa paternitas. Alij eam dicunt perfectionem simpliciter simplicem, quæ melior est in se, quàm eius opposita. Hi differunt à præcedentibus, quia non requirunt, vt sit melior subiecto, quàm non ipsa, quod requirebant primi auctores; sed solùm, vt in se sit melior, sine respectu ad subiectum. Fundamentum eorum est, quia si respectiuè ad indiuiduum perfectio declaretur, etiam hinnibilitas equi est perfectio simpliciter simplex: nam equo melior est, quàm eius carentia: nam per carentiam destruetur equus. idem est de aliis perfectionibus creatis. Rationem à priori reddunt, quia propria essentia, quantumuis imperfecta, melior est cuilibet, quàm altera opposita, etiamsi hæc in se sit perfectior. ob eamdem rationem dicunt, non debere perfectionem comparari cum naturâ, prout comparatur à P. Vasquez, quia cuilibet naturæ, inquiunt, melior est propria perfectio quàm aliena. Alij denique vno verbo perfectionem simpliciter simplicem vocant, quæ est melior omni aliâ à se distinctâ: vnde solùm admittunt perfectionem simpliciter simplicem in prædicatis absolutis Dei; ea autem, quæ communiter ab aliis dicuntur perfectiones simpliciter simplices, v.g. intellectiuum, volitiuum vt sic, &c. non dicunt esse simpliciter simplices, sed abstrahere à simpliciter simplici, & à perfectione non simplici.

Secunda explicatio, qua melior est in se.

16 *Tertia explicatio, qua melior est omni aliâ à se distinctâ.*

Nihilominùs tamen puto explicandam perfectionem simpliciter simplicem respectiuè ad naturam, prout primi auctores suprà relati explicuerunt. Ad argumentum autem aduersariorum respondeo, quando dicimus, esse meliorem illi naturæ eam perfectionem, quàm oppositam, debere id intelligi per hanc conditionalem impossibilem, *Si per impossibile hac natura posset mutare suam perfectionem in oppositam, melior foret illi opposita*; ad modum quo solemus dicere, Si mihi per impossibile esset eligendum, esse hominem, vel esse Angelum, mallem esse Angelus. Et hinc declaratur, perfectionem Angeli esse maiorem meâ. Ita dico, illam esse perfectionem simpliciter simplicem, cuius defectus in nullâ naturâ suppleri potest, aut per alteram compensari, siue per possibile vel impossibile fieri posset mutatio vnius in alteram.

Perfectio simpliciter simplex explicanda in ordine ad naturam. Respondetur argumento aduersariorum.

Vera explicatio perfectionis simpliciter simplicis per conditionalem.

Hinc dicendum, relationes diuinas esse perfectiones simpliciter simplices, quia cuilibet subiecto, si per impossibile in eo possent esse, meliores essent illæ tres relationes, quàm quælibet alia incompossibilis perfectio. Item, naturæ diuinæ melior est paternitas quàm eius carentia, & in eâ naturâ diuinâ non potest paternitatis carentia per aliquid aliud compensari. Et idem dico de filiatione; est ergo quælibet ex illis perfectio simpliciter simplex.

Relationes diuinæ sunt perfectiones simpliciter simplices.

SVBSECTIO IV.

Argumenta contra perfectionem relationum soluuntur.

17 *Argumenta contra relationum perfectionem diluuntur.*

VIDEAMVS iam quid contra relationum perfectionem opponi possit. Et quidem suprà tetigi ex P. Vasquez vnum argumentum, quod ab ipso valdè extollitur, si relatio prout distincta dicit perfectionem, ergo aliqua perfectio est in Patre, quæ non sit in Filio, quod est absurdum. Quod argumentum hîc fieri potest contra dicta, fortè meliori titulo quàm suprà: sequitur enim, Patrem non habere omnem perfectionem simpliciter simplicem, quia non habet filiationem; hoc autem videtur absurdum, ergo. Respondeo, eam perfectionem filiationis esse in Patre æquiualenter & virtualiter; eam enim continet essentia, quæ omnibus personis communis est. Vnde fit vt quælibet persona sit alteri æqualis, imò vna sola intensiuè æqualis omnibus tribus, licet non extensiuè; ad modum, quo communiter docetur, aggregatum ex Deo & creaturis, non esse magis perfectum intensiuè, quàm solum Deum: nam licet in illo aggregato sint omnes perfectiones creaturarum, quæ formaliter non sunt in solo Deo; illæ tamen omnes, æquiualenter & virtualiter sunt in solo Deo, vnde intensiuè est æqualis sibi, & creaturis omnibus simul sumptis, licet extensiuè, seu quoad numerum non sit æqualis.

Vna perfectio relatiua non est intensiuè minùs perfecta quàm alia duæ, & contrà.

Secundò obiicitur D.Thomas, qui 1. p. q. 30. art. 2. ad 4. ait, eamdem esse bonitatem in Patre & Spiritu sancto; & qu. 42. art. 4. ad 2. & 3. vnde colligit æqualitatem personarum, quia habent eamdem naturæ perfectionem. Respondeo, à D. Thomâ in primo testimonio asseri, esse in omnibus personis eamdem bonitatem essentialem, de relatiuâ nihil negari. In secundo verò loco ideò dici personas esse æquales, quia habent eamdem bonitatem essentialem: nam licet relationes dicant perfectionem, non tamen vna maiorem dicit quàm altera.

Explicatur D. Thomas, qui trahebatur in oppositam sententiam.

Obiicitur Tertiò, Patres semper asserere, Deum esse vnum summum bonum; si autem relationes dicerent bonitatem, essent tria bona. Respondeo Primò, etiam à Patribus dici communiter, Deum esse vnum ens, ideò vocatur *Ens entium*, non tamen propterea negantur tres entitates relatiuæ. Respondeo Secundò, à Patribus solùm asseri, Deum esse vnum summum bonum in essentiâ; quo non negant, etiam relationes habere suam bonitatem: item Damascenus expressè illas concedit, vt suprà dixi.

Obiectio ex Patribus diluitur.

Patres non negant, relationes habere suam bonitatem.

Quartò obiicitur, Si relatio dicit perfectionem, maior perfectio erit in productiuâ relatione, quàm in non productiuâ; quia vis producendi dicit perfectionem maiorem, quàm carentia eius virtutis. Respondeo Primò, posse argumentum retorqueri sub nomine entitatis: nam habere entitatem productiuam maius quid est, quàm carere tali entitate, & solùm habere non productiuam. Respondeo Secundò, tam perfectam esse rationem non productiuam quàm productiuam: excessus enim ille compensatur ex propriâ perfectione, vt alibi dixi.

Obiectio Quarta soluta.

Tam perfecta est relatio non productiua quàm productiua, & quare.

SECTIO IV.

An iuxta numerum relationum multiplicentur prædicata negatiua, quæ Deo conueniunt.

PRÆDICATA positiua, quæ Deo ratione perfectionis, existentiæ, durationis, vbicationis conueniunt, dixi suprà, multiplicari simpliciter in Deo, licet in modo loquendi attendendum 18

dendum semper sit, ne detur occasio vt prædicata essentialia multiplicari videantur. Restat tamen aliquid de vnitate & veritate, antequam ad negatiua veniamus.

Concedendæ tres vnitates relatiuæ. Idem est de veritate transcendentali:

Circa quæ dico, concedendas tres vnitates relatiuas: nam paternitas prout distincta ab essentiâ, est vna, & idem est de filiatione & spiratione; ergo sunt tres vnitates. Eodem modo de veritate transcendentali: filiatio enim vt talis, & vt distincta ab essentiâ, sine dubio est vera & non ficta filiatio; ergo sunt tres veritates relatiuæ. Vbi valdè miror Patrem Ruiz disp. 27. qui cùm tres vnitates relatiuas concedat; negat tamẽ propriè tres veritates transcendentales, motus aliquibus locutionibus Patrum, qui tamen facilè possunt explicari de veritate essentiali. Addit fundamentum à ratione, quòd veritas significet totius rei adæquationem, & non cuiuslibet formalitatis. Verùm hæc ratio non magis probat de veritate quàm de vnitate; deinde cùm verè sint tres res adæquatæ, & quælibet vt talis sit prout repræsentatur, cur est negandum esse tres veritates transcendentales? Confirmat: Deus non esset verus Deus, si non essent omnes tres personæ; ergo omnes conficiunt eamdem veritatem. Sed & hæc ratio patitur instantiam in vnitate: Deus enim non esset hic Deus, & consequenter non esset hic vnus (vt ipse benè docet) si non esset Pater, Filius & Spiritus sanctus; & tamen non inde sequitur, non esse tres relatiuas vnitates, ergo eodem modo de veritate dicendum. Respondeo ergo, Deum esse verè vnum Deum, & verè tres personas, vnde in ratione Dei est vna veritas triplex in ratione personæ.

hæc malè negauit P. Ruiz:

rationes eius reiiciuntur.

Triplex veritas in ratione personæ ostenditur per instantiam ad argumentum Ruiz.

An etiam sint tres increati, infiniti, immensi, &c. Adiectiuè ea prædicata multiplicantur.

P. Suarez opinio negatiua.

19

Restat nunc difficultas de prædicatis aliis negatiuis quæ Deo tribuuntur. v. g. *increatus, infinitus, immensus, incomprehensibilis*, an scilicet hæc multiplicentur in Deo, an verò solùm sit vnum substantiuè increatum, &c. Dico *substantiuè*, quia certum est, adiectiuè multiplicari ea prædicata, sicut dicuntur tres diuini, etiamsi diuinitas in omnium sententiâ sit vna. Suarez lib. 3. cap. 12. censet, increatum non multiplicari relatiuè. quod probat ex Symbolo Athanasij, *Non tres increati, nec tres immensi*; quod ab omnibus Theologis putat sentiri. Rationem reddit, quia, licet increatum significet repugnantiam, vt producatur ex nihilo, quod videtur etiam à se habere paternitas & filiatio, prout distincta ab essentiâ, tamen non aliter filiatio dicitur increata, quàm quia producitur de essentiâ non creatâ; inde fit, vt omnibus tribus relationibus eadem sit ratio (liceat hoc vocabulo vti maioris claritatis gratiâ) increabilitati. Quòd sic ego vlteriùs vrgeo, si per impossibile essentia crearetur, eo ipso filiatio ipsa diceretur creata; ergo ab essentiâ eis prouenit quòd non creentur. Verùm hæc ratio mihi non videtur esse sufficiens: aliud enim est quærere, quasi primam radicem, vnde proueniat ea repugnantia; aliud verò quærere ea, quæ propriè, & in rigore non sunt creata, seu quæ sunt increata. Fateor ergo Patri Suarez, ex essentiâ id prouenire quasi remotè; at non sequitur inde, filiationem vt condistinctam à paternitate, non esse propriè increatam. Ponamus hoc impossibile, quòd materia vna prima, à quâ educerentur accidentia multa, non esset creata, sed ens à se, ideóque accidentia in eâ producta non dicerentur creata, sicut quia essentia ex quâ producitur filiatio, est increata, dicitur filiatio non creata; sanè licet tunc vna esset materia, ob quam ea omnia accidentia dicerentur increata, tamen simpliciter essent multa increata, & verissimè dicerent, signando vnum increatum, seu vnum accidens, *Hoc increatum non est illud increatum*; ergo licet ratione eiusdem essentiæ omnes relationes radicaliter dicantur increatæ, non propterea sequitur non esse verè tria increata, etiam substantiuè.

Ratio eius, quia filiatio producitur de essentiâ non creatâ, ideò dicitur ipsa creata.

Non est sufficiens.

Etsi ratione eiusdem essentiæ relationes sint increata, non ideò non erunt tria increata.

Probatur dari tria increata in diuinis.

Iam autem absolutè probo, futura tria increata; quia hæc est vera propositio: *Filiatio prout condistincta à paternitate & essentiâ, est increata*: & sic de ceteris relationibus; ergo non dicitur increata ab eâdem formâ à quâ paternitas. Patet consequentia, quia quando sic concipitur, præscinditur ab essentiâ, & non habet tunc ab essentiâ eam denominationem, sed à se: atqui eam denominationem eamdem numero non habet paternitas, quia, vt dixi, concipitur tunc vt distincta à filiatione: ergo sunt tres formæ distinctæ, à quibus ea denominatio prouenit, ergo ea denominatio etiam substantiuè multiplicatur.

Replica soluta.

Respondebis fortè, etiam dici, Filiatio prout distincta à paternitate, est idem cum essentiâ diuinâ, & tamen non propterea sequitur, esse eamdem cum tribus essentiis, aut esse tres deos, ergo, licet filiatio vt condistincta à paternitate, sit increata, non sequitur quòd habeat diuersam formam, à quâ ea denominatio proueniat, aut quòd possint dici tria increata. Sed contrà, quia quando dico, *Filiatio prout à paternitate distincta, identificatur essentiæ*, non præscindo illam à formâ communi, id est ab ipsâ essentiâ, imò potiùs coniungo illam cum essentiâ, à quâ eadem habet paternitas, quòd realiter sit deitas; at in hac nostrâ propositione illam præscindo tam à paternitate, quàm ab essentiâ; ergo si tunc (vt verè est) dicitur increata, sine dubio debent esse tria increata, quia vt sic distincta, sunt tria. 20

Quare absolutè non debeant dici tria increata in diuinis.

Igitur quod ad rem ipsam attinet, sicut diximus suprà, esse tres perfectiones, tres durationes, tres æternitates, tres vbicationes; ita nunc dico, esse etiam tria increata relatiua, absolutè autem non id esse asserendum, quia *increatum* simpliciter prolatum supponit pro prædicato essentiæ. In quo sensu intelligẽdus Athanasius; agebat enim de increato essentiali contra Arrianos diuidentes essentiam in Patre & Filio.

Dantur tres infinitates relatiuæ, ita Suarez; non tamen sunt infinitates simpliciter.

Eodem modo discurrendum est de prædicato *infinitum*: vbi Pater Suarez etiam admittit tres infinitates relatiuas; addit tamen benè, eas non esse infinitates simpliciter, quia sola infinitas essentiæ est infinitas simpliciter in omni genere, infinitas autem paternitatis solùm est in vno genere. Quod verum censeo, licet in vno genere etiam perfectiones relatiuas vocem simpliciter simplices, vt suprà ostendi, quæ differentia tantùm est de modo loquendi.

Negat gratis P. Suarez tres immensitates relatiuas.

Negat P. Suarez *immensum* multiplicari, quia immensitas requirit infinitatem simpliciter. Verùm hoc gratis dicitur, & suprà ostendi, vbicationem esse idem cum relatione; ea autem vbicatio est immensitas, quia est vbicatio vbique, seu in omni loco; dantur ergo tres immensitates.

21

Immutabilitas in ordine

Immutabilitatem diuersimodè possumus declarare,

ad locum est immensitas: in ordine ad tempus est æternitas.

declarare, vel in ordine ad locum, & hæc est immensitas; vel in ordine ad tempus, & hæc est æternitas; & in hac acceptione, iam ostendimus, multiplicari; vel in ordine ad intelligendum & amandum, in hoc autem prouenit à necessitate, quâ intellectus & voluntas amant & intelligunt. Vnde videtur in hac acceptione non multiplicari, sicut non multiplicatur intellectio & volitio. Nihilominùs tamen adhuc hîc ego distinguendum putarem: vel enim explicatur illud attributum sic, *Necessitas ad idem semper volendum & amandum*, & tunc sine dubio, non est triplex, sed solùm vnica, ab vnico intellectu, & voluntate vnica. Si verò ita declaretur illud attributum, *Incapacitas habendi nouos actus amoris & intellectionis in tempore*: quomodo explicatum illud attributum rebus nō intellectiuis conuenit, non dubito, in hoc sensu illud multiplicari, quia sine dubio illis tribus relationibus vt distinctis inter se & ab essentiâ, repugnat habere in tēpore actus intellectus & voluntatis. Fateor hanc explicationē vix significare perfectionē: ideò absolutè ad primā recurrendum, in quâ non multiplicatur immutabile.

Alij duo sensus de quibus potest esse dubium.

Immutabilitas ad impressiones & receptiones.

Si denique accipiatur *immutabile* in ordine ad impressiones seu receptiones; iudico, tunc multiplicari, quia licet (vt suprà dixi de increato) radicaliter oriatur id ab essentiâ, certum est, eas relationes, etiam prout distinctas ab essentiâ, esse incapaces omnis impressionis, & cōsequēter esse tres incapacitates relatiuas.

Sintne tres simplicitates in diuinis.

De simplicitate eodem modo dicendum est, quia simplicitas significat carentiam compositionis; certum est autem, tres relationes prout distinctas ab essentiâ, esse indiuisibiles, sunt ergo simplices. Vnde malè Suarez hoc attributum dicit consistere in infinitate simpliciter, ob quam essentia potest includi in relationibus intimè; malè, inquam, quia fortè non repugnat creatura aliqua omnium simplex, ergo id non ex infinitate simpliciter prouenit. Secundò, quia quoad inclusionem tam in essentiâ includuntur realiter relationes, quàm in his essentia; virtualiter autem & ratione nostrâ æqualiter se excludunt, vt suprà contra ipsum probaui; ergo quoad hoc non est cur

Malè Suarez ait, consistere simplicitatem in infinitate simpliciter.

22 magis simplicitatem in essentiam, quàm in relationes reiiciat: & quidquid sit de eâ inclusione virtuali, aut ratione nostrâ, certum est, realiter tres relationes esse simplices; simplicitas autem hîc accipitur realiter, non verò ratione; ergo erunt tres simplicitates, & tria simplicia etiam substantiuè.

Respondetur quæstioni affirmatiuè.

Quid de ineffabilitate & incomprehensibilitate sentiendum. Suarez opinio.

Ineffabilitatem & incomprehensibilitatem ait idem Suarez, etiam prouenire formaliter ab essentiâ, & maximè incomprehensibilitatem: nam ideò Deus dicitur incomprehensibilis, quia non possunt in Deo cognosci omnes creaturæ possibiles, quod ex attributo omnipotentiæ proximè & formaliter prouenit, ergo solùm erit vna incomprehensibilitas.

Etiam hæc attributa multiplicantur relatiuè.

Censeo tamen dicendum, ineffabilitatem & incomprehensibilitatem etiam multiplicari relatiuè. Et quidem quod ad incomprehensibilitatem attinet, res est clara in nostris principiis: ostendi enim, illam non consistere in eo, quòd repugnet videri in Deo omnes creaturas, quæ sunt termini omnipotentiæ, sed quia comprehensio debet esse à principio tam perfecto, quàm sit res comprehensa: vnde constat, non solùm omnipotentiam esse incomprehensibilem à creaturâ, sed etiam relationes ipsas, quia hæ dicunt perfectionem infinitam, quam nulla creatura valet æquare, etiamsi ea perfectio non sit tanta, quanta sit perfectio essentiæ; ergo relatio etiam ratione sui erit incomprehensibilis à creaturâ. Addo, etiamsi ad comprehensionem præcisè requireretur cognoscere intuitiuè omnia, quæ sunt formaliter & eminenter in obiecto, & nihil de eâ æqualitate cognoscentis cum obiecto; adhuc relationes vt condistinctas ratione ab essentiâ, esse incomprehensibiles: nam relatio etiam vt distincta dicit ordinem ad essentiam; ergo non poterit comprehendi nisi cognitâ essentiâ, imò & comprehensâ. Consequentia patet: nam ordo ille, licet sit ad rem ratione distinctam, est tamen exigentia identatis realis; ad comprehensionem autem requiritur, vt omnia quæ sunt idem realiter cum re comprehensâ, comprehendantur; ergo illa relatio etiam vt distincta ratione habet incomprehensibilitatem, licet hæc dicat ordinem ad essentiam. Quod non obstat vt sit incomprehensibilitas distincta ratione nostrâ ab essentiâ, sicut in sententiâ Patris Suarez, licet tota incomprehensibilitas Dei sit in ordine ad infinitatem creaturarum possibilium; non tamen propterea incomprehensibilitas omnipotentiæ non est Deo propria, & distincta ab ipsarum creaturarum simul sumptarum incomprehensibilitate, si quam habent.

Cur relationes sint incomprehensibiles.

Etiam in sententiâ Suarij admitti debet triplex incomprehensibilitas.

Quod ad *ineffabile* attinet, dubitari potest, 23 quid per hoc nomen intelligatur. An, quòd Deo nomen proprium imponi non possit; hoc autem suprà ostendi, esse falsum. An, quòd non possit explicari Deus; in hoc sensu Deus erit ineffabilis solùm ab his, qui eum clarè non vident: nam Beati eum clarè intuentes poterunt sine dubio eum explicare, eo modo quo illum cognoscunt. In hoc autem æquales omnino sunt relationes & essentia: sicut enim essentia naturaliter videri non potest, ita nec relationes, vt etiam condistinctæ ab essentiâ, ergo nec naturaliter erunt effabiles etiam vt condistinctæ, & consequenter etiam erunt tres ineffabilitates, seu tria ineffabilia substantiuè. Diuinitus autem, sicut videri possunt relationes, ita etiam & essentia; ergo tam effabilis erit diuinitus essentia, quàm sint relationes, ergo in hoc puncto simpliciter erunt æquales; & consequenter tam ineffabilis erit relatio vt distincta ab essentiâ, quàm ipsa essentia; ac tandem tam erit in rigore ineffabilitas relatiua quàm absoluta, licet (quod de ceteris attributis dixi) absolutè loquendo, vnum tantùm ineffabile dicatur, quia stat pro famosiori.

Quid intelligatur nomine ineffabilis.

Tam sunt ineffabiles relationes quàm essentia.

Ex dictis intelliges, quomodo de ceteris attributis, de quibus fortè dubitari potest, sit discurrendum: si enim sit quid consecutum ad relationem, etiam prout virtute distinctam ab essentiâ, tunc absolutè multiplicabitur; secùs verò si sit purum prædicatum commune, vt iustitia, omnipotentia, scientia, &c. Et hæc de multiplicatione, quæ multum pertinet ad modum loquendi, sufficiat dixisse, occasione proprietatis & perfectionum quæ relationibus conueniunt.

Quomodo discurrendum in ceteris attributis diuinis, eorúmque multiplicatione ad relationes.

SECTIO V.

APPENDIX.

De notionibus diuinis.

RESTAT nunc pro complemento eorum quæ de relationibus diximus, explicare, quid

quid in diuinis nominetur notio, quâ de re fuse nonnulli; nos breuius, quia res est ferè de solo nomine. Notio ergo dicitur id, quo vna persona ab aliâ dignoscitur. Vnde relationes omnes notiones sunt, quia per illas personæ inter se dignoscuntur. Hinc fit, vt quatuor minimùm sint notiones, paternitas, filiatio & spiratio passiua; hæ tres sunt inter se adæquatè distinctæ; item spiratio actiua, quâ Pater & Filius à Spiritu sancto distinguuntur; non tamen inter se, vel quia est eadem numero spiratio actiua in Patre & in Filio; vel quia, licet per proprias relationes spirent, vt tamen hoc nomine significantur, non differunt inter se.

Notio est id, quo vna persona ab aliâ dignoscitur.

Quatuor dantur notiones in diuinis.

44 Præter has quatuor additur *innascibilitas*, quæ tribuitur Patri; accipitur autem non solùm vt significat negationem propriæ generationis, seu natiuitatis (in hoc enim sensu etiam Spiritui sancto conueniret) sed prout negat omnem productionem. Defatigantur autem valdè Doctores, vt rationem reddant, cur ex parte Spiritus sancti & Filij non ponantur aliæ notiones, v. g. ingeneratiui in hoc, in illo improductiui. Cui difficultati valdè leues adhibent nonnulli solutiones.

Quid nomine innascibilitatis intelligatur.

Quare Spiritus sanctus non sit innascibilis explicatâ innascibilitate.

Ego primùm dico, te ipsâ posse admitti, alias esse notiones, eas scilicet, quas immediatè antè nominaui; potest autem pro Spiritu sancto poni *ingenitus*, pro Filio *inspiratus*. Ratio autem est euidentissima: nam per ipsas negationes re ipsâ significatur aliquid proprium earum personarum, vel saltem, quod non conuenit omnibus tribus, vnde non minùs noscantur hæ personæ, quàm Pater per innascibilitatem, præsertim cùm *innascibilitas* ex parte obiecti non significet diuersam formalitatem à paternitate, sed solùm importet diuersum modum eam concipiendi. Vbi reiiciendus est Arrubal, qui disput. 117. num. 15. ideò innascibilitatem solam dicit esse posse notionem, quia sine illâ non est sufficienter nota persona Patris: at inspirabilitatem, aut ingenerabilitatem non posse esse notionem, quia sine eis satis notæ sunt personæ Filij & Spiritus sancti. Reiiciendus, inquam, est, quia tam notus est Pater ex paternitate, quàm Filius ex filiatione secundùm positiua, quæ includunt: quoad negationem verò, quòd ille non procedat ab alio; Filius verò non generet alium; neuter est formaliter notus, ex cõceptu positiuo; ergo posset æquè pro vtroque assignari notio negatiua. Secundò, non reddit rationem, cur Pater & Filius ante spirationem actiuam non sint satis noti, sicut Filius est notus, antequam sciatur, quòd non possit generare.

Possent admitti plures notiones, vt ingeniti, inspirati.

Ratio.

Arrubal ratio reiicitur, ob quam soli Patri attribuit innascibilitatem.

Tam notus est Pater ex paternitate, quàm Filius ex filiatione.

Reiiciendus etiam est quidam alius è recentioribus, qui innascibilitatem dicit esse necessariam, vt dignoscatur Pater, quia potest concipi Pater, etiamsi ab alio sit generatus; ergo debuit addi aliquod negatiuum. Sed argumentum retorqueo, si Pater esse poterat Filius, & concipi Pater alterius; ergo etiamsi prima persona sit Pater, potest etiam concipi, eius Filium simul esse Patrem alterius tertiæ personæ, vt in humanis contingit; ergo etiam Filius debet habere notionem negatiuam, scilicet *nõ generatiui*. quod suo modo etiam de Spiritu sancto dici potest.

Quidam alius reiicitur, eò quòd dicat, innascibilitatem esse notionem Patris necessariam.

Retorquetur argumentum.

45 Dico Secundò, de facto à Theologis vsurpatam solùm innascibilitatem, quia ea sola significat perfectionem & dignitatem quamdam, quæ non est in aliis. Obiiciunt tamen nonnulli, tantam perfectionem esse in Spiritu sancto non posse producere, siue esse à Patre & Filio, quantam in Patre esse à se, & posse producere; ergo non maiorem dignitatem importat innascibilitas, quàm esse productiuum ab alio.

Quare innascibilitas sit notio Patris.

Obiectio soluta.

Facilè respondeo, verum id esse à parte rei: nam (vt diximus suprà) omnes personæ æquales sunt inter se; quoad modum tamen concipiendi, falsum est quod obiectio subsumit. Nam in modo significandi & concipiendi, *esse à se*, & *posse producere*, dicit perfectionem; *esse* autem *ab alio*, & *non posse producere*, non dicit perfectionem ex modo significandi, vt per se patet. Cùm ergo istæ notiones solùm sint in ordine ad hoc, vt distinguamus vnam personam ab aliâ in modo nostro concipiendi & assignandi, rectè ea sola assumitur notio, quæ specialem dignitatem & perfectionem in modo significandi importat. Omittuntur verò aliæ, quia, licet distinguant personas, non tamen formaliter significant perfectionem, aut excellentiam aliquam, quales sunt quæ se tenent ex parte Filij & Spiritus sancti.

Tanta est perfectio Spiritum sanctum esse improductiuum, quanta est Patrem esse à se à parte rei; secùs quoad modum concipiendi.

Ad quid sint eæ notiones.

Replicabis, Hæc ratio sufficiens est ad excludendum à ratione notionis, tum *non generatiuum*, quod poterat poni ex parte Filij; tum *non productiuum*, quod ex parte Spiritus sancti; at ex parte Filij potest poni *esse inspiratum*, & è contrario ex parte Spiritus sancti *esse ingenitum*, quæ duo prædicata denotant etiam ex parte modi perfectionem aliquam, cùm significent negationem productionis.

Replica.

Respondeo, Cùm duo hæc prædicata non negent productionem simpliciter, sed solùm in aliquo genere particulari, non denotare perfectionem simpliciter & absolutè, etiam ex modo significandi, sicut eam denotat *innascibilitas*, quæ omnem omnino productionem excludit, & denotat *esse à se*, quæ est ex modo significandi magna excellentia. Et hæc ratio sufficiat in quæstione de solo modo loquendi, vt paulò ante dixi.

Responsio.

DISPVTATIO L.

DE RELATIONE SPIRATORIS.

1 EXPLICATIS his, quæ ad relationes diuinas in communi pertinent, de illis in particulari agendum erat; sed quia de paternitate & filiatione nihil singulare occurrit, præter ea quæ hinc inde dicta sunt; ideò de solâ relatione spiratoris, circa quam varia occurrunt discutienda, disputationem præsentem instituo.

SECTIO I.

Vtrùm ex parte Patris & Filij detur relatio erga Spiritum sanctum.

NON disputo iam, vtrùm ea realiter aut virtualiter distinguatur à Patre & Filio, seu à paternitate & filiatione (de hoc enim sectionibus

Status quæstionis.

ctionibus sequentibus) sed verùm siue per seipsos, siue per relationem virtualiter distinctam, quæ tamen non se teneat ex parte ipsius Spiritus sancti, illum respiciant Pater & Filius.

Primum argumentum, ex eo quòd non videatur hæc relatio necessaria.

Fortè aliquis diceret, non esse admittendam talem relationem, quia non videtur necessaria: sufficit enim, si ex parte Spiritus sancti ponatur spiratio passiua, per quam Spiritus sanctus referatur ad Patrem & Filium; & è contrario hi respiciant Spiritum sanctum: nam in creatis vna eadémque actio est, per quam & caussa respicit effectum, & hic respicit caussam. Huic argumento respondebitur in probatione contrariæ sententiæ.

Secundum argumentum, ex eo quòd Patres non agnouerint illam relationem.

Solutio.

Secundò, posset quis arguere, Nulla apud Patres de hac relatione mentio fit, non ergo est admittenda. Respondeo, argumentum ab auctoritate negatiuâ nullum esse: non enim omnia quæ studio & decursu temporis vera deprehenduntur, fuerunt antiquioribus nota. Secúdò, falsum esse antecedens, vt constabit ex dicendis paulò pòst. Et quidem certum est, Patres admisisse virtutem spirandi, illam autem nos vocamus relationem spirationis.

Tertium argumentum, ex eo quòd non detur relatio relationis.

Soluitur.

Quæ est relatio in alio genere, potest habere supra se relationem.

Tertiò, si Pater & Filius relatione reali Spiritum sanctum respiciunt, illa esset relatio relationum, id est paternitatis & filiationis: quod repugnat, quia per hoc abitur in infinitum. Sed neque hæc obiectio vrget, quia quando negatur relatio relationis, solùm est sermo in eo genere, in quo est relatio: nam quæ est relatio in vno genere, potest in alio genere habere supra se relationem, vnde cessat omnis processus infinitus.

2

Vera sententia D. Thomæ.

Verba Concilij Toletani XI. ad probationem conclusionis.

Contraria ergo sententia est D. Thom. q. 28. art. 4. & Theologorum omnium communiter, quos non est operæpretium recensere; res enim est admodum certa. Probatur autem ex Concilio Toletano XI. in Confessione fidei; vbi dicitur, in personis cerni numerum, quatenus ad inuicem referuntur; ergo ad inuicem refertur Spiritus sanctus ad Patrem & Filium, hique ad Spiritum sanctum, ergo datur relatio spirantium ad Spiritum sanctum.

Argumentum P. Suarez ex D. Thomâ,

patitur difficultatem.

Ratio, quam P. Suarius lib. 5. cap. 4. affert ex Diuo Thomâ, est, quia quando producens & productum sunt in eodem ordine, vel in eâdem naturâ, debet assignari inter vtrumque mutua relatio: atqui Spiritus sanctus est in eâdem naturâ cum producente: ergo. Verùm ratio hæc inde patitur difficultatem, quòd non videatur magis necessaria relatio inter producens & productum, quando sunt in eâdem naturâ, quàm quando sunt in diuersâ: nam identitas naturæ non auget, sed videtur potiùs impedire relationem; nihil enim ad se ipsum dicit relationem.

Replica,

Dices, rationem esse, quia eo ipso, quòd illa duo connectantur in eâdem naturâ, necessariò vnum est connexum cum altero; quodlibet enim est connexum cum eâdem naturâ, & hæc cum quolibet; ergo & mutuo, ergo debent habere inter se relationem.

reiecta.

Sed contrà, quia hæc connexio seu relatio non prouenit ex conceptu producentis & producti, de quo nos hîc agimus, sed aliunde: ideò etiamsi per impossibile darentur tres personæ in eâdem naturâ sine vllâ productione vnius ab alterâ, daretur tota ea connexio, ergo, &c.

Secunda difficultas ex eo argumento.

Secundò, ea ratio est difficilis ex eo quòd assumit principium vniuersale ad probandum in particulari de personis diuinis, ideóque dicat quandocumque agens est in eâdem naturâ, &c. At numquam id contingit, aut potest contingere, nisi in solis relationibus diuinis: nusquam enim est producens & productum in eâdem numero naturâ; ergo vel in eo argumento assumitur idem per idem, vel fit propositio inutilis, quæ purè est particularis.

3

Melior probatio sententiæ, ex eo quòd caussa dicat essentialem ordinem ad effectum.

Meliùs ergo videretur probari ea relatio ex iis quæ docui alibi, scilicet omnem caussam dicere essentialiter ordinem seu relationem ad effectus saltem possibiles. Quod ipsum de Deo respectu creaturarum possibilium verum puto: nam virtus illa productiua est quid intrinsecum caussæ, ea autem non potest manere nisi effectus sit possibilis: quod formalissimè est, dicere relationem ad illum.

In hoc punčto magis vrget argumentum

Hinc à fortiori concluditur, caussam seu principium illud, quod necessitatum est naturaliter ad operandum, & producit per se ipsum sine actione à se distinctâ, magis esse connexum cum effectu, & quidem vt existenti, quia actu per se est producens, quàm si per actionem distinctam produceret, sicut ob eamdem rationem actio est essentialiter omnino connexa cum effectu existenti; ergo cùm Pater & Filius ex necessitate summâ producant Spiritum sanctum, non potest eis negari relatio ad illum vt existentem, & quidem relatio distincta ab ipso Spiritu sancto: nam licet in ipso poneremus totam processionem seu quasi actionem, sicut in creaturis tota actio sola adhæret termino; tamen adhuc in ipso Patre debet esse relatio ad illam quasi actionem: nam illam potest & petit actu producere; hoc autem est formalissimè illam respicere, ergo habet relationem ad illam, ergo ad Spiritum sanctum. quod tam est clarum, vt explicatis terminis non possit de eâ relatione dubitari.

Pater & Filius ex necessitate producentes Spirit. sanctum, habent relationem ad illum vt existentem.

SECTIO II.

Quomodo distinguatur ab aliis.

4

Durandi argumentum nihil vrget de distinctione spirationis ab aliis relationibus reali.

Vna res potest habere terminos realiter distinctos.

Secundum argumentum eiusdem ex conuenientiâ Patris & Filij in prædicato respectiuo nihilo plùs vrget.

Affirmat Durandus in 1. dist. 13. qu. 2. num. 32. & alibi, eam distingui realiter à paternitate & filiatione, etiamsi in eis sit. Probat id Primò, quia habet terminum distinctum ab illis, ergo & ipsa est distincta realiter. Hoc argumentum leuissimum est: nam vna eadémque res potest multos terminos realiter distinctos respicere: sic omnipotentia diuina licet vna sit in se, potest producere infinitas creaturas distinctas; sic cognitio de duobus obiectis diuersis respicit etiam duos terminos distinctos. Secundò probat, quia, si spiratio actiua esset idem cum Patre & Filio, sequeretur hos esse idem inter se in aliquo prædicato respectiuo. quod falsum est. Neque hoc vrget: nam sicut paternitas & filiatio distinguuntur inter se, etiamsi in essentiâ sint vnum, ita etiam possunt distingui, licet sint idem cum spiratione actiuâ, neque in hoc est aliqua specialis difficultas.

Sententia Durandi, ponens quatuor res distinctas realiter in Deo, est erronea.

Dicendum ergo est, eam relationem nullo modo distingui realiter à paternitate & filiatione, sententiámque Durandi esse erroneam. Quod probatur Primò, quia ponit in Deo quatuor res distinctas realiter contra cōsensum omnium Theologorum & Patrum, imò & Conciliorum, solùm admittentium in diuinis tres personalitates, seu res distinctas. Secúdò necessariò debet fieri in eius sententiâ

compositio

compoſitio realis ex ea relatione & Patre æterno & Filio, in quibus eſſet ea ſpiratio actiua; hoc
5 autem eſt contra doctrinam Catholicam. Quòd ſi dicas propterea eàm ſpirationem non eſſe in Patre, grauius impinges; ſequeretur enim dari in diuinis quatuor perſonas realiter diſtinctas. quod bene P. Suarius notauit lib. 5. cap. 5. num. 7. nam ea ſpiratio eſt relatio per ſe ſubſiſtens, & identificata cum naturâ, ac non exiſtens in Patre & Filio; ergo erit perſonalitas quarta naturæ, & quartam cum ea naturâ perſonam conſtituens.

Replica reiecta.

Dices, eam non eſſe perſonalitatem, quia eſt communis Patri & Filio. Sed contrà euidenter Primò, quia, ſi non vnitur hæc relatio Patri & Filio immediatè, ſed ſolùm identificatur naturæ communi, tunc non poteſt magis ea relatio eſſe communis, quam ſit communis filiatio, quæ etiam identificatur eidem naturæ communi. Contrà Secundò (ne faciamus quæſtionem de nomine) ſiue illa relatio dicatur perſonalitas, eò quòd ſit communis, ſiue non; certum eſt, fieri ex illâ & eſſentiâ vnum totum diſtinctum adæquatè ab aliis tribus perſonis, quia, vt iam ſupponimus, non vnitur Patri & Filio: tunc autem turtius ſequeretur, Spiritum ſanctum non à Patre & Filio procedere, ſed ab eo toto ex eſſentiâ & relatione ſpirationis conſtante. quod licet denominetur commune Patri & Filio, non tamen propterea eſt Pater aut Filius, ideóque nec id quod ab illo toto procedit, propriè & in re a Patre & Filio procedit, niſi vt ſummùm denominatiuè.

Sequitur in ſententiâ Durandi, Spiritum ſanctum non procedere à Patre & Filio.

6 Statutâ ergo reali identitate, quæritur vlteriùs, an ſaltem virtualiter diſtinguatur ſpiratio actiua à paternitate & filiatione ad modum, quo eſſentia diſtinguitur à relationibus: an verò ſpiratio actiua nihil aliud ſit formaliter, quam aggregatum ex paternitate, & filiatione? P. Suarius lib. 5. cap. 6. num. 5. affirmat, ita certum eſſe, relationem ſpiratoris eſſe vnum quid idem numero in Patre & Filio, & conſequenter diſtinctum virtualiter à filiatione & paternitate, vt oppoſitum ſit plus quàm temerarium.

P. Suarez reſolutio, relationem ſpiratoris idem quid eſſe numero cum Patre & Filio.

Primò arguit: Quia in Deo non datur diſtinctio realis, vbi non eſt oppoſitio; ſed in ratione ſpiratoris non opponuntur Pater & Filius; ergò ſunt vnum, ergo habent vnam ſpirationem. Hoc tamen argumentum, ni fallor, ſupponit quod eſt in quæſtione: ſupponit enim ſpirationem eſſe diſtinctam virtualiter à filiatione & paternitate; & hoc poſito rectè, eò quòd non opponatur, infert, eſſe vnam eamdémque in Patre & Filio: qui enim diceret, eam nec virtualiter diſtingui à paternitate & filiatione, ſine dubio, ſicut hæ inter ſe opponuntur, ita diceret etiam opponi ſpirationes: nec propterea hic talis in Deo quidquam diſtingueret ſine oppoſitione: nam licet ſub conceptu & voce ſpiratoris vt ſic, non opponantur, opponentur tamen in ratione talis ſpiratoris, quia vna ſpiratio procedit ab alterâ. Quod euidenter oſtendo omnibus eſſe commune: ſiue enim ſpiratio actiua ſit vna, ſiue duplex, certum eſt Patrem & Filium ſpirantes eſſe duas perſonas, & vt duas formaliter neceſſarias ad ſpirandum. Vnde ſic arguo, In ratione ſpirandi non opponuntur, & tamen in ratione ſpirandi requirunt pluralitatem perſonarum; vnde ergo prouenit ea diſtinctio? debebis reſpondere, eam pluralitatem perſonarum non ex ſpiratione vt ſic, ſed ex oppoſitione, quam inter ſe illæ duæ perſonæ ſpirantes habent, prouenire. Admitto hoc, at idipſum dici poſſet de ipsâ relatione ſpiratoris diuiſa in duas quaſi partiales. Idem dico de Patre & Filio in ratione perſonæ, quia vt ſic non opponuntur: ambo enim ſunt perſonæ, ſicut ambo ſunt ſpirantes, & tamen inde non licet inferre dari vnam perſonalitatem communem vtrique, quia in ratione talis perſonæ opponuntur; ita dicerem, eos opponi in ratione talis ſpiratoris.

Argumentum primum,

ſupponit quod debet probare.

Retorquetur argumentum.

Dices, Ergo Pater per eamdem formalitatem, qua eſt Pater, eſt etiam ſpirator. Concederem totum: in quo non eſt maius abſurdum, quam quòd Deus per eamdem formalitatem intrinſecam ſit productiuus leonis, quâ eſt productiuus hominis, vel Angeli. 7

Replica ſatisfit.

Secundò arguitur, Pater communicat Filio virtutem ſpirandi, & non communicat paternitatem, ergo ea virtus eſt aliquid virtute à paternitate diſtinctum. Facilè etiam reſponderi poteſt diſtinguendo primam partem antecedentis, *Communicat virtutem partialem ſpirandi, quæ eſt filiatio*, concedo; *Communicat totalem*, nego. Replicabis, Filiatio non communicatur, ſed producitur, ergo ſi Pater communicat Filio etiam partialem ſpirationem actiuam, illa etiam erit diſtincta virtualiter à filiatione. Reſpondeo, hic iam fieri quæſtionem de nomine, ſcilicet, an ea, quæ quis accipit per productionem, dicantur etiam communicata. ego ea ita voco: dicitur enim, Deus mihi dedit ſeu communicauit meum eſſe, & in hoc ſenſu dico partialem ſpirationem communicari. Quòd ſi nolis eam vocare communicationem, ego etiam negabo ſpirationem communicari Filio. quod à te probari vix poterit, ſolùmque admittam, illam produci.

Argumentum Secundum cum ſolutione.

Replica reſpondetur.

An quod accipitur per productionem, dici debeat communicari.

Partialis ſpiratio dicitur communicata.

Tertiò quis arguet, Paternitas reſpicit Filium, ergo ſi per eam producitur Spiritus ſanctus, erit hic etiam Filius. Hæc conſequentia nulla eſt, perinde ac ſi quis diceret, Potentia productiua Angeli reſpicit Angelum, ergo ſi per eamdem potentiam producitur homo, homo erit Angelus. dixi enim ſuprà, poſſe vnam potentiam reſpicere multos terminos: nunc addo, etiam vnicam potentiam poſſe in ordine ad vnum effectum aut terminum habere diuerſam denominationem ab eâ, quam in ordine ad alium habet ſic paternitas reſpiciens Verbum & Spiritum ſanctum: per ordinem ad primum, dicitur Pater; per ordinem ad ſecundum, dicitur ſpirator. Addo etiam Patrem in hoc differre à ſpiratore, qui eſt Pater, quòd vt Pater reſpicit ſolus adæquatè Filium; vt ſpirator verò, reſpicit Spiritum ſanctum inadæquatè, ſeu ſimul cum Filio. 8

Tertium argumentum nihil probat.

Poteſt vnâ potentia in ordine ad vnum terminum habere diuerſam denominationem.

Quomodo differat Pater vt Pater à ſpiratore.

Quartò arguitur, Pater & Filius ſunt vnum ſpirans, ergo ſpiratio eſt vna. Conſequentia videtur bona: nam in Deo nomina ſubſtantiua multiplicantur, ſi multiplicetur forma ſignificata. Antecedens verò videtur commune inter omnes Scholaſticos: imò definitum à Gregorio X. in Concilio Lugdunenſi, vt refertur in cap. vn. de Summâ Trinitate & Fide, in 6. definit enim ibi, Spiritum ſanctum a Patre & Filio tamquam ab vno principio procedere, non tamquam à duobus. Huic argumento facillimè ex noſtra ſententiâ ſuprà poſita reſpondetur, rectiſſimè dici, Patrem & Filium vnum principium: nam principium *quo*, quod eſt forma quaſi denominans, & conſtituens in ratione principij,

Argumentum Quartum, ex eo quòd Pater & Filius ſint vnum ſpirans.

Satisfit.

est volitio diuina, vt suprà docuimus; volitio autem est vnica, etiamsi spirationes actiuæ sint duæ partialiter.

Replica ex Concilio Lugdunensi soluitur.

Replicabis, Concilium ibidem agens de Spiritu sancto ait, eum procedere non duabus spirationibus, sed vnicâ. quod ipsum in Concilio Florentino passim repetitur, ergo etiam spiratio est vnica. Respondeo, cùm Concilium de ipso Spiritu sancto producto dicat, eum vnicâ spiratione procedere, satis innuere, se loqui de spiratione passiuâ, quam in Spiritu sancto vnicam agnoscit. Quod patet, quia spirationem & processionem pro eodem vsurpat expressè.

Concilium Florentinum expositum de spiratione.

Concilium verò Florentinum sess. 24. docens, Patri & Filio esse vnam potestatem spirandi, satis ostendit se loqui de principio; τὸ enim *potestas* significat principium *quo*: hoc enim propriè est potentia & potestas: non autem loquitur de spiratione actiuâ, quæ in nostrâ sententiâ est quasi actio; actio autem numquam vocatur potestas seu potentia, vt apud omnes certum est. Quod ex ipso Florentino confirmo

9 *Cur Pater & Filius sint vnicum principium spirandi.*

paulò inferiùs, vbi reddens rationem, cur Pater & Filius sit vnicum principium, expressè ait, Quia vnica est substantia, quâ Spiritus sanctus procedit; ergo loquitur de principio *quo*, non autem de spiratione seu productione actiuâ, ergo dicere hanc productionem esse compositam ex duabus partialibus, non est contra Concilium.

Argumentum Quintum. Reiicitur.

Quintò arguitur, Si filiatio esset pars spirationis actiuæ, non esset in Patre tota vis spirandi, seu non haberet à se quidquid est necessarium ad spirandum. quod est absurdum. Miror, huic argumento quempiam fidere: omnes enim illud

Duæ personæ ad spirandum requiruntur.

soluere tenentur: siue enim filiatio sit pars spirationis actiuæ, siue non, certum est, duas personas requiri ad spirandum, & vnam solam non sufficere; ergo omnes tenemur fateri Patrem in se non habere quidquid requiritur ad spirandum, quandoquidem non habet filiationem, quæ in omnium sententiâ per se requiritur. Respondeo ergo concessâ sequelâ, & negando vllum in consequenti esse absurdum.

Argumenta hactenus posita non probant sententiam efficaciter.

Hæc sunt quæ pro illâ sententiâ afferri solent, quæ sine dubio non ei dant tantam certitudinem, quantam P. Suarez contendit. Imò diceret quis, illam non habere probabilitatem, fortè maiorem quàm oppositam, quæ aliquibus argumentis minoris momenti suadetur communiter.

10 *Primum argumentum pro contrariâ parte, ex eo quòd sola absoluta in diuinis sint communia. Soluitur.*

Primum sit, Nihil in diuinis est commune, nisi quæ sunt absoluta: atqui relatio spirationis non est absoluta: ergo non potest esse communis Patri & Filio. Facilè tamen responderi posset, negando maiorem. cur enim, sicut essentia communicatur tribus personis distinctis, eò quòd cum illis non opponitur, non poterit etiam vna numero spiratio actiua, quia non opponitur Patri & Filio, eisdem identificari?

Replica soluta.

Replicabis, hoc est multiplicare difficultatem sine necessitate: etenim ea essentiæ communicatio rebus distinctis est (vt sæpè diximus) summò difficilis, cur ergo debet transferri etiam ad relationem spiratoris? Responderi tamen facilè potest, non poni eam relationem sine necessitate: satis enim magnum fundamentum habet in Patribus, Conciliis, & maximè in Theologis.

Argumentum Secundum. Satisfit ei.

Secundò potest argui, quia ea relatio, si est eadem in Patre & Filio, habebit esse per resultantiam. quod est absurdum. Verùm hoc argumentum non habet maiorem difficultatem, quàm habeat in volitione, an scilicet ea per resultantiam, an per productionem virtualiter ab essentiâ proueniat. Idem enim de relatione spiratoris dicendum est. Aduerto tamen (vt nomina fugiamus) ea, quæ dicuntur habere esse per resultantiam, etiam habere esse per productionem: vt enim alibi ostendi, repugnat, aliquid resultare, quod anteà non erat, nisi de nouo producatur; dicitur autem resultantia, per hoc, quòd ea productio necessariò sequatur, vnde, non putes aliquid specialiùs latère in resultantiâ quàm in productione.

Nihil de nouo potest resultare, nisi de nouo producatur.

Tertiò, paternitas & filiatio simul sumptæ sine eâ ratione spirationis videntur habere sufficientem virtutem ad spirandum, ergo non est necessaria ea noua spiratio. Responderi posset, negato antecedenti, quod ex dictis pro contrariâ sententiâ falsum esse colligitur. Hæc pro hac sententiâ communiter afferuntur, quæ illam non admodum persuadent. 11

Argumentum Tertium: satisfit.

Potest tamen fieri pro eâ vnum valdè efficax argumentum, scilicet, si paternitas & filiatio non sint ipsamet spiratio actiua, non debere eas distingui à Spiritu sancto, quia in diuinis solùm datur distinctio inter relationem actiuam & passiuam. Varias huius argumenti solutiones & earum impugnationes, vide disp. 53. à n. 29. dum ago, an Spiritus sanctus à Filio distingueretur, si ab eo non prodiret; ibi enim hoc argumentum fusiùs vrgeo: cui vix video responderi posse, nisi negando spirationem actiuam à paternitate & filiatione distinctam. Ideò valdè inclino in hanc sententiam, absolutè tamen propter suprà dicta priorem defendo. quid verò huic argumento sit dicendum, vide eo loco.

Aliud efficacius argumentum, ex eo quòd filiatio & paternitas non distinguerentur à Spiritu sancto.

SECTIO III.

Quomodo constituat principium spirans.

QVARTA difficultas circa hanc relationem spirationis actiuæ est, an sit constitutiua principij *quod*, producentis Spiritum sanctum; an verò purè sit quasi actio, quæ est extra conceptum principij.

Hæc quæstio solet aliis terminis proponi; An scilicet detur vnum principium *quod* spirans, commune realiter idem numero Patri & Filio, à quo procedat Spiritus sanctus, & ratione cuius Pater & Filius dicantur producere Spiritum sanctum. Vt faciliùs statum quæstionis intelligas, reuoca in memoriam, quæ suprà disp. 44. num. 14. diximus, scilicet principium *quo* processionum harum, seu totam virtutem, esse intellectionem & volitionem. vnde ex parte virtutis certum omnino est, Patrem & Filium esse vnum quid, seu habere virtutem communem. Diximus præterea ibi, eam virtutem dicere vt conditionem in Patre, paternitatem, per quam completur principium *quod*; igitur nunc quærimus, an conditio requisita ex parte Patris & Filij, quâ completur principium *quod* Spiritus sancti, sit etiam aliquod commune Patri & Filio: cúmque nihil aliud restet, quàm spiratio actiua, consequenter quærimus, an tam principium *quo*, quæ est (vt dixi) volitio, quàm ipsa conditio, ideóque totum principium *quod* idem numero sit in Patre & Filio. 12

An totum principium quod productiuum Spiritus sancti sit idem numero in Patre & Filio.

Nonnulli quos P. Suarez lib. 10. cap. 4. refert, affirmant hoc vltimum, arguuntque ex doctrinâ receptâ ab omnibus, quòd Pater & Filius

Opinio prima affirmatiua.

Filius sint vnicum principium Spiritus sancti; ergo debet aliquid esse commune, idémque numero in vtroque, quo compleantur in esse principij. Hoc argumentum leue est, quia ad hoc, vt dicantur vnum principium, sufficit, si virtus seu principium *quo* sit idem numero, vt est de facto: nam volitio id præstat. Dicam autem infrà, ad hoc vt concretum dicatur vnum, sufficere, si id quod dicit in recto, vnum sit; ergo cùm in diuinis principium dicat in recto virtutem, conditiones autem solùm in obliquo, vnum erit principium, quia virtus est vna, etiamsi relationes sint duæ.

...tius probatio reiecta.

13 Contrarium docet Suarius suprà, scilicet spirationem esse extra principium *quod*, ad modum quo actio creata est extra principium *quod* producens. Idem sentit P. Tannerus disp. 4. q. 4. dub. 7. à num. 9. Quia verò generatio actiua, vt supra diximus, simul cum intellectione constituit principium *quod* generans, vnde à simili videbatur inferri, spirationem etiam actiuam simul cum volitione constituere principium *quod* spirans; assignat Suarez disparitatem, quia ante generationem actiuam nihil est in Patre, quod possit complere principium *quod*, præter ipsam generationem actiuam. vnde non mirum, si hæc vtrumque munus exerceat, & actionis, & complentis principium *quod*: at spiratio actiua iam supponit paternitatem & filiationem, quâ volitio diuina compleri potest in ratione principij; non ergo est necessum vt ipsa spiratio id habeat; sufficit enim, si sit via seu productio Spiritus sancti.

Opinio Suarez, spirationem esse extra principium quod.

Tannerus idem sentit.

Discrimen inter constitutiuum principij quod generantis, & spirantis.

Pro hac sententiâ arguit suprà Tannerus num. 9. quia, si Pater & Filius, vt sunt vnum in ratione spiratoris, producerent Spiritum sanctum, sequeretur, dari in diuinis quartum constitutiuum, saltem ratione distinctum à Patre, Filio & Spiritu sancto. quod tametsi fateatur Okamus, reiicitur à Canariensi vt absurdum, ne videamur ponere quaternitatem personarum. Verùm hoc argumentum non est pro præsenti difficultate: si enim spiratio actiua sit pars principij *quod*, siue non; omnes tamen conuenimus, dari vnam numero relationem spiratoris in Patre & Filio, in quâ sunt vnum quid, & vt sic ratione distinctum à Patre & Filio. de quo actum est paulò antè, & est independens talis relatio, ab eo quòd compleat, vel non compleat principium *quod*. vnde dico immeritò id à Canariensi & Tannero reputari absurdum, cùm potiùs contrarium communiter ferè putetur erroneum.

Ratio P. Tanneri,

14 *non vrget.*

Omnes conueniunt, dari vnam relationem spiratoris in Patre & Filio.

Secundò ibidem arguit, quia Spiritus sanctus procedit vt amor mutuus, ergo procedit à Patre & Filio, vt à duobus, non vt ab vno. Facilè huic argumento responderi potest, negando consequentiam: quia, licet per se procedat ex amore duorum, non propterea sequitur non procedere ab illis, vt sunt vnum in eâ spiratione: sicut enim procedit ab illis, vt sunt vnum in amore, procedere poterat à duobus, prout sunt idem in spiratione. Vel si vis, dic, tam filiationem & paternitatem, quàm ipsammet spirationem actiuam complere principium, & sic clariùs adhuc responderetur huic argumento.

Alia ratio P. Tanneri nihilo plùs vrget.

Meliùs ergo suadetur ea sententia argumento Patris Suarez, quo etiam vtitur Tannerus ipse, quia idem principium, quod est sufficiens ad intelligendum & producendum terminum intellectionis, idem est ad amandum & producendum terminum amoris, mutatâ præcisè potentiâ intellectiuâ in volitiuam; ergo paternitas, quæ cum intellectione est sufficiens principium *quod* ad producendum Verbum, eadem cum volitione, erit sufficiens principium *quod* ad terminum amoris.

Efficacius argumentum Suarez, & ipsius Tanneri.

Fortè quis diceret argumentum nimis multum probare, scilicet, filiationem non requiri ad producendum Spiritum sanctum, quia illa non complet principium *quod* generans, nihilominùs potest adhuc huic obiectioni responderi, si filiationem ideò requiri, non quia productio amoris vt sic requirit essentialiter duas personas distinctas, quæ sint principium *quod*; sed quia persona Spiritus sancti ex suo conceptu proprio, quia est nexus duarum personarum inter se (vt Patres communiter loquuntur) petit duas personalitates complentes cum volitione vnicum principium *quod* ipsius Spiritus sancti. quæ ratio nullo modo militat in spiratione actiua, vt ea sit complementum principij spirantis. 15

Cur filiatio requiratur ad productionem Spiritus sancti.

Hæc sententia sic explicata probabilis est, & eam puto amplectendam, non quia argumentum Suarij conuincit; sed quia vix potest explicari sine illa, quare paternitas & filiatio distinguantur à Spiritu sancto, vt inferiùs fusè probabo. Positâ autem hac sententiâ, omnia sunt clara; saltem ergo ex hoc capite defendenda est, præsertim, cùm contra illam nullum sit argumentum vllius momenti.

Sententia Suarij tenenda, non propter argumenta, sed vt paternitas & filiatio commodiùs distinguantur à Spiritu sancto.

Quod enim potest obiici Primò, hinc sequi, non esse eamdem potentiam spirandi in Patre, & in Filio; si potentia completur per paternitatem, hæc enim non est in Filio, ergo non potest in eo esse eadem numero potentia quæ in Patre, & è contrario. Hoc, inquam, ferè solutum est paulò ante, dum de vnitate principij egi; nunc addo, ipsam etiam potentiam spirandi duo dicere, vnum in recto, in obliquo alterum: in recto dicit volitionem, in obliquo paternitatem & filiationem, vt conditionem; ad hoc autem, vt dicatur eadem potentia numero in Patre & in Filio, non requiritur vt in vtroque sit idem, quod in obliquo per modum conditionis significatur: sufficit enim, si sit idem, quod dicitur in recto, scilicet eadem volitio diuina; sicut quia Deus dicit in recto naturam, in obliquo personalitatem, ideò Pater & Filius dicuntur idem Deus, quia habent eamdem naturam, licet obliqua, id est personalitates, non sint eædem. vt enim sæpè dixi, in istis propositionibus ad multiplicationem & identitatem, solùm consideratur prædicatum in recto, non verò quod dicitur in obliquo. Imò & aduersarij hoc tenentur fateri: nam ipsi admittunt & paternitatem & filiationem non habere se per accidens ad productionem Spiritus sancti, sed aliquo modo complere principium, saltem vt conditionem, siue immediatam, siue remotam. Ergo non est in Patre & in Filio, etiam in ipsorum sententiâ, idem principium Spiritus sancti secundùm totum, quod dicit principium, & quod requiritur ad producendum; debent ergo ipsi recurrere ad id quod dicitur in recto.

Obiectioni fit satis.

Potentia spirandi duo dicit.

16 *Vt dicatur eadem potentia in Patre & Filio, sufficit, si sit in eis eadem secundùm ea quæ dicit in recto.*

Retorquetur argumentum.

Secundò obiici potest, quia Pater & Filius non respiciunt Spiritum sanctum per paternitatem & filiationem, sed per spirationem actiuam; ergo hæc, non verò paternitas, complet principium Spiritus sancti. Falsum antecedens, nam alias (vt dicemus infrà) non distingueretur

Obiectio altera soluta.

Pater per paternitatem, & Filius per filiationem respicit Spiritum sanctum, & quare.

paternitas à Spiritu sancto, si cum illo non haberet per se relatiuam oppositionem. Deinde mala est consequentia: nam volitio non respicit Spiritum sanctum vt terminum distinctum, & tamen est constitutiua principij *quod*, ergo etiam id posset habere paternitas & filiatio.

17 *Replica P. Ruiz soluta.*

Replicabis cum P. Ruiz disp. 70. à num. 12. Personæ non distinguuntur, nisi quatenus ad se referuntur (vt Bessarion ostendit fusè in Concilio Florentino:) atqui (vt ipse etiam Bessarion ostendit) non referuntur ad Spiritum Pater & Filius quatenus tales, sed aliâ relatione; ergo per illam oportet vt constituantur in ratione principij *quod:* nam principium vt tale, eo ipso est oppositum & relatum. quod confirmat ex sententiâ Mitylenensis Episcopi in eodem Concilio idipsum asserentis.

Principium in actu primo solùm refertur transcendentaliter ad terminum, non formaliter.

Respondeo tamen facilè, principium in actu primo referri solùm transcendentaliter ad terminum, non autem formaliter & explicitè, quousque actu producit, vnde Pater & Filius non referuntur expressè & actu, nisi per spirationem quæ est actualis productio. & hoc solùm voluère illi Patres. quod clariùs constabit ex statim dicendis.

Altera replica.

Replicabis Secundò, Concilium Florentinum & Lugdunense, vt declarent vnitatem principij Spiritus sancti, recurrere videntur ad vnitatem spirationis, quo indicant eam esse constitutiuam principij. Respondeo, Concilia posuisse particulam *ab vno principio & vnicâ spiratione*; eam autem particulam & potiùs facere distinctionem, quàm declarationem seu identitatem principij & spirationis. Secundò iam dixi suprà, *τὸ spiratio* posse pro passiuâ desumi, hîc autem agimus de actiuâ.

Exponuntur Concilia, & soluitur replica.

Tertium argumentum Ruiz.

Tertiò arguit, quia principium *quod* vt tale, distinguitur à termino; sed Pater & Filius vt præcisi à spiratione actiuâ non sunt distincti; ergo neque principium *quod*. Verùm hoc argumentum ego retorqueo pro me: Pater & Filius distinguuntur à Spiritu sancto, non solùm in spiratione, sed etiam in paternitate & filiatione, vt condistinctis à spiratione: licet enim fortè ea distinctio proueniat ex ordine ad spirationem, formaliter tamen est in ipsâ filiatione, vt à spiratione virtualiter distinctâ; quod quidem est de fide; ergo illæ constituunt principium *quod*, relatio verò adueniet vt actiua productio.

Retorquetur.

18

Argumentum Quartum. Eiusdem solutio.

Quartò arguit, quia, si principium *quod* esset solus Pater & Filius, vt à relatione spiratoris præcisi; ergo in ratione principij non essent idem Pater & Filius, nisi in solâ volitione, non autem in aliquo notionali, cùm tamen Patres & Concilia vnitatem notionalem inter Patrem & Filium constituant, in quâ differant à Spiritu sancto. Respondeo facilè, concedendo talem vnitatem in ratione scilicet spirantium; at eam debere esse in ratione principij *quod*, non docent Patres. Alia argumenta omitto, quia facilia, & verè ad prædicta reducuntur.

SECTIO IV.

Quomodo hæc relatio referat personas Patris & Filij.

Opinio aientium, relationem spiratoris non referre personas iam constitutas.

QVINTA difficultas est, an hæc relatio inueniat iam personas in esse talium constitutas. Recentiores nonnulli opinantur, relationem spiratoris (suppono nunc eam virtualiter distingui à paternitate & filiatione) non referre personas iam constitutas. Probant id, quia alioquin daretur in Deo compositio metaphysica, quæ ei omnino repugnat. Sequela probatur: nam quidquid est extra totius naturæ personæque constitutionem, est accidens illius; ergo si relatio referat personas iam constitutas, erit accidens metaphysicum illius, ergo faciet compositionem metaphysicam cùm Deo.

Probatur ex eo quòd admittenda foret compositio metaphysica in Deo.

19 *Argumentum debile.*

Argumentum debile, & contra ipsius auctores æquè pugnans. Primò, quia, cùm ipsi & omnes teneantur fateri, spirationem, siue referat personas, siue non, non esse personalitatem aut naturam; fateri etiam debent, eam aduenire personis iam constitutis, & consequenter esse accidens metaphysicum: nam ratio accidentis non consistit in eo quòd referat, sed in eo quòd adueniat rei iam constitutæ, quomodo ergo hi auctores poterunt inuenire maiorem difficultatem è ratione accidentis, in eo quòd referat personas, quàm in eo quòd non referat?

In quo sita sit ratio accidentis metaphysici.

Responsio eorum reiecta Primò.

Video illos respondere, spirationem non esse accidens metaphysicum, quia constituit personas in ratione fecundarum. Sed hæc responsio non satisfacit. Primò, quia omne accidens dat aliquam denominationem; & in creatis potentiæ, si distinguantur, sunt accidentia, & tamen constituunt naturam in ratione fecundæ, seu potentis operari; ergo ex hoc capite non reiicitur ea relatio à ratione accidentis. Secundò, hoc ipsum dici posset, etiamsi relatio referret personas iam constitutas, quòd scilicet simul eas constitueret in ratione fecundarum. Tertiò saltem eas constituit in ratione relatarum: iam autem oportet dare rationem, cur magis illud totum *fecunda* sit substantiale quàm hoc *relata*? certè nulla huius ratio reddi potest.

Secundò.

Tertiò.

20 *Reiicitur Secundò argumentum, & ostenditur, Deo non repugnare compositionem metaphysicam.*

Secundò displicet argumentum suprà positum, quia malè docet, repugnare Deo compositionem metaphysicam. Et quidem Primò, si de compositione metaphysicâ, & non de accidenti metaphysico loquatur, res est certissima, dari in Deo talem compositionem, tum ex ratione superiori & inferiori, vt alibi fusè ostendi, tum ex hac eâdem relatione spiratoris: siue enim sit aliquid etiam metaphysicè pertinens ad conceptum substantiæ & personæ diuinæ, siue aliquid extra illum conceptum; hoc tamen certum apud omnes, & specialiter apud eos, contra quos ago, relationem illam esse metaphysicè distinctam à filiatione & paternitate, imò ab omnibus ferè etiam virtualiter distinguitur; ergo facit compositionem metaphysicam cum paternitate & filiatione: duo enim quæ realiter sunt idem, & metaphysicè distinguuntur, faciunt eo ipso compositionem metaphysicam; sunt enim duæ partes illius; ergo ipsimet aduersarij necessariò & expressè volentes nolentes eam compositionem metaphysicam ponunt.

Aduersarij etiam nolentes debent admittere compositionem metaphysicam in Deo.

Non repugnat Deo accidens metaphysicum.

Iam autem ostendo, quòd etiam ponere accidens metaphysicum in Deo non sit vllo modo ei repugnans: nam omnes, quotquot attributa distincta ratione concedunt Deo (sunt autem ferè omnes Theologi) eo ipso dicunt, ea esse quasi proprietates, seu accidentia ratione nostrâ respectu Dei, & hoc ipsum denotat vox *attributum*. Quid ergo hi tamquam maximum absurdum, & per se notum, inferunt, futurum in Deo accidens metaphysicum, si relatio hæc referret personas iam constitutas?

Hac

21

Conclusio. Relatio spirationis constituit personas, & simul eas refert; si non distinguitur virtualiter à paternitate & filiatione: si verò distinguitur virtualiter, refert personas iam constitutas.

Hac igitur opinione reiectâ, DICENDVM est PRIMÒ, si relatio hæc non sit nec virtualiter distincta a paternitate & filiatione (vt nos paulò antè diximus esse probabile) tunc non referre personas iam virtualiter constitutas, sed potiùs constituere ipsas personas, simulque referre, sicut de paternitate respectu Patris alibi dictum est. Quis autem conceptus sit prior ratione nostrâ concipiente hoc mysterium ad similitudinem rerum creatarum, alibi ostensum est fusè.

SECVNDÒ DICENDVM est, si relatio hæc sit virtualiter distincta, illam iam supponere personas constitutas in ratione personæ: nam illa relatio nec est natura diuina, nec personalitas Patris & Filij virtualiter; ergo non constituit personas: hæ enim adæquatè constituuntur ex naturâ rationali & personalitate. Prætereà est post naturam & personalitatem: priùs enim virtualiter intelligitur in Patre paternitas, ideóque priùs generat, quàm spiratio actiua, & consequenter priusquam spiret. quod suo modo in Filio ostenditur: prius enim a Patre accipi naturam & filiationem quàm spirationem actiuam; ergo relatio hæc inuenit iam personas constitutas; sed eo ipso quòd sit relatio, debet eas referre; ergo refert personas iam constitutas. quod adeò clarum mihi videtur, vt vix possit in dubium reuocari.

Hæc sententia locum habet in qualibet opinione de constitutiuo principij quod spirationis.

Concludo, intelligendam hanc sententiam eodem modo, siue hæc relatio sit adæquatum proximum principium *quo*, vt aliqui dixerunt; siue sit complementum eius principij; siue sit inadæquatum constitutiuum principij *quod*, vt fert communis sententia; siue se habeat omnino extra rationẽ principij, & sit per modum actionis, vt cum Suario supra docui: semper enim

22

ea relatio cadit supra Patrem & Filium iam constitutos in esse personæ, ad hoc enim per accidens se habet, quòd sit principium *quo*, vel actio, &c. vt ex se patet.

SECTIO V.

An ea sola respiciat immediatè Spiritum sanctum.

SEXTA & vltima difficultas, an sola relatio spiratoris respiciat & respiciatur immediatè à spiratione passiuâ; an verò etiam paternitas & filiatio. De hac fusè recentiores nonnulli; arbitror tamen, rem explicatis terminis esse clarissimam, & quidem in principiis, quæ paulò antè cum Suario defendimus, extra controuersiam.

Conclusio Prima, Paternitas & filiatio immediatè respiciunt Spiritum sanctum.

DICO ergo PRIMÒ: Paternitas & filiatio immediatè respiciunt Spiritum sanctum, vt adæquatè constitutiuæ cum volitione principij *quod*; dixi enim paulò antè, spirationem actiuam esse extra conceptum principij, & solùm se habere vt actionem: atqui non solùm actio respicit immediatè effectum, sed etiam ipsa caussa. vt enim sæpè dixi, actio intermedia non tollit effectum immediatè oriri à caussâ, sicut vnio intermedia non tollit, nec impedit immediatam extremorum vnionem: ergo paternitas & filiatio tamquam partiale principium *quod* immediatè respiciunt Spiritum sanctum.

23

Obiectio soluta.

Dices, Etiamsi paternitas & filiatio sint pars principij *quod*, non tamen sunt ipsamet potentia, seu principium *quo*; hoc enim solùm conuenit volitioni: ergo paternitas & spiratio non respiciunt immediatè spirationem passiuam. Respondeo, aliud longè esse (& hac solutione tollitur omnis quæstionis æquiuocatio) aliquid mediatè producere, & longè aliud immediatè respicere; quidquid ergo immediatè producit, immediatè respicit; non tamen è contrario, quidquid non producit immediatè, non respicit immediatè. Ratio à priori est, quia respectus immediatus non solum in ipsâ actione aut caussâ, sed etiam in aliis rebus fundari potest: respectus enim immediatus est quidam ordo talis ad aliam rem, vt, si per impossibile talis res auferretur, omnibus aliis permanentibus, cessaret ordo ille. Sic anima licet immediatè non efficeret suos actus, sed per potentiam à se realiter distinctam, illos tamen immediatè respicit, quatenus si illi essent impossibiles, etiam manentibus potentiis, adhuc anima esset impossibilis. Quod clariùs in diuinis cernitur: nam licet per impossibile maneret volitio diuina, si non maneret spiratio passiua, non posset manere paternitas & filiatio; ergo hæc dicunt realem ordinem ad spirationem passiuam immediatè. Item, si paternitas & filiatio non manerent, licet maneret volitio diuina, non posset manere Spiritus sanctus: nam sola illa volitio non posset eum producere; ergo Spiritus sanctus non solùm respicit volitionem, & ratione illius, quasi denominatiuè, paternitatem & filiationem, sed etiam has immediatè, etiamsi paternitas non sit potentia ipsa, sed vel conditio vel pars principij *quod*, vel quodcumque aliud.

Aliud est immediatè producere, aliud verò immediatè respicere.

Quid sit respectus immediatus.

Manente volitione diuinâ, & pereuntibus filiatione & paternitate, periret Spiritus sanctus.

24

Altera conclusionis probatio.

Secundò absolutè probo conclusionem, quia principium *quod* debet immediatè respicere terminum; sed non respicit per volitionem, quia cùm hæc sit realiter idem cum Spiritu sancto, non habet respectum realem; ergo per paternitatem & filiationem, quia nihil est aliud quod constituat principium *quod*, vt paulò antè supposuimus.

Conclusio Secunda. Licet spiratio actiua constitutiua sit principij quod Spiritus sancti, adhuc paternitas & filiatio respiciens immediatè Spiritum sanctum.

DICO SECVNDÒ, Etiamsi spiratio actiua sit constitutiua principij *quod* Spiritus sancti, adhuc debet concedi immediatus respectus paternitatis & filiationis ad Spiritum sanctum, & è contrario. Quod probo ex dictis in primâ conclusione, nam manente etiam per impossibile spiratione actiuâ & volitione, non posset Spiritus sanctus produci (necessariò enim pendet à duabus personis vt se amantibus) ergo dicit immediatum ordinem ad illas: omne enim illud, quod per se pendet ab aliquo, dicit ordinem immediatum ad illud, ergo. Iam dixi sæpè, quomodo accipio *pendet*, ne quis nodum in scirpo quærat, dicàtque non esse ibi dependentiam: vsurpo enim *dependentiam* pro exigentiâ essentiali tali, vt esse non posset sine eâ re, à quâ dicitur dependere.

Probatur vtraque conclusio, quia non datur distinctio in diuinis, nisi vbi datur immediatus respectus.

Probo Secundò hanc & præcedentem conclusionem: nam in diuinis non datur distinctio, nisi vbi datur immediatè relatio: vt enim alibi ostendam, mediata quasi relatio non sufficit ad distinguendum: hoc enim modo essentia respicit mediatè filiationem, respicit enim immediatè paternitatem, quæ immediatè respicit filiationem: & tamen essentia non distinguitur à filiatione, quia immediatè non habet relationẽ cum illâ: ergo in diuinis non datur distinctio, nisi vbi datur immediatè relatio: atqui non solùm spiratio actiua, sed etiam paternitas & filiatio immediatè distinguuntur à Spiritu sancto:

25

ergo immediatè opponuntur illi, ergo & referuntur immediatè.

Responsio reiecta. Respondebis, à me in præsenti argumento implicari terminos: nam filiatio non solùm mediatè, sed & immediatè respicit essentiam, quandoquidem immediatè illi identificatur; ergo malè dicitur, ideò essentiam non distingui à Filio, quia non respicit illum, nisi mediatè, cùm potiùs eò quòd illum immediatè respicit, identificetur cum illo. Quòd si immediata identitas non vocetur immediatus respectus, tunc malè dicitur essentiam mediatè respicere filiationem: nam cùm essentia non respiciat propriè & immediatè paternitatem, licet sit omnino idem cum illâ, non etiam mediatè respiciet filiationem, quam respicit paternitas: omnis enim respectus mediatus fundatur in immediato; ergo cùm ibi non sit immediatus essentiæ ad paternitatem, nec etiam erit mediatus eiusdem essentiæ ad filiationem: malè ergo probaui paternitatem non distinguendam à spiratione, licet eam mediatè respiciat, sicut essentia mediatè in Patre respiciens filiationem, non distinguitur ab eâ filiatione. *Quid hic vocetur respicere mediatè.* Sed contrà, & ostendo argumentum meum & instantiam bonam esse: nam *respicere mediatè* in præsenti nihil aliud voco, quàm esse idem realiter cum re quæ immediatè respicit; & hoc habet in Patre essentia respectu filiationis.

26 Nec aliud habebit paternitas respectu Spiritus sancti (si cum illo immediatè non opponatur) quàm identificari realiter spirationi actiuæ, quæ immediatè opponitur Spiritui sancto; ergo non magis distinguitur ab eo, quàm non distinguitur essentia à filiatione; ergo concessâ immediatâ distinctione filiationis à spiratione passiuâ, debet concedi & immediata oppositio. Hæc autem in diuinis formaliter in relatione consistit, ergo debet concedi & immediata relatio.

SECTIO VI.

Obiectio quædam soluta, vbi digressio de creaturarum dependentiâ à Trinitate.

Obiectio quædam, ex eo quòd creaturæ, licet pendeant ab actione quæ est totius Trinitatis, non tamen respiciunt nisi solam omnipotentiam. SED obiicies Primò contra dicta, Creaturæ, etiamsi opera Dei ad extra totius sint Trinitatis, non tamen respiciunt immediatè totam Trinitatem, sed solam omnipotentiam, eò quòd ab hac procedunt immediatè; ergo Spiritus sanctus non respiciet immediatè, nisi solam relationem spirationis, licet à Patre & Filio procedat, quia illa sola est potentia productiua; vel saltem solam exiget volitionem, quæ in nostrâ sententiâ est potentia spiratiua.

Responsio Prima. Respondent nonnulli, negando consequentiam, eò quòd omnipotentia seu essentia perfectè existit ante tres relationes, vnde potest producere creaturas independenter per se à tribus relationibus, seu suppositis. At spiratio actiua non existit perfectè ante duas relationes Patris & Filij, ergo pendet per se Spiritus sanctus à duabus personis, licet creaturæ per se existere possint ab vnâ solâ.

27 Porrò spirationem actiuam non existere perfectè, probant, quia illa non existit per se, sed inexistit; ergo pendet à duabus relationibus quibus inexistit. *Reiicitur ea responsio. A parte rei non magis inexistit relatio quàm essentia.* Hæc disparitas facilè impugnatur. Primò, quia à parte rei non inexistit spiratio magis quàm essentia: cùm enim ea omnia realiter sint idem inter se, non potest à parte rei vlla esse vera inexistentia. Secundò, quia, etiamsi spiratio inexistat, non probat eam non sufficienter existere in vno supposito, etiamsi petat simul aliud: sicut in horum sententiâ, essentia existit perfectè ante relationes, licet eas petat, vt subsistat per illas.

Verùm hoc argumentum petit adhuc rigidius examen. Tractauit de dependentiâ creaturarum à Trinitate personarum fusè & eruditè, vt solet, P.Ruiz totâ disp.111. qui vt quæstionem clariorem redderet, sect. 2. nonnulla notat. *P.Ruiz notat Primò, diuinas processiones esse caussam exemplarem processionis creaturarum:* Primò, diuinas processiones esse caussam exemplarem processionis creaturarum, vt aliquid primum & perfectissimum in genere processionis; quod est mensura ceterorum sui generis. Hoc autem ait à nemine negari posse.

Secundò, personam Verbi non posse constituere formaliter Deum potentem creare: Secundò, neque personam Verbi aut Spiritus sancti esse posse rationem formalem, quæ Deum Patrem constituat in esse potentis creare, nec in ratione actu creantis, quia tota omnipotentia & amor necessarius ad creandum in Patre ipso existit.

28 Nec enim (quod ad tertium notatum ipsius pertinet) est in Patre aliqua scientia aut amor notionalis, qui sit ipsa quidditas Verbi aut Spiritus sancti. *Tertiò, In Patre nullus est amor notionalis. Quartò, Quilibet persona habet totalem potentiam creatiuam. Quintò, Eatenus tantùm necessarium est Verbum, quatenus terminat intellectionem.* Vnde Quartò fit, vt quælibet persona habeat totalem & sufficientem potentiam creatiuam, ac immediatè quælibet creet. Vnde Quintò sequitur, non aliter posse esse necessarium Verbum & Spiritum sanctum ad quaslibet operationes ad extrà, nisi quatenus personalis quidditas Verbi terminat intellectionem: vnde fit, vt Pater non possit esse loquens, nec posset dicere vel mandare vt res fiant, imò nec ipsa intellectio existere sine Verbo. Quod intelligendum cum proportione de Spiritu sancto, respectu amoris, quia est terminus illius, constituens illum in ratione doni.

Ex his infert dependentiam creaturarum à Trinitate Primò, quia Deus non posset sine Verbo mandare vt creaturæ fiant. Hinc concludit dependentiam creaturarum à Trinitate, eò quòd Deus non posset sine Verbo mandare vt creaturę fiant; hoc autem mandatum esse necessarium videtur inferre ex Scripturâ Genesis 1. *Dixitque Deus*, &c. In cuius confirmationem testimonia congerit Patrum aientium per Verbum omnia esse facta. quod de fide est, ex Ioan.cap.1. *Omnia per ipsum facta sunt.*

Secundò id infert ex eo quòd Verbum sit omnium rerum imago. Aliter explicat eamdem dependentiam sect.5. quia multi SS. Patres asserunt, omnium rerum imaginem esse Verbum, sine imagine autem aut ideâ nequit vllus artifex operari.

29 *De Spiritu sancto verò infert, quia hic facit subsistere volitionem.* De Spiritu sancto id probat, quia hic terminat & facit subsistere volitionem, quæ est necessaria ad operandum. De vtrâque verò relatione idem denique persuadet ex metaphoris brachij, manus ac digitorum, per quæ significatur Filius & Spiritus sanctus. Denique sect.8. ostendit, non arguere indigentiam aut imperfectionem in Patre, quòd operari non possit sine Filio & Spiritu sancto.

Notatum de caussâ exemplari impugnatur. In hac doctrinâ Primò displicet, quod de ideâ & exemplari docet: ostendi enim, ideas & exemplar Dei non esse Verbum vt tale, sed vel creaturas ipsas cognitas, vel saltem cognitionem ipsam essentialem de illis, vt reflexè cognitam: vbi nihil dicitur de proprietate Verbi & Spiritus sancti. Quòd verò ab aliquibus Patribus productiones ad intrà dicantur exemplar productionum ad extrà, ita id intelligendum, vt illæ sint quasi nobilissimæ & perfectissimæ, & quas creaturæ imperfectè imitantur; non verò inde sequitur, esse exemplar proprium & ideam illam, quæ per se in artifice requiritur, sed ex suppositione

tione quòd detur, quodammodò dicitur exprimi per creaturas, & attendi ab operante.

Quod de mandato docebat, refellitur.

Secundò displicet, quod de verbo & imperio docet: agens enim de voluntate Dei fusè ostendi, non requiri aliud imperium quàm volitionem efficacem Dei, in quâ nihil de tali verbo aut mandato. Per verbum autem illud Genes. 1. *Dixit verò Deus*, solùm significatur volitio efficax: cui enim tunc imperaret Deus, nullo alio existente præter tres personas, quibus propriè
30 non imperatur? Et in sententiâ aientium, Verbum non prodire ex cognitione creaturarum futurarum, vel Spiritum sanctum ex amore libero, nec quidem ad intrà Deus dixit, sed simul & immediate omnes tres, nihil sibi dicendo, voluerunt creare, & crearunt. parum ergo inde de illa necessitate Verbi ad operandum. Clariùs vrgetur id in Spiritu sancto, quia ibi non est complementum imperij alicuius ad operandum necessarij.

Explanati Patres dicentes omnes per Verbum facta.

Quòd verò Patres & Scriptura dicant, omnia per Verbum facta esse, nullo modo significat illud imperium, quod à P. Ruiz ponitur; sed veritatem Catholicam, scilicet quæcumque ad extrà fiunt, ab omnibus tribus personis procedere; quòd verò dicatur *per verbum*, denotat Verbum à Patre productum esse, vnde quæ ab eo Verbo fiunt, dicuntur fieri à Patre per Verbum, quasi & per se & per terminum à se productum Pater produceret. quomodo intelligendi sunt Patres tam de Verbo quam de Spiritu sancto loquentes in hac materiâ.

Malè recurrit ad rationes ideæ & exemplaris posita tota dependentia creaturæ à Verbo, ratione intellectionis necessariæ ad creandum.

Vltimò displicet, quòd, cùm in notatione quintâ videatur docere, non aliter pendere creaturam à Verbo & Spiritu sancto, nisi quatenus intellectio & volitio, quæ sunt necessariæ ad creandum, non possent esse sine Verbo & Spiritu sancto; cùm, inquam, id doceat, recurrat posteà ad illas rationes ideæ & exemplaris: nam dependentia intellectionis à tribus personis, id est quòd intellectio hæc non potest esse, si tres
31 personæ non essent, est omnino certa ob identitatem essentialem & fecunditatem, &c. independénsque ab eo, quòd Verbum sit exemplar, idea, aut imperium, quo Deus operetur. vt quid ergo in re tam clarâ recurritur ad terminos illos dubios & obscuros? His ergo relictis,

Conclusio Prima. Ideò pendent à trinitate personarum creaturæ, quia sine illâ trinitate nequirat esse omnipotentia, intellectio, &c.

DICO PRIMÒ, creaturas pendere à Trinitate personarum, quatenus omnipotentia, volitio, intellectio non posset existere, nisi essent tres personæ. Hæc est certissima, nec de illâ vllus dubitat, nec videtur posse esse de hoc præsens quæstio: omnes enim dicunt, repugnare penitus Deum existere, & non esse trinum; tum quia omnia quæ in Deo sunt, sunt necessaria; tum quia intellectioni deesset fecunditas, quæ est illi prædicatum essentiale, & eodem modo de volitione dicendum est.

An si per impossibile maneret vna sola persona, & in ea omnipotentia, intellectio, &c. posset producere aliquid ad extrà.

DICO SECVNDÒ, Quæstio præsens declaratur per vnum impossibile, an scilicet si per impossibile omnipotentia, intellectio & volitio manerent in solâ vnâ personâ, siue illa Pater, siue Filius, siue Spiritus sanctus sit (non enim, vt insinuat P. Ruiz, est specialis quoad hoc difficultas de Patre æterno magis quàm de Filio, aut è contrario) an, inquam, in eo casu ea sola persona producere posset ad extrà. Pro quo

Quædam præmittuntur de dependentiâ caussæ ab alia entitate.

aduertendum est, aliquando caussam pendere ab vnâ aliâ entitate, non in ratione formali caussandi, sed in ratione essendi: sic calor pendet à subiecto vt existat, non verò vt causset, ideò, si aliunde conseruetur calor, ille naturalissimè operabitur: aliquando verò caussam pendere ab aliâ re formaliter ad operandum, vt ignis ab approximatione vt à conditione, vel ab aliis vt à concaussis.

Hoc ergo posito, quæstio tota præsens est, an 32
essentia & omnipotentia pendeat à tribus personis, non solùm ad essendum, seu existendum; hoc enim certum est, & in hoc sensu etiam indirectè pendere ad operandum ab illis: quia si non existit, sine dubio non poterit operari; sed, an etiam pendeat formaliter ad operandum ab omnibus tribus, ita vt vel tres illæ personalitates sint quasi compartes potentiæ productiuæ, vel saltem conditiones formaliter ad operationem requisitæ.

Tres personalitates non requiruntur formaliter ad operandum: est opinio Scoti & aliorum. Tenenda ea opinio, & probatur.

Quod optimè declaratur per illam conditionalem positam; & in hoc solo sensu censeo diuisos esse auctores, ac Scotum, Henricum, Durandum; ex nostris verò Bellarminum, Lorinum, Vasquez, Suarez & alios (quos refert Ruiz suprà) affirmare creaturas non pendere per se à trinitate personarum. Quorum sententiæ vt probabili subscribo: quam sic ostendo, relictis aliorum argumentis minùs efficacibus, quia, licet fortè in re ipsâ possit esse, vt verè creaturæ ab illâ trinitate pendeant; at fundamentum nullum habemus nos, ad illam formalem dependentiam adstruendam. quòd enim in suo esse omnipotentia pendeat à trinitate personarum, probat eam dependentiam materialem, vt dixi: at in ratione formali operandi, non apparet cur dependeant; sicut virtus productiua leonis in suo esse pendet à virtute productiuâ Angeli. Vtraque enim est idem inter se, vnde repugnat in terminis, vnam esse sine aliâ, & consequenter vnam operari nisi alia existat. At in ratione operandi, formaliter loquendo, non dependent: ideò si per impossibile existeret in Deo virtus productiua leonis
sine virtute productiuâ Angeli, non dubito quin 33
eodem modo posset leonem producere ac iam. idem dico de omnipotentiâ, respectu relationum.

Obiectio petita à necessitate subsistentiæ ad operandum soluitur.

Dices, Natura per se pendet ad operandum à subsistentiâ, ergo per se pendet à relatione: atqui non est maior ratio cur pendeat à subsistentiâ Patris quàm ab aliis, & è contrario; ergo dicendum est, pendere ab omnibus tribus. Respondeo, ex dictis à me in Metaphys. disp. 4. à num. 123. effectum formalem subsistentiæ non esse, tribuere naturæ vim ad operandum, nec quidem per modum conditionis; sed solùm esse complementum substantiale in ordine ad essendum.

Obiectio habet locum in productiuo principio ad intrà, non verò respectu creaturarum.

Vnde, licet subsistentiæ diuinæ in ordine ad productionem ad intrà sint per se requisitæ, quia in aliquorum sententiâ sunt ipsæ potentiæ; in aliorum verò sunt ipsa actualis productio; in omnium autem sunt necessariæ, vt distinguant principium productiuum à termino producto. at respectu creaturarum omnino cessat hæc ratio: nam omnipotentia sola est potentia adæquatè à creaturis distincta, & per actiones distinctas operans, vnde non indiget formaliter in operatione eis subsistentiis.

Alia solutio.

Secundò posset responderi, Etiamsi subsistentia per se esset requisita, adhuc non sequi, futuras necessarias tres, sed vnam hanc, vel illam; vnde quacumque ex illis per impossibile
manente, posset omnipotentia creare. Multa 34
alia possent congeri ad probandam hanc independentiam, sed omnia sunt parui momenti, & quæ benè à P. Ruiz soluuntur, vbi suprà.

Quædam minoris momenti argumenta

pro vera sententiâ.

Primũ, ex eo quòd esset imperfecta omnipotentia, si penderet à tribus subsistentiis ad operandum: nihil vrget. Præcipuum autem est, quia videtur arguere imperfectionem, quòd omnipotentia indigeat ad operandum rebus subsistentiis. Verùm facilè id negatur: si enim nulla est imperfectio, sed perfectio, quòd in suo esse ab eis pendeat, quòd existere nequeat sine tribus personalitatibus; cur erit imperfectio, quòd non nisi ab illis dependenter operari queat ad extrà?

Secundum, ex eo quòd possemus venire in cognitionem Trinitatis: nihil probat. Aliud etiam posset afferri, si omnipotentia in operando formaliter penderet à trinitate personarum, sequi, nos ex creaturis posse deuenire in cognitionem Trinitatis. Verùm facilè negatur sequela: nos enim ex creatis, vt ex effectu, solùm ea de Deo cognoscimus, quæ sunt communia ferè ceteris caussis: posset autem in re ipsâ fieri, vt omnipotentia formaliter penderet ab illis tribus, imò ex hoc capite, vt quælibet esset partialis potentia; ex creaturis autem id cognoscere non possemus, quia dependentia creaturæ à Deo dicit nobis vnam debere esse caussam à se. an autem illa coalescat ex tribus suppositalitatibus, an sit vnica in tribus suppositis, an in vno, an in mille, non dicit nobis vllo modo ratio effectus & dependentiæ: vnde id ex discursu noscere non possumus, sicut, etiamsi ignis solus, nec calor solus possent producere alterum calorem, nihilominùs, qui noscit calorem productum, discurrit inde benè, *Ergo datur caussa caloris*: an verò illa sit diuisa in duas partiales, non potest inde noscere.

35 *Replica impugnata.* Replicabis, noscetur ex ordine quem creaturæ dicerent ad illam trinitatem personarum, præsertim si Angelus comprehendat creaturam. Respondeo negando subsumptum, quia ex effectu, præsertim infinitè imperfectiori, non potest distinctè caussa nosci, nec distingui quibus prædicatis ipsa caussa indigeat ad operandum.

Soluitur argumentum suprà positum. Argumento ergo è num. 26. respondetur, antecedente concesso, & negatâ consequentiâ: disparitas assignari potest in eo, quòd, si per impossibile in vno solo supposito existeret omnipotentia, possent (vt dictum est) produci creaturæ; at si per impossibile maneret spiratio actiua, & volitio sine filiatione & paternitate, non posset producere Spiritum sanctum. *Manente in vno supposito omnipotentiâ, possent produci creaturæ; at manente spiratione actiuâ sine filiatione, non posset produci Spiritus sanctus. quare.* Quod in meâ sententiâ clarius est, eò quòd principium Spiritus sancti confletur ex volitione & paternitate; repugnat autem, vt maneat terminus productus sine suo principio, etiamsi maneret actio quæ non dat propriè esse effectui, sed per ipsam actionem caussa dat esse: & licet spiratio constituat principium *quod* Spiritus sancti, ita tamen petit eas personas, vt necessariò sit terminus, nexus & vinculum duarum personarum se inuicem amantium; ergo pendet essentialiter à duabus vt à duabus, etiamsi creaturæ solùm vt tales referantur ad omnipotentiam, nec pendeant per se à Trinitate personarum.

SECTIO VII.

Ampliùs declaratur, quomodo Spiritus sanctus per se pendeat à duabus personis.

36 *Spiritus sanctus procedit ex amore Patris, & Filij, & sui, & creaturarum possibilium, vt ab obiecto amato.* Circa præcedentem rationem obseruandum est Primò, Spiritum sanctum prodire ex amore Patris & Filij, imò & sui ipsius: quod suprà fusè probaui. vnde manifestum est, eum pendere à duabus personis, vt ab obiecto amato, in quo sensu etiam pendet à creaturis possibilibus, quia & ex amore earum procedit.

Ex hoc non infertur, eum pendere per se vt à duabus caussis spirantibus. Obseruandum Secundò, ex hoc præcisè capite non rectè probari, eum per se pendere, vt à duabus caussis spirantibus: nam dependentia ab illis, quatenus obiecta sunt, non est dependentia, vt à producentibus aut spirantibus, vt in exemplo de creaturis, & de ipso Spiritu sancto patet: debet ergo aliter ea essentialis connexio explicari. *P. Vasquez opinio de dependentiâ Spiritus sancti à Patre & Filio.* P. Vasquez disp. 150. num. 8. ait, Spiritum sanctum vt nexum Patris & Filij, & vt reciprocum amorem vtriusque procedere, ideò necessariò à duobus pendère. *Refellitur.* Verùm hæc ratio vel nihil addit præcedenti, vel petit manifestè principium: rogo enim, quid intelligat nomine nexus, vel amoris reciproci? *Vasquez non satis explicat quid sit ille nexus Patris & Filij.* si enim intelligat quòd procedat ex amore, quo duo se amant, & inter se affectiuè quasi connectuntur, non dat rationem sufficientem eius necessitatis: nam ibi solùm denotatur, amorem, à quo procedit, habere pro obiecto eas duas personas, non autem quòd ab illis procedat. si verò intelligatur nomine nexus, non solùm procedere ex amore duorum, sed à duobus se amantibus, tunc petit manifestè principium: probat enim, per se pendère ab illis duobus, quia est nexus eorum; esse autem nexum, dicit in eo consistere quòd à duobus pendeat, nullámque aliam rationem, quâ probet illum, debere esse nexum, in eo sensu adducit.

37 *Replica, ex eo quòd procedat vt amor mutuus.* Fortè dices, Spiritus sanctus procedit vt amor mutuus, seu vt nexus duorum ex parte obiecti; inde autem deducitur, quòd per se pendeat ab illis duobus, quia amor ille mutuus debet esse in duobus, & non magis in vnâ personâ est secundus quàm in alterâ; ergo in vtrâque, ergo vtrque per se debet concurrere. *Quædam responsio ad replicam.* Quòd si obiicias, hanc rationem probare, tam vnam personam quàm alteram esse productiuam, cùm æquè vna habeat amorem ac altera, non tamen probari, id exigi per se à Spiritu sancto; sicut, quia omnipotentia æquè est in Patre ac in Filio, eo ipso æquè vnus ac alter producit creaturam. At inde, sicut non probatur, omnipotentiam, si esset in vnâ solâ personâ, producere non posse creaturam, ita non probatur, illum amorem, si esset in vnâ personâ tantùm, non posse producere Spiritum sanctum, & denique non probari ex parte ipsius Spiritus esse exigentiam, vt procedat à duobus.

Obiectio soluitur. Si hoc obiicias, responderi potest, negando antecedens: nam cùm amor mutuus, quem per se petit Spiritus sanctus, necessariò petat esse in duobus; eo ipso Spiritus sanctus petit eum amorem existere in duobus, quo differt ab omnipotentiâ, quæ vt petitur à creaturis, non inexistit necessariò in duobus. Hinc Secundò fit, vt non solùm petat Spiritus sanctus eum amorem existere in duobus, & consequenter pendeat à duobus, sed etiam petat à duobus produci. Nam si petat produci ab amore existente æqualiter in duobus, ergo æqualiter petit esse terminum amoris vtriusque, & consequenter ab vtroque produci: sicut si Verbum peteret per se oriri à cognitione existente æqualiter in duobus, æqualiter esset Verbum vtriusque. 38

Replica contra solutionem non soluta. Adhuc tamen vrgetur contra solutionem: non enim probat, Spiritum sanctum petere oriri à mutuo amore eo sensu; licet enim petat oriri ab amore quo Pater amat se & Filium, imò & quo amat Spiritum sanctum; non tamen inde sequitur,

tur, quòd petat oriri à se ipso, ergo nec quòd petat oriri ab ipso Filio.

Probatio efficax, cur Spiritus sanctus per se pendeat à duobus, ex eo quòd sit terminus omnium quæ formaliter amat Deus necessariò.

Meliùs ergo potest sic explicari ratio, cur Spiritus sanctus per se pendeat à duobus: Spiritus sanctus est terminus omnium eorum, quæ formaliter amat Deus necessariò, vt suppono: atqui Pater æternus non solùm amat seu complacet in virtute spirandi vtcumque, sed quatenus illa est in duabus personis, & quatenus illæ duæ possunt producere, ita vt hoc sit formalis terminus complacentiæ seu amoris: ergo Spiritus sanctus per se, quatenus terminus talis amoris, essentialiter supponit duas personas vt potentes eum producere: sicut si non essent creaturæ, ex quarum amore procederet, non esset hic Spiritus sanctus, ita si non procederet ex amore de ea virtute, quatenus existente in duobus, non esset hic idem numero qui nunc; ergo pendet ab eà virtute vt existente in duobus, & a duobus vt producentibus per eam. Benè ergo, eò quòd procedat ex amore duorum habentium eam virtutem, probatur eum à duobus per se pendère.

39 *Difficilis quadam obiectio, ex eo quòd sequatur, Patrem producendo Filium intendere communicare illi volitionem formaliter.*

Grauiùs Secundò obiici potest contra prædicta, quia, si paternitas immediatè respicit Spiritum sanctum, ergo cùm ad huius productionem per se sit necessarium communicare Filio volitionem, fiet vt Pater dum producit Filium, intendat non solùm formaliter communicare illi intellectionem, sed etiam volitionem, & consequenter Filius fit per volitionem. quod omnes negant: nam esse per volitionem nihil est aliud, quam illam communicari etiam formaliter.

Omnes vrget ea obiectio.

Obiectio hæc, etsi difficilis, æquè tamen contra omnes pugnat: licet enim paternitas non respiciat immediatè Spiritum sanctum, saltem spiratio actiua, quæ est in Patre, illum respicit; ergo saltem ratione huius communicabit formaliter Filio volitionem, vt possit producere Spiritum sanctum.

Responsio Prima, quòd nimirum si per impossibile Filius non haberet volitionem, adhuc posset cum Patre producere Spiritum sanctum.

Responderet ergo aliquis, etiamsi formaliter ad producendum Spiritum sanctum requirantur duæ personæ, non tamen ideò formaliter requiri, vt Filius ipse habeat volitionem; sed, si per impossibile haberet solam intellectionem, adhuc tamen illum simul cum Patre habente volitionem, producturum Spiritum sanctum, eique communicaturum volitionem, non quam ipse Filius haberet, sed quam haberet Pater. Vt enim sæpè in aliis materiis dixi, non est necesse vt quælibet caussa contineat quidquid est in effectu, vnde, etiamsi concedamus Patrem formaliter intendere dare Filio vim productiuam Spiritus sancti, non tamen propterea debet illi formaliter dare volitionem.

Non potest sustineri, quia volitio est tota ratio productiua.

Hæc tamen solutio non subsistit, quia tota ratio productiua seu principium *quo* est volitio ipsa; ergo si Filius non habeat eam volitionem, non potest esse principium Spiritus sancti: nihil enim potest operari, nisi habeat principium *quo*, seu potentiam quâ operatur, vt ex terminis patet. Quòd si respondeas, posse

40 *Replica, ex eo quòd posset concipi Filius producens, licet non habeat volitionem in se: quod confirmatur exemplis.*

concipi Filium producentem per volitionem, etiamsi hæc solùm esset in Patre, & non in ipso Filio: non enim semper id quo completur aliquid ad operandum, debet esse vnitum ei: sic potentia completur per obiectum, & tamen non est necessum vt obiectum sit ei vnitum; similiter caussæ secundæ per primam, quæ tamen non est vnita. Si hoc, inquam, respondeas, reiicieris inde, quia eo modo quo res aliqua operatur, debet habere secum potentiam: in casibus autem allatis, licet potentia compleatur per obiectum, & caussæ secundæ per primam; attamen ipsæ per se immediatè operantur, & sunt partialis potentia, seu partiale principium *quo*; alioquin non ipsæ, sed obiectum, & Deus operarentur ad præsentiam illarum. At in nostro casu volitio est tota ratio productiua Spiritus sancti, ita vt intellectio ne quidem partialis sit; ergo si Filius careat eà volitione, non potest percipi, illum etiam concurrere non solùm adæquatè, sed nec inadæquatè.

Reiicitur, & exempla non vrgent.

Melior responsio, ex eo quòd non omnia quæ immediatè respiciuntur ab aliquo, æquè formaliter & per se respiciantur: quod exemplis declaratur.

Meliùs ergo respondetur argumento suprà posito, non omnia quæ ab aliquâ re etiam immediatè respiciuntur, respici æquè formaliter & per se: electio, v. g. immediatè fertur in medium & in finem: hunc tamen respicit primariò, illud secundariò. Cognitio creaturarum in Deo attingit propriè, & etiam in quodam sensu immediatè, creaturas: verè enim illas etiam vt distinctas à Deo cognoscit; ideòque immediatè, licet in Deo illas cognoscat. Dixi enim alibi, obiectum materiale etiam tangi in se immediatè, vnde & visio beata etiam accipit diuersitatem a creaturis visis, in meâ sententiâ, specificam; in communi, saltem indiuidualem; 41

& tamen ea visio primariò respicit Deum, secundariò creaturas; ergo, etiamsi Pater cum intellectione respiciat Filium & Spiritum sanctum; poterit tamen Filium primariò respicere, & Spiritum sanctum secundariò. Item, etiamsi dum producit Filium, intendit ei dare virtutem productiuam Spiritus sancti, primariò tamen intendet Filio dare intellectionem, secundariò verò volitionem. nec inde sequetur, Filium prodire per volitionem, sed præcisè, hanc secundariò intentam vt illi communicandam.

Primariò intendit Pater dare Filio intellectionem, secundariò volitionem.

Cuius ratio est manifesta: nam intellectio, quæ est potentia productiua Filij, seipsam primariò intendit communicare, Verbúmque producere. Vnde fit vt Filio primariò solam intellectionem communicet, etiamsi simul immediatè, quia etiam paternitas dicit ordinem ad Spiritum sanctum, communicet illi volitionem, vt eam ambo donent Spiritui sancto. quod non est, Verbum formaliter accipere volitionem, sed potiùs materialiter.

huius ratio.

DISPVTATIO LI.

DE PERSONIS IN COMMVNI.

EXPLICVIMVS processiones, origines & relationes, quæ in tribus personis reperiuntur. Nunc explicanda occurrunt ea, quæ ad personas diuinas in communi, vt hoc conceptu & in concreto explicatas, pertinent.

SECTIO I.

Quædam suppono.

Persona, hypostasis, subsistentia idem sunt

SVPPONO Primò, idem esse personam, hypostasim, & substantiam naturæ rationalis, licet olim hypostasis fuerit vsurpata pro substantiâ.

tiã. quo sensu aliqui Patres negarunt tres hypostases, vel tres substantias.

Suppono Secundò, in diuinis dari tres personas distinctas, iuxta Symbolum Athanasij, *Neque confundentes personas*. Videatur Vasquez disp.108. Hinc infertur contra Durandum, dari tres personalitates distinctas: si enim vna tantùm personalitas esset in Patre, Filio & Spiritu sancto, sicut est vna deitas, tam non possent dici tres personæ, quàm non possunt dici tres dij.

Tres sunt personalitates, non vna, sicut deitas vna, contra Durandum.

Suppono Tertiò, personalitatem idem esse ac subsistentiam naturæ rationalis: nam subsistentia, quæ, si afficiat naturam irrationalem, vocatur solùm suppositalitas; dicitur personalitas, si cadat super naturam rationalem: erunt ergo tres personalitates, & tres subsistentiæ relatiuæ, quas suprà disp.50. à n.20. ostendi solùm distingui à relationibus ex parte modi concipiendi, non autem obiectiuè aut virtualiter. Ne autem æquiuocatione confundatis,

Personalitas est subsistentia naturæ rationalis.

Suppono Quartò, relationes, cum quibus identificantur subsistentię, etiam virtualiter, tantùm esse paternitatem, filiationem & spirationem passiuam. Nam spiratio actiua, quam suprà diximus quartam esse relationem, non est formaliter subsistentia aut personalitas, sed quoddam prædicatum substantiale, commune Patri & Filio, quod etiam terminatur subsistentiis Patris & Filij. Quomodo autem ratio personæ & personalitatis vt sic, abstrahatur ab hac & illâ personâ, sitque logicè communis, vt dixi disp.45. à n.22. agens de relationibus. videatur ibi.

Relationes, cum quibus identificantur subsistentiæ, solùm sunt tres, etiam virtualiter.

SECTIO II.

An detur in diuinis subsistentia physicè communis.

NON loquor de communitate logicâ, seu per rationem abstrahentem ab omnibus tribus subsistentiis vnam aliam communem. de quo vide vbi paulò antè; sed quæro, an, sicut datur vna numero natura in tribus personis, detur etiam vna subsistentia numero in omnibus illis.

SVBSECTIO I.

Status quæstionis proponitur.

2 GRAVE inter Patres Suarez & Vasquez hac de re dissidium, celebrem reddidit quæstionem. Ille enim tomo 1. in 3. part. disp. 11. sect. 3. & 1. p. lib.4 cap. 11. omnibus modis hanc subsistentiam absolutam stabilire conatur, imò & tentat ostendere, eam à Conciliis traditam. Hic verò 1. p. disp. 125. cap. 3. & 4. acriter in eam inuehitur, vt omnino contrariam modo loquendi Patrum & Conciliorum, ac rationi ipsi. Sed quia de nomine multa hîc admiscentur, nec satis videtur declaratum punctum quæstionis (multi enim Suarium reiiciunt, quasi personalitatem communem admiserit) aliquanto altiùs id oportet explicare.

Suarez & Vasquez dissentiunt inter se de subsistentiâ vnâ communi. Affirmat Suarez, negat Vasquez.

Fatetur ergo P. Suarez subsistentiam, prout idem significat ac *personalitas*, communem non esse, nec aliam dari, quàm tres relatiuas, paternitatem, filiationem & spirationem passiuam; ait tamen, subsistentiam posse sumi in alio sensu, etiam proprio, quatenus significat *existentiam per se*. In quo sensu docet, præter tres relatiuas subsistentias seu personalitates, dari vnam communem omnibus tribus personis, quæque sit propria naturæ diuinæ, etiam vt ratione præcisæ à relationibus.

Mens Suarij circa punctum hoc de subsistentiâ communi quot modis accipi queat.

Vt autem magis declaret quæstionis statum, obseruat Primò, existentiam per se dupliciter posse vsurpari, vel vt significat existentiam independentem à subiecto inhæsionis. in quo sensu dicit se non loqui, quia id naturæ cuicumque, v. g. humanitatis Christi Domini, etiam priùs quàm terminetur Verbo, conuenit: est enim independens à subiecto; non tamen habet vllam subsistentiam, alioquin fuisset etiam in humanitate Christi & creata & diuina subsistentia (quod repugnat Patribus) non ergo vsurpatur subsistentia in hoc sensu. Secundò ergo potest vsurpari existentia *per se*, prout dicit complementum quoddam existentiæ substantialis, proueniens à modo quodam distincto, quo constituitur id, quod propriè est in se, sine adhæsione ad aliud, vt ad sustentans & terminans existentiam naturæ. quod rectè explicatur per negationem vnionis ad hypostasin, quia per hanc perseitatem redditur natura incapax talis vnionis; & hanc perseitatem dicit Suarez conuenire naturis creatis per modum positiuum eis superadditum: qui vtrumque præstat indiuisibiliter, & reddere naturam per se existentem, & incommunicabilem alteri supposito. Hanc existentiam per se vocat Suarez subsistentiam, eámque docet in diuinis esse communem omnibus tribus personis ratione essentiæ, quæ ante omnes relationes existit per se modo dicto. 3

Existentia dupliciter sumi potest secundum Suarium; Primò, prout est independens à subiecto inhæsionis.

Secundò, prout dicit complementum existentiæ substantialis.

Quid ea existentia præstet secundum Suarez.

Ego tamen, antequam vlteriùs pergam, obseruare debeo, à P. Suarez, etiamsi sæpè repetantur termini illi, *existentia per se*, & *vt in se*, & *per se existens*; numquam tamen vllo modo declarari, in quo ea differat ab existentiâ independenter à subiecto inhæsionis, & à personalitate. Quod vt clariùs videas, aduerte, à nobis duo hæc poni, existentiam independentem à subiecto, & personalitatem, cuius effectus formalis in quorumdam sententiâ est incommunicabilitas alteri vt supposito; in aliorum verò est complementum aliquod substantiale. quod ampliùs explicari non potest, quia personalitas (vt alibi ostendi) quatenus à naturâ, aut re aut ratione est distincta, non est cognita nisi per fidem, è quâ scimus illam dari: quem autem habeat effectum, non scimus. Cùm ergo P. Suarez præter existentiam independentem à priori & præter personalitatem, agnoscat aliquam aliam subsistentiam; oporteret vt declararet aliquo modo, in quo illa ab his duabus differt; alioquin nihil dicer. Quòd autem nihil medium ponat, patet manifestè: nam ea disp. 11. p.3. sect. 3. §. *Tertiò suppono*, cùm id vult ex proposito declarare, nihil aliud ponit quàm quæ nos suprà ex ipso, hoc est, esse id, quod est in se propriè, sine adhæsione ad aliud; seu, quod habet negationem vnionis in hypostasi, seu ad hypostasim. Hæc ille. At hoc formalissimè in sententiâ ipsius prouenit à personalitate vt tali; ergo non dat alium effectum, qui sit proprius subsistentiæ, vt à personalitate distinctæ. Malè ergo ponit mediam illam subsistentiam.

Non benè declarat P. Suarez, in quo hæc subsistentia communis ab aliis differat.

Quis sit effectus personalitatis.

Vnde etiam infertur, minùs benè eum docere, ea duo in creaturis ab eâdem indiuisibili subsistentiâ prouenire, etiamsi ratione nostra sint distincta: vnde videtur velle concludere, vnum ex illis conuenire subsistentiæ communi diuinæ, alterum personalitati. Minùs, inquam, benè 4

Malè tribuit Suarez modo subsistentiæ in creatis reddere naturam per se

existentem & incommunicabilem.

benè hæc doceri, quia iam ostendi, ea duo non solùm realiter, sed nec ratione esse diuersa, sed vnum quid. Vnde concludemus paulò pòst contra ipsum, nullam esse in Deo communem subsistentiam.

Responsio ex doctrinâ Suarez reiecta.

Respondere potest, ex eius doctrinâ, illum effectum subsistentiæ in eo consistere, vt existat *per se*, id est, sit *id quod est*, & de hoc esse quæstionem præsentem. Ita ea sect. 3. §. *Rursus quoniam.* Sed hæc solutio facilè reiicitur, quia non continet nisi sola verba. quid enim est, *esse id quod est?* certè de his terminis eadem difficultas, quæ de illis aliis, *per se existere.* Vel enim *esse id quod est*, significat *esse id quod est simpliciter in rerum naturâ*; hoc autem nullatenus prouenit à subsistentiâ, etiam in creatis, omnis enim res creata, etiam accidentalis & carens omni subsistentiâ, habet hoc prædicatum, quòd sit *id quod existit*: de albedine enim verè & realiter dicitur, *Albedo existit*, & consequenter est id quod recipit prædicatum illud. Si verò dicat, significare id, quod est independenter à subiecto sustentante; iam dixi, ex ipsius etiam doctrinâ, hoc habere à se naturam humanam & angelicam independenter ab omni subsistentiâ: humanitas enim est, quæ existit independenter ab omni subiecto inhæsionis. Si Tertiò dicat, *id quod est*, esse id quod est incommunicabiliter, hoc iam pertinet ad personalitatis effectum. Si Quartò velit dicere, *id quod est* denotare id quod dicitur per vocem concretam *homo*, *Angelus*; & non in abstracto, *humanitas*, *natura angelica*; contrà manifestè, quia ibi solùm inuoluit nouas voces, non autem explicat, quid sit illud concretum *homo*, & quo differat ab humanitate, antequam concipiatur incommunicabilitas. Secundò, per rationem concreti nihil penitus de subsistentiâ declaratur: nam omnis forma cum quocumque subiecto facit concretum. Nam albedo si ponatur in subiecto, v.g. in materiâ primâ omni etiam subsistentiâ carente, facit album, & natura angelica ante omnem subsistentiam, si habeat vbicationem, dicitur vbicata in concreto; ergo nihil per hoc explicatur.

Omnis res creata est id quod existit, quod specialiter subsistentiæ tribuit Suarez.

Non satis explicat Suarez.

5 *Alia melior responsio, ex eo quòd subsistentia reddat naturam potentem operari. Sed nec subsistit ea responsio.*

Meliùs forte dicere posset, subsistentiæ effectum esse, vt reddat per se naturam existentem, hoc est, potentem operari. Quod sine dubio distinguitur ab hoc quod est esse incommunicabile. Sed neque hæc subsistentia subsistere potest. Primò, quia hic magis est effectus personalitatis, quàm eius subsistentiæ mediæ à Suarez positæ. Secundò, quia in hoc sensu multò minùs poterit ostendere in diuinis subsistentiam diuinam: nam natura diuina, antequam relatiuis subsistentiis terminetur, nec ad intrà, nec ad extrà operari potest; ergo ante eas relationes non habet essentia subsistentiam in eâ acceptione. Tertiò, quia neque personalitatis effectus formalis ponitur à benè sentientibus in eo quòd compleat virtutem operandi.

Ex solâ fide nota est subsistentia.

Vt verò meliùs adhuc intelligatur ea difficultas, oportet considerare (quod in Metaphysicâ, & alibi sæpè insinuaui) nomen & rem subsistentiæ, personalitatis, &c. vt significat aliquid ab essentiâ quomodolibet distinctum, esse nobis penitus ignotum, si rationi soli naturali standum sit. Ideò prisci illi Philosophi, qui de reuelatione diuinâ nihil audierant, ignorarunt omnino subsistentiam & personalitatem quodammodò distinctam: licet enim aliquando distinxerint inter hominem & humanitatem, fuit solius vocis distinctio: re enim ipsâ idem per humanitatem, quod per hominem, & personam humanam intellexerunt. Et ratio huius est, quia siue in se, siue in effectibus, talis subsistentia omnino est abscondita, neque dari potest vel minimum eius vestigium, vt possimus discurrendo ex his, quæ videmus, illam deprehendere.

Philosophi non agnouerunt subsistentiam distinctam.

Ex mysterio incarnationis in notitiam subsistentia venit.

Fides ergo sola in mysterio incarnationis, vbi docet manere humanitatem, abesse verò personalitatem creatam, & in præsenti mysterio Trinitatis, in quo agnoscit tres personalitates in vnâ naturâ, nos primò docuit, aliquid substantiale vltra naturam ipsam agnoscere; quod variis nominibus vocamus, personalitas, subsistentia, suppositalitas: nam quæ in naturâ rationali dicitur personalitas, in naturâ irrationali dicitur suppositalitas; subsistentia autem sit quasi ratio communis abstrahens à personalitate & suppositalitate, vt præcedenti etiam sect. tetigi. Hinc fit, vt, quia fides nihil nos docet de effectu formali eius subsistentiæ, dixerim alibi, valdè hallucinari eos qui vel ad operandum, vel existendum independenter à subiecto, eam necessariam esse contendunt; conclusique non posse à nobis meliùs eam declarari, quàm si dicamus esse complementum quoddam substantiale vltimum naturæ.

Malè dicitur requiri subsistentia ab aliquibus ad operandum, vel existendum independenter à subiecto.

6

Sine fundamento Suarez tribuit illos duos effectus formales subsistentiæ suprà notatos.

Hinc ad punctum nostrum manifestè colligitur, multò magis Patrem Suarez solido fundamento carere, dum duos effectus formales tribuere contendit subsistentiæ in creatis & in diuinis. Secundò infertur multò minùs, benè eum velle in eâdem naturâ duplicem subsistentiam agnoscere, quia, cùm sola fides de Trinitate personarum ostendat quidquid circa hoc punctum scimus; malè ipse independenter ab omnibus tribus subsistentiis aliam vult agnoscere communem; aut, vt vno verbo dicam, aliam, cuius effectus formalis etiam non conueniat naturæ creatæ prout à suâ personalitate distinctæ.

Insinuatur dari subsistentiam absolutam, si de existentiâ controuertatur.

Constat ergo hinc tandem (quidquid sit de nominibus) non posse de re quæri, an detur in diuinis subsistentia communis, nisi vel quæratur, an detur existentia per se independenter à subiecto inhæsionis; quo sensu etiam natura angelica est à se subsistens. vel, nisi quæratur, an detur subsistentia communis, qualis est subsistentia hominis, id est, an detur personalitas communis.

SVBSECTIO II.

Deciditur quæstio.

FACILE ex dictis, quid iam sentiendum sit colligitur: si enim pro eodem vsurpetur subsistentia ac existentia per se independenter ab omni subiecto; omnino dicendum est dari subsistentiam communem, quia natura diuina ante relationes à se ipsâ habet repugnantiam vt vlli subiecto inhæreat: addo tamen hanc esse impropriissimam acceptionem subsistentiæ; conuenit enim creatis ipsis naturis, vt à subsistentiâ præcisis.

7 *Non datur subsistentia communis in diuinis, prout cum personalitate connectitur.*

Si verò nomine subsistentiæ intelligatur personalitas, dicendum est, numquam dari talem personalitatem communem. quod & ipse Suarez fatetur, posset autem hæc pars vlteriùs probari ex repugnantiâ aliquâ eius personalitatis communis cum personalitate relatiuâ. Sed fortassè quis diceret, non magis repugnare eamdem naturam terminari vnâ subsistentiâ communi

Ratione non potest probari.

muni & tribus relatiuis, quàm solùm tribus: & quidquid de hoc sit, cùm ratio naturalis de hac materiâ nihil nobis dicat, arbitror, ratione naturali non posse eam reiici. Vnicè ergo probanda est ea pars, quia sine vllâ prorsus necessitate & fundamento aut in fide, aut in ratione naturali, talis personalitas multiplicaretur, vt ex dictis constat, & constabit ampliùs solutione argumentorum.

Tertia subsistentia media esset otiosa.

Denique tertiam aliam mediam subsistentiam ponere, etiam est omnino otiosum, quia, vt ex praecedenti subsect. constat, sicut non est explicabile, in quo ea consistat, ita nec vel leue pro eâ indicium ostendi potest. Ideò absolutè

Sententia P. Vasquez, negantis communem subsistentiam, tenenda.

sententia Patris Vasquez (quae inter nostros communissima est) simpliciter subsistentiam communem negantis mihi maximè arridet, quámque ex dictis sufficienter arbitror probatam. Omissis aliorum argumentis & auctoritatibus, quae facilè possunt à Suarez explicari, solùm restat eius argumenta soluere. Posset autem eis vno verbo responderi, ante personalitates naturam esse existentem per se, id est, independenter à subiecto; ibi autem nihil includi de propriâ subsistentiâ, quódque non habeat natura creata ante omnem subsistentiam distinctam, neque aliquid ampliùs à Suario probari. Maioris tamen claritatis gratiâ ea singillatim tangemus.

SVBSECTIO III.

Obiectiones solutae.

Soluuntur argumenta Suarij.

ARGVIT ergo Primò, Relationes diuinae sunt quasi proprietates, seu actiones, quae fundantur in essentiâ iam completâ ac existente: nam essentiae nihil immediatiùs conuenit quàm subsistentia, ergo datur subsistentia aliqua communis.

Respondetur Primò.

Respondeo Primò, antecedens esse falsum: siue enim detur subsistentia communis, siue non, certè negari non potest, ipsas relationes esse personalitates, & consequenter

Personalitas non est proprietas, sed complementum substantiale.

subsistentias: atqui personalitas non est proprietas, sed complementum substantiale. Ne verò per nomina res clara confundatur, si personalitates ac subsistentiae vocentur proprietates; ego etiam dicam, illam subsistentiam communem esse proprietatem essentiae, licet inter proprietates

8 sit prima: indéque arguam, Ergo sicut ad habendam personalitatem, eò quòd sit proprietas, debet supponi altera subsistentia, ita ad habendam eam primam, quia etiam ea est proprietas, debet haberi altera subsistentia prior, & sic in infinitum. quod est absurdum.

Potest natura ante subsistentiam aliquid producere, quod sit proprietas.

Respondeo Secundò, consequentiam esse malam: nam, vt alibi dixi, etiam ante subsistentiam potest natura aliquid in se producere, quod sit proprietas. Sic in sententiâ communissimâ, antequam materia habeat subsistentiam in composito (quia ante illud nullam habet) recipit quantitatem & accidentia communia; item anima & natura angelica, intellectum & voluntatem, si distinguantur. Ratio est, quia subsistentia non videtur esse conditio ad operandum etiam ad extrà, multò minùs ad intrà: sicut enim natura ipsam subsistentiam recipit seu producit, sine aliâ praeuiâ, posset quoad hoc & alias res diuersas producere sine subsistentiâ.

Falsum est, essentiae nihil immediatiùs competere quàm subsistentiam.

Quod vltimò ibi dicitur, essentiae nihil immediatius competere, quàm subsistentiam, vel negatur ex dictis, eò quòd ante subsistentiam natura habet volitionem & alia praedicata, quae ratione nostrâ non sunt essentia; vel dicendum est, id habere locum in subsistentiâ relatiuâ seu paternitate, ante illam enim nihil immediatiùs conuenit naturae diuinae: cur enim ante vnam subsistentiam, paternitatem v. g. ponetur alia communis?

Quonam sensu posset id esse verum.

Alterum argumentum.

Arguit Secundò, Datur vnus Deus in diuinis idem numero, ergo & vna numero subsistentia communis tribus. Patet consequentia, quia Deus iam includit subsistentiam. Confirmat hoc ex Concilio Rhemensi, vbi docetur, nullo sensu Catholico dici posse, diuinitatem non esse Deum; posset autem dici, si diuinitas, vt distincta ratione a personalitatibus, non esset Deus. Vt à

Satisfit illi. Malè adducit Suarez Concilium Rhemense.

Concilio exordiar, miror, illud à Suarez pro se adduci, cùm in eo purè putè actum sit de distinctione reali inter diuinitatem & relationem: vnde euidenter concluditur, identitatem de quâ ibi, non esse cum eâ subsistentiâ communi à Suarez positâ, de quâ nec Gilbertus ibi damnatus, nec Concilium cogitauit.

Retorquetur in Suarez Concilium adductum. 9

Porrò, si ex illâ propositione damnatâ, *diuinitas non est Deus*, argumentari licet, ego ostendo hinc euidenter, sententiam Suarez esse falsam ex cap. *Damnamus*, de summa Trinitate: nam definitur, diuinitatem non generare, sed Deum. Vnde arguo, Ergo diuinitas non includit subsistentiam communem quâ sit Deus: quia si eam includeret, sicut dicitur, *Deus generat*, diceretur, *Diuinitas generat*.

Replica reiecta, ex eo quòd Concilium dicat, Deus generat, deitas non generat.

Neque potest respondere Suarez, eam propositionem esse falsam, *Deitas generat*, quia ex parte modi differt ab alterâ, *Deus generat*: hoc, inquam, dicere non potest; quia rogo, in quo ea diuersitas consistat: an praecisè in eo, quòd voces sint in se diuersae, synonymae tamen. At hoc sustineri non potest, quia cùm generare non conueniat vocibus, sed rebus per illas significatis, si duo ea nomina synonyma fuissent, non fuisset Concilium tam scrupulosum, vt diceret, *Deus generat, deitas non*: esset enim ac diceret, *Gladius secat, ensis non secat*. quod est ineptum. Si verò ea nomina sint diuersa, ita vt aliquid concipiatur in vno, quod non in altero; teneo intentum, scilicet in hoc nomine *deitas* non concipi subsistentiam: si enim ea conciperetur, idem prorsus esset ex parte rei conceptae in vno ac in altero; ergo ex mente Concilij *Deus* non includit eam subsistentiam communem, quo reddatur *Deus*, quod Patri Suario apertè aduersatur, qui in naturâ diuinâ, quantumuis abstractâ, eam subsistentiam per se concipi contendit.

Alia eiusdem responsio reiecta ex eâdem propositione.

Responderi fortè Secundò posset, ideò non dici *deitas generat*, etiamsi includat subsistentiam, & sit idem quod *Deus*: quia illa subsistentia & deitas est communis omnibus personis etiam productis: vt autem verè affirmetur eam generare, debet poni aliquod signum denotans distinctionem inter producentem & productum; hoc autem non explicatur per eam subsistentiam communem. Haec tamen solutio facilè reiicitur: nam sequeretur inde, nec posse dici *Deus generat*: nam in sententiâ Suarez, *Deus* acceptus absolutè solùm includit essentiam, & illam communem subsistentiam; ergo etiam negandum erit, *Deus generat*: nam de subiecto communi non potest affirmari, quod proprium est vnius personae, iuxta solutionē quam impugno.

Alia responsio, ex eo 10

Fortè adhuc respondebis Tertiò, nomen *Deus* vsurpari aliquando posse pro personâ, quando restringitur

quòd aliquãdo vix Deus vsurpetur pro personâ, deitas verò nõ: non subsistit.

restringitur per prædicatum: vt quando prædicatum est proprium, v. g. *Deus generat, spirat,* &c. at *deitas*, etiamsi significet subsistentiam, non vsurpari pro persona, ideòque non posse dici, *deitas generat*. Sed contrà, quia, si semel conceditur etiam quando dico *deitas*, me dicere idem quod *Deus*; non potest assignari vlla ratio, cur etiam non posset dici, *deitas generat*, & tunc τὸ *deitas*, sicut τὸ *Deus*, determinari ad significandum particulare subsistens, v.g. Patrem. Confirmo euidenter: Hæc est vera absolutè *subsistens in naturâ diuinâ generat*; sed huic æquiualet illa, *Deitas generat*, ergo erit vera. Probo minorem ex ipso Suarez asserente, deitatem esse idem quod *subsistens in natura diuinâ*. ita lib. 4. de Trinitate cap. 14. n. 6. ergo sicut subsistens, licet sit commune, restringitur ad personam, ita restringetur *deitas*. quæ idem significat.

Pontifex & Theologi negarunt propositionem illã, Deitas generat, eò quòd putarint nullum ibi esse concretum.

Secundò eam solutionem reiicio, quia Pontifex & Theologi negantes eam propositionem, *Deitas generat*, non attenderunt, an ibi includatur subsistentia aliqua communis, an particularis; sed iudicantes meritò ibi non esse concretum vllum, absolutè negarunt illam propositionem: si enim suspicarentur tam ibi includi *subsistens*, quam in hac voce *Deus*; tam admisissent illam, *deitas generat*, quàm hanc, *subsistens in deitate generat*; vel certè vtrãque negassent. Sufficiat ista digressio, vt Patris Suarez argumentum retorqueatur. Ei autem absolute respondeo, *Deum* dicere in recto naturam diuinam, & in obliquo hanc vel illam personalitatem: vnde etiamsi varietur personalitas, manet tamen idem Deus, quia (vt sæpè notaui) vnitas vel multiplicatio concretorum, consideratur solùm penes rectum, id est, penes id quod in nominatiuo significatur: ideò si hoc sit idem numero, concretum dicitur esse idem.

Deus dicit in recto naturã diuinam, in obliquo hanc vel illã personalitatem.

11 Hinc fit etiam, vt nomen *Deus* sit aptum, vt iam pro omnibus, iam pro vnâ personâ supponatur, quia semper idem est significatum in recto. de quo infrà fusiùs.

Deus modò pro omnibus, modò pro vnâ tantùm personâ supponitur: & vnde id habeat.

Tertium argumentum, ex eo quòd essentia, prout distincta à personalitatibus, sit communicabilis alteri distincto realiter, magis premit Suarium.

Tertiò arguit, Essentia diuina prout distincta virtualiter à personalitatibus, est incommunicabilis alteri realiter distincto; sed hoc prouenit à subsistentiâ; ergo prout distincta à personalitatibus, habet etiam subsistentiam. Hoc argumentum magis ipsum premit, quia si subsistentia dat incommunicabilitatem aliquam, certè eam debet dare respectu alterius subsistentiæ, quia vna subsistentia non completur per aliam, sicut vna materia non completur per aliam materiam; & idem est de aliis rebus; ergo cùm subsistentia diuina substantialiter sit capax complementi à personalitate Patris prouenientis, signum est non habere subsistentiam dantem incommunicabilitatem. Respondeo Secundò, retorquendo argumentum: nam essentia diuina vt præcisa ab eâ subsistentiâ communi quam P. Suarez admittit, est incommunicabilis alteri realiter distincto; rogo ergo vnde id proueniat, an ab ipsâ essentiâ solâ, an ab aliâ secundâ subsistentiâ. Si primum, ergo nulla subsistentia est necessaria; si secundum, dabuntur duæ subsistentiæ communes, imò infinitæ, quia iterùm arguam de essentiâ vt præcisâ ab eâ secundâ subsistentiâ, & sic in infinitum. Respondeo Tertiò absolutè, effectum subsistentiæ non consistere in incommunicabilitate, sed in complemento quodam substantiali, quod natura diuina non habet vt præcisa à tribus personalitatibus.

Ne verò quæstionem faciamus dependentem ab effectu formali subsistentiæ; Respondeo, incommunicabilitatem alteri distincto realiter nõ esse propriam subsistentiæ, nam eam habet spiratio actiua, quæ in Suarez sententiâ non est subsistentia. Incommunicabilitas ergo, quæ tribuitur vt effectus subsistentiæ, debet esse respectu alterius suppositi, siue re siue virtute distincti, hoc autem non habet natura ante personalitates.

Incommunicabilitas alteri distincto realiter non est propria subsistentia.

12 Arguit Quartò, Subsistentia est perfectio simpliciter simplex, ergo debet conuenire naturæ etiam præcisæ. Nego consequentiam, quia naturæ vt naturæ non conuenit perfectio simpliciter simplex in genere personæ, sed in genere naturæ, quæ vt talis, est radix personalitatis & perfectionis. vide quæ dixi disp. 16. à num. 22. ostendens, essentiam diuinam ratione nostrâ non esse aggregatum ex omnibus tribus perfectionibus in omni genere, sed solùm in genere naturæ seu essentiæ. Addo hoc argumentum retorqueri posse sub nomine personalitatis: nam ego dicam, Personalitas est perfectio simpliciter simplex; ergo debet conuenire naturæ ante relationes. Vel dicat mihi Suarez, cur magis subsistentia vt sic, sit perfectio simpliciter simplex, quàm personalitas vt sic. certè nec apparẽs, nisi petendo principium, ratio reddi potest.

Quartum Suarij argumentum, ex eo quòd subsistentia sit perfectio simpliciter simplex.

Natura vt tali non conuenit perfectio simpliciter simplex in genere personæ.

Retorquetur argumentum in personalitate.

Arguit Quintò, Eo differt substantia creata ab increatâ, quòd hæc seclusis personalitatibus est completa, illa verò non; ergo quia increata habet subsistentiam propriam absolutam. Hoc argumentum nimium probat, scilicet essentiam diuinam etiam præcisam ab eâ subsistentiâ cõmuni debere esse simpliciter completam, quia etiam vt sic, est natura increata; hoc autem est falsum, quia personalitatibus vltimò completur. Respondeo absolutè, negato antecedenti: differentia enim diuinæ naturæ à creatâ non in eo consistit, sed quòd diuina est à se infinita in esse naturæ, creata verò est ab alio, finita & imperfecta.

Quintum argumẽtum, nimium probat.

In quo sita sit differentia naturæ diuinæ à creatâ.

Sextò, persona producens communicat alteri naturam completam substantialiter: ergo & subsistentiam; ergo datur subsistentia communis, quæ communicetur. Hoc argumentum & ab aduersariis soluendum est: nam sine personalitatibus non est omnino completa natura diuina, etiamsi habeat aliquam subsistentiam communem: nam personalitates etiam sunt formalissime substantia, & per se identificantur naturæ; ergo faciunt vnum totum substantiale cum illâ. ergo natura sine personalitatibus non est simpliciter completa substantialiter; ergo non est necessarium, imò impossibile, ponere ante personalitates complementum aliquod, nisi in ratione naturæ, quod omnem præcedit subsistentiam; ergo non communicatur natura vt completa in eo sensu, quia non communicantur personalitates. Respondeo ergo, à personâ producente communicari naturam completam in esse naturæ, & produci complementum vltimum, id est personalitatem.

Sextum argumentum, ex eo quòd persona producens communicet naturam completam substantialiter, nimium probat.

Communicatur natura completa in esse naturæ tantùm.

13 Pro coronide aduerte Primò, aliquos nobiscum in re consentientes, admittere tamen in diuinis subsistentiam absolutam, in quantum, si per impossibile natura careret tribus relationibus, posset perfectè existere. Verùm hi, si velint, essentiam in eo casu perfectè exstituram, non in alio vt in subiecto, verum dicunt. At hoc non prouenit a propriâ subsistentiâ, de quâ

Aliorum opinio circa præsens punctum examinatur.

Si per impossibile natura careret tribus personalitatibus, non existeret completa in ratione suppositi.

in præsenti, vt dixi suprà: si verò intendant, in eo casu sine vllâ resultante subsistentiâ, eam essentiam futuram completam in esse suppositi, & repugnant in terminis, & sibi contradicunt: si enim præter has tres nulla alia subsistentia de facto est; ergo his ablatis, & nullâ aliâ adueniente, non posset manere subsistentia; quòd si maneret, ergo de facto datur alia præter tres relatiuas. quod illi negant. Dicendum ergo est, in eo casu eam naturam perfectè exituram in esse naturæ, non in esse suppositi aut personæ; sicut existeret angelica natura, si conseruaretur absque omni subsistentiâ.

Quomodo intelligendi Patres, cùm innuunt vnicam subsistentiam.

Aduerte Secundò, aliquando Patres innuere vnicam in diuinis dari subsistentiam, quia vsurpant subsistentiam pro substantiâ; sicut etiam olim vox *hypostasis* (vt suprà insinuaui) vsurpata fuit pro substantiâ, ideóque negatæ fuerunt tres hypostases. quod non derogat veritati hucusque traditæ: loquimur enim nos in alio sensu, vt explicatum est.

SECTIO III.

De constitutiuo personarum.

SUBSECTIO I.

An dentur in diuinis proprietates.

14 AD explicandam personarum constitutionem, oportet priùs hanc difficultatem præmittere, quæ meo iudicio de solo nomine est inter Catholicos; debemus tamen in tanto mysterio non discedere à communi phrasi, præsertim, quando videtur aliqua maior de re ipsâ veritas ab illâ pendere. Gregorius ergo cum Præpositiuo apud Vasquez disp. 156. cap. 1. negauit, vllas esse in personis diuinis proprietates, nec absolutas, nec relatiuas; sed se ipsis distingui, non verò aliquo sui, & consequenter nullo modo proprietatibus constitui. Quam sententiam ex eo probat Gregorius, quia videtur diuinæ simplicitati derogare eiusmodi constitutio, seu compositio; ergo nullatenus admittenda est.

Gregorij opinio, negans proprietates in diuinis tã absolutas, quàm relatiuas.

Communis opinio asserit proprietates in diuinis.

Communis tamen Theologorum schola vnanimi consensu affirmatiuæ parti adhæret, & sententiam Gregorij improbabilem, imò & erroneam, alij verò temerariam reputant. Vide Vasquez cap. 2. Molinam hîc disp. 3. & Suarez 1. lib. 1. cap. 10. Quâ in re sola omnium auctoritas est sufficiens, vt hanc sententiam amplectamur: in puncto enim tam graui non licet à communi Doctorum sensu discedere. Videantur apud prædictos auctores loca aliqua Patrum, è quibus hæc veritas clarè desumitur.

Probatio prima, ex Missâ; Secunda ex Concilio Lateranensi; Tertia ex Sophronio;

Probatur Primò, ex Præfatione Missæ sanctissimæ Trinitatis, vbi Ecclesia dicit, *In personis proprietas.* Secundò, ex Concilio Lateranensi in cap. *Firmiter*: *Hæc sancta Trinitas secũdùm communem essentiam vna, secundum personalem proprietatẽ discreta.* Tertiò, ex Epistolâ Sophronij receptâ à VI. Synodo act. 11. vbi ait, *personas proprietatibus figurari*: quibus verbis clarè denotat proprietates esse in personis, & ratione illarum figurari personas. Quartò denique ratione, quia Pater non differt se toto, seu adæquatè à Filio, neque vterque à Spiritu sancto; aliàs non haberent eamdem numero essentiam. de quo fusè suprà disp. 41. ergo aliquo sui conueniunt, & aliquo differunt: hoc appellamus proprietates, & illud substantiam. Et confirmatur ex Concilio Florentino in litteris vnionis, vbi dicitur, *Patrẽ dedisse omnia Filio quæ habet, præter esse Patrem*; ergo esse Patrem, seu paternitas, est aliqua proprietas primæ personæ, quâ à Filio distinguitur. Confirmatur: quia Pater non est Deus paternitate, sed deitate; nec Pater deitate, (aliàs Filius etiam esset Pater) sed paternitate; ergo, &c. 15

Quarta, à ratione.

Qualis sit constitutio in diuinis. Negant alÿ esse realem, asserunt alÿ, & quo sensu.

Petes verò, qualis sit hæc constitutio. Quidam docent, eam non posse esse realem, quia constitutio est compositio, &, sicut nihil seipsum componit, ita nec constituit. vnde realis constitutio sine reali distinctione erit chimærica. Video aliquos aientes constitutionem hanc esse realem; non quia admittant realem distinctionem (hoc enim esset hæreticum) sed quia censent, ad constitutionem realem solùm requiri, vt realiter detur aliquid commune in Patre æterno, v. g. & aliquid proprium: hoc autem à parte rei reperitur (nam essentia est communis realiter, relatio verò non) datur ergo realiter constitutio. In hoc sensu distinguitur constitutio à compositione; hæc enim requirit distinctionem, illa verò non.

Potest admitti sano sensu constitutio realis in diuinis.

Fateor in hoc sensu posse eam constitutionem dici realem; & quidem, licet vtraque vox *constitutio* & *compositio*, ratione præpositionis *cum* seu *con*, denotare videantur aliquid distinctum, vt vnum cum alio ponat aut statuat; tamen communi acceptione *compono*, vsurpatur pro re constante pluribus realiter distinctis; *constituo* verò non ita eam distinctionem videtur significare: vnde cessante periculo ex parte audientium, benè posset concedi prædicto modo constitutio realis.

Quæramus tamen aliam quæ sit extra omne periculum. P. Vasquez solùm constitutionem rationis censet dari in diuinis. At si hoc ita esset (vt obseruat Suarez) non tantum laborassent Patres in explicandâ hac constitutione, quia solùm quasi ficta & chimærica esset ea cõstitutio, & quæ à parte rei nullo modo reperitur, sed esset inuenta ab intellectu. Deinde, id reiicitur, quia, sicut à parte rei Pater distinguitur paternitate, non deitate, & non solùm ratione nostrâ, ita videntur Patres docuisse, debere à parte rei esse proprietatem, quâ distinguatur; aliàs hoc argumentum non conuinceret, dari vllo modo proprietates in diuinis. 16

Vasquez opinio admittit solam constitutionem rationis.

Reiicitur à Suarez, pro se trahente Patres.

Vera sententia ait esse virtualem constitutionẽ in diuinis.

Facilior modus dicendi est, hanc constitutionem à parte rei esse non realem, sed virtualem, quia (vt suprà fusè probatum est) independenter ab intellectu virtualiter distinguitur relatio ab essentiâ, & ratione huius virtualis distinctionis potest Pater esse idem realiter in essentiâ, non verò in relatione cum Filio. Neque hîc est aliqua noua difficultas, præter eas, quæ contra distinctionem virtualem obiici possunt. de quo fusè suprà eâ disput. præuiâ.

Obiectio soluta.

Dices, Pater non solùm virtualiter, sed & realiter distinguitur à Filio per paternitatem, non per essentiam; ergo non solùm debet inde colligi distinctio virtualis, sed etiam realis. Respondeo, distinctionem virtualem esse æquiualenter realem, quatenus independenter ab intellectu æquiualet realiter prædicatis contradictoriis: vnde verum est, realiter non distingui Patrem in intellectione, distingui tamen in paternitate ei identificatâ. de quo alibi fusè.

Distinctio virtualis est æquiualenter realis.

SVBSE

SVBSECTIO II.

An personæ virtualiter constituantur proprietatibus absolutis, an originibus & relationibus.

Scoti & Ripa opinio asserit proprietates absolutas:

SCOTVS & Ioannes Ripa apud Vasquez disp. 158. cap. 3. censent proprietates, quibus diuinæ personæ constituuntur, esse quid absolutum, non verò relatiuum, relationésque aduenire personis iam constitutis in suo esse personali: mouentúrque, quia in creatis relationes adueniunt rebus iam constitutis in suo esse substantiali; ergo etiam in diuinis ratione nostrâ eodem modo philosophandum est. Confirmant Primò, quia relatio terminatur ad absolutum, non ad relatiuum, id est, non ad essentiam diuinam, ergo ad proprietates absolutas. Confirmatur Secundò, quia relatio non refert seipsam, sed aliquid à se distinctum; atqui non refert essentiam diuinam, ergo aliquam aliam proprietatem absolutam, &c. Secundò arguunt, quia in creaturis prius est esse, quàm actu operari; ergo in diuinis priùs constituitur persona Patris in suo esse absoluto, quàm actu generet.

eorum ratio à relationibus in humanis.

17

Reiicitur ea opinio vt erronea, vel proxima errori.

Hæc sententia ab omnibus reiicitur, à nonnullis vt erronea, ab aliis vt proxima errori. Vide P. Ruiz disp. 87. sect. 1. Ratio autem est, quia nomina diuinarum personarum, quæ à Patribus & Conciliis traduntur, significant relationes, sic, *Pater*, *Filius*, *Verbum*, *Spiritus sanctus*. vide Ruiz à sect. 2. Signum ergo manifestum est, personas diuinas constitui relationibus, alioquin nominibus absolutis significarentur. Vide etiam Vasquez suprà. Probatur Secundò: in diuinis non est distinctio in absolutis, sed præcisè in relatiuis, de quo fusiùs infrà: ergo constitutiua personarum in se talium, & vt distinctarum inter se, sunt relatiua, non autem aliquid absolutum.

Patres & Concilia nomina personarum tradunt per relationes.

Soluitur Scoti ratio à relationibus creaturarum desumpta.

Neque Scoti argumenta nobis negotium facessunt: in creaturis enim relatio, eò quòd accidens sit, non potest constituere & complete quidquam in esse substantiali; relationes verò diuinæ, quia substantiales sunt, optimè possunt constituere personas in esse substantiali. Prima confirmatio solùm est vera in relationibus prædicamentalibus, non in transcendentalibus, quales sunt relationes diuinæ. Ad secundam concedo, relationem non referre seipsam solam; nego tamen inde sequi, referre aliquid absolutum distinctum ab essentiâ, quod sit proprietas; quia relatio diuina refert totam personam, v. g. Patrem, à quo virtualiter inadæquatè distinguitur. quæ distinctio sufficiens est ad hoc, vt non referat se solam.

Relatio trāscendentalis terminatur ad absolutū.

18

Alterum Scoti argumentum soluitur.

Secundum argumentum eodem modo soluitur quo primum: dico enim, in creaturis, vbi distinctio realis non solùm prouenit ex relatione & oppositione, sed ex conceptibus disparatis, priùs concipi rem in suo esse, quàm actu producat. At in diuinis, vbi nulla est distinctio, nisi vbi obuiat relationis oppositio, non potest intelligi persona vt distincta, constituta in aliquo esse absoluto; sed necessariò debet constitui relatiuo, seu actuali productione. Constat ergo, personas diuinas non constitui virtualiter proprietatibus absolutis.

Inter relatiua duo possumus concipere, quædam per modum actionis, & quædam per modum relationis pullulantis. Iam ergo quærimus, quo ex his personæ constituantur. D. Bonauentura & alij apud Patrem Ruiz disp. 89. sect. 1. dicunt, personas constitui originibus, seu generatione, processione & spiratione passiuâ: Diuus verò Thomas contrarium censet, scilicet personas diuinas constitui relationibus, paternitate, filiatione & spiratione passiuâ. Addit tamen, relationes dupliciter posse concipi, & vt informante, & vt referentes. primo modo ait constituere personas, secundo verò non. Quæ doctrina videtur repugnantiam inuoluere: cùm enim relationes vt tales, debeant semper concipi vt referentes, implicat constitui formaliter relationibus, & non constitui vt referentibus ad aliud. Vide Suarium 1. p. cap. 7. vbi hoc argumentum rectè vrget, & varias eius solutiones impugnat.

D. Bonauentura opinio ait, constitui originibus personas; D. Thomæ opinio contrarium sensit.

19

Ad resolutionem quæstionis præmittenda.

Vt verò quid sentiendum sit, appareat, duo præmittimus. Primum est, hanc constitutionem esse virtualem, vt paulò antè probatum reliquimus. Secundum est, generationem actiuam & paternitatem inter se, & generationem passiuam ac filiationem inter se non differre virtualiter, sed solùm nomine & ratione ratiocinante. Probatur ex communi sensu Doctorum, aientium generationem actiuam & passiuam aliis nominibus esse paternitatem & filiationem. Ratio est, quia hæ res non se habent in ordine ad diuersa prædicata contradictoria, ac si essent distinctæ, sicut se habent essentia & relatio. Ex quibus patet, relationes, processiones, origines & personalitates tam actualiter quàm virtualiter esse idem omnino. quo posito,

Generatio actiua & passiua aliis nominibus est paternitas & filiatio.

Resolutio quæstionis, constitui personas tam originibus, quàm relationibus & personalitatibus.

Dico, absolutè loquendo ex parte rei conceptæ, personæ, tam originibus, quàm relationibus, quàm personalitatibus æquè primò & immediatè constituuntur. Hæc est euidens ex dictis: quia, si hæc constitutio est virtualis, & virtualiter non est distinctio inter relationes, personalitates, & origines; implicat, relationes constituere diuerso modo, quàm origines: quæ enim virtualiter sunt idem, non possunt diuerso modo virtualiter aliquid præstare. Confirmatur: realiter non minùs constituit generatio quàm relatio, eò quòd realiter idem sunt: ergo virtualiter non magis constituet origo quàm relatio, cùm virtualiter idem sint. Et fortassè hæc est ratio, quare (vt ait Suarez suprà cap. 6. n. 1.) Patres hac in re variè loquuntur, qui aliquando dicunt personas relationibus, aliquando originibus constitui & distingui: & ob eamdem caussam aliquibus videtur hæc quæstio superflua, vt idem Suarez ibidem notauit.

20

Quæ virtualiter sunt idē, non possunt diuerso modo aliquid præstare virtualiter.

SVBSECTIO III.

Quomodo ratione nostrâ constituantur personæ.

Relationes, origines & personalitates distinguūtur ratione nostrâ.

PRO quo aduerte, relationes, origines, personalitates, licet ex parte obiecti nullo modo distinguantur, iuxta proximè dicta, distingui tamen ratione nostrâ, quatenus eas concipimus per diuersas species, personalitatis scilicet creatæ, generationis & relationis etiā creatæ. Ex quibus patet, supposito quòd hæ ratione ratiocinante distinguantur, esse etiam capaces, vt vnæ ratione ratiocinante constituant personas, aliæ verò non. quod iam declarandum est.

Ratione no-

Dico ergo. Personæ diuinæ nec originibus ratione

stra constituuntur per se ipsa personalitatibus.

Explicata mens D. Thomæ.

ratione nostrâ, nec relationibus constituuntur, sed personalitatibus. Hanc arbitror fuisse mentem D. Thomæ suprà, asserentis, constitui relationibus; si constitutio sumatur ex parte obiecti, & virtualiter; quod nos præcedente conclusione declarauimus: ex aliâ parte etiam docentis, nô constitui relatione, vt ad aliud referri, si de constitutione rationis, & per nostrum intellectum loquamur. Hæc eadem est sententia

21 Suarez suprà cap. 7. & recentiorum. Ratio est clara meo iudicio, quia hæc constitutio solùm est ad modum constitutionis rerum creatarum (concipitur enim per speciem creaturarum;) sed personæ creatæ non constituuntur nec relatione, nec origine, sed personalitatibus & naturâ; ergo idem dicendum est de diuinis. Consequentia est euidens ex dictis, quia iam hîc non loquimur de constitutione à parte rei, sed vt concipitur à nobis, qui de diuinis instar humanarum rerum discurrimus. Maior in titulo quæstionis supponitur, minor verò euidens est, quia in humanis actio non constituit suppositum operans: sed potiùs illud supponit. & idem est de relatione, vt Petrus v. g. pater Ioannis priùs constituitur in ratione personæ, deinde generat; & ex generatione patris relatio oritur, vt indubitatum est apud omnes. Ex quibus infero, in hoc modo constitutionis priores esse origines, quàm relationes, quia in creaturis ex generatione oritur paternitas, non verò ex paternitate generatio. Et hoc solùm probant argumenta D. Bonauenturæ absolute docentis, non relationibus, sed originibus, personas constitui: ergo eodem modo in diuinis dicendum est, primam personam; Patrem v.g. intelligi ratione nostrâ constitutam ex essentiâ & personalitate, non vtcumque, sed primâ personalitate à se, & non ab alio: ex quo sic ratione nostrâ concepto pullulat generatio, & ex hac relatio Patris. quomodo autem Filius constituatur, dicetur paulò pôst.

Ratio conclusionis petenda ex humanis.

In humanis prius est Petrum constitui in ratione persona, quàm generare.

22

Obiectio Prima. Soluitur.

Dices Primò, hinc sequi, personas constitui absolutis, non relatiuis, quæ est sententia Scoti suprà refutata. Respondeo negando sequelam: quia (vt dixi) hæc constitutio non est ex parte rei conceptæ, sed ex parte nostri inadæquati modi concipiendi, comparantis eas proprietates, quæ in se omni modo sunt relatiuæ, cum rebus absolutis creatis: suprà autem locuti sumus de personis, vt sunt in se, non verò vt à nobis confusè & impropriè concipiuntur.

Secunda obiectio.

Soluitur.

Dices Secundò, Ergo iam personæ non distinguuntur relatiuis, sed absolutis, quia quibus constituuntur, eisdem distinguuntur. Respondeo negando sequelam: hinc enim solùm sequitur, ex parte modi concipiendi non distingui relatiuis, non verò vllo modo actualiter, aut virtualiter ex parte rei conceptæ. de quo solùm Patres locuti sunt.

Tertia obiectio difficilior.

Dices Tertiò, hoc modo constitui duas personas per negationem, primam scilicet per hoc quòd sit à se, vel non ab aliâ; tertiam, quòd non sit alicuius productiua. in quo conceptu non videmur positiuè declarare earum essentias.

Vasquez solutio non subsistit.

Respondet Vasquez huic obiectioni, *Esse à se, & non ab alio*, denotare rationem primi principij per modum fontalis plenitudinis. Sed facilè hæc solutio reiicitur, quia si concipitur per modum primi principij, iam non concipitur per modum alicuius absoluti, sed relatiui in ordine ad alias personas; debemus autem illam personâ concipere in genere absoluto ratione nostrâ constitutam, antequam intelligamus, eam non solùm generare, sed & posse generare; atqui in humanis intelligimus hominem priùs in suo esse constitutum, quàm concipiamus illum posse generare, ergo etiam in diuinis.

Meliùs ergo respondetur, non esse inconueniens à nobis (vt sæpè dixi) explicari aliquid per negationem, dummodo aliquid etiam positiuum inuoluatur. Imò casu, quo Deus esset vnus in persona, deberemus necessariò illam personam per hanc negationem, quòd non sit ab aliâ, explicare. & hoc euenit nobis semper in explicatione vnius ex speciebus contrahentibus genus quodcumque; hominem v. g. explicamus per virtutem ratiocinandi, aliam verò speciem per negationem rationalitatis, quia præter prædicatum commune non occurrit nobis aliud positiuum, quo eam declaremus. Hoc ipsum contingit in aliis speciebus: obiectioni ergo concedo, Patrem explicari à nobis inadæquatè per negationem, quod non est inconueniens; & de Spiritu sancto eodem modo respondeo, explicari inadæquatè per negationem, hoc modo, Est persona non habens virtutem aliam producendi, iuxta dicta suprà. 23

Solutio vera.

Non est inconueniens aliquid explicari per negationem, dummodò aliquid positiuum inuoluat.

Non est inconueniens Patrem inadæquatè explicari per negationem.

Replica.

Quòd si hinc vrgeas, Si Spiritum sanctum hoc modo explicas, ergo alias personas explicas per relatiuum. quod à me negatum est. Patet, quia debent explicari per oppositum tertiæ personæ; hoc autem erit, quòd sint aliarum productiuæ. Respondeo negando consequentiam: nam pro Patre iam habeo, quòd sit à se, seu non ab alio. quod sine dubio est absolutum, & nihil de virtute productiuâ dicit.

Soluitur.

Quid de personâ Filij dicendum.

Opinio Vasquez:

reiicitur.

Solùm restat difficultas in Filio, qui vix videtur explicari posse, nisi per respectum positiuum ad Patrem, & consequenter non nisi per relatiuum. Respondet Vasquez, Filium priùs concipi vt emanantem, quàm vt Filium; quia priùs est rem produci quàm esse. Hæc tamen solutio displicet. Primò, quia hoc quidem explicat Filium priùs concipi constitutum origine quàm relatione, at non explicat quomodo priùs concipiatur in esse absoluto quàm in relatiuo, de quo iam agimus. Secundò, quia falsum est, priùs rem produci quàm esse, si loquamur de prioritate *in quo*, de quâ solâ iam hîc agimus: nam actio est essentialiter actualis datio esse; ergo etiam in suo conceptu est essentialiter connexa cum actuali ipso esse, de quo alibi. 24

Falsum est rem priùs produci, quàm esse.

Alia Vasquez doctrina:

reiicitur.

Responderi Secundò posset ex ipsius Vasquez doctrinâ, non esse inconueniens, si etiam ratione nostrâ personæ constituantur per aliquid relatiuum in actu primo, dummodò non per aliquid relatiuum in actu secundo, hoc est, vt non constituantur, quatenus actu producuntur, sed quatenus possunt produci, aut producere; quomodo dixi suprà, ab eo constitui Patrem in ratione primæ personæ, quatenus est potens producere, non verò quatenus actu producit. Sed neque hæc doctrina placet: nos enim non explicamus primò, personam creatam productam per hoc quòd procedere possit ab aliâ, sed assignamus priùs aliquid supra quod cadit ea potentia, v. g. quòd sit *talis homo*, *tale animal rationale*. Et hoc ipsum iudico dicendum de personâ producente respectu virtutis productiuæ: alioquin explicaremus eas personas per vitiosum circulum: prima, quia potest producere secundam; & secundam, quia potest produci

duci

duci à primâ. Per hoc autem & nihil declaratur, & posset quoad hoc eodem modo per actualem productionem explicari : est enim eadem sine dubio difficultas, dicere, *Hæc est quæ potest producere illam*, &, *illa quæ potest oriri ab hac*; ac dicere, *Hæc oritur actu ab illâ*, &, *illa producit actu hanc*.

25 Respondeti Tertiò posset ex P. Suario, qui Spititum sanctum hic explicat, *Est persona habens formaliter volitionem*; de Filio dici, *Filius est persona habens formaliter intellectionem*. Neque hæc explicatio placet, quia, si non explico, an à se, an ab alio, non explico differentiam personarum inter se; omnes enim habent formaliter intellectionem & volitionem : ergo debeo dicere, *Habens intellectionem formaliter ab alio.* Per hoc autem iam eam explico per relatiuum: formaliter, & non per absolutum : ergo per conceptum proprium illa persona non explicatur absolutè, sed relatiuè.

Explicatio Suarez non sufficit, quid scilicet Filius sit persona habens formaliter intellectionem.

Respondendum ergo est, Filium sic posse definiri omnino absolutè, *Est persona formaliter terminans intellectionem primario, secundariò verò volitionem* : quo etiam modo Spiritus sanctus potest definiri, *Est persona primariò terminans volitionem, secundariò intellectionem.* per quod nihil penitus dico, an sit à Patre, an verò non. Et vt explicem differentiam illius à personalitate Patris, non est necessarium vt dicam, an per productionem, an sine illâ: nam Pater à quo primariò terminat vtramque intellectionem & volitionem. Et in hoc differt hic modus dicendi à præcedenti Patris Suarez, quia si τὸ *habere volitionem* accipiatur abstractè à se, vel ab alio, omnes personæ conueniunt in hoc, quod est, habere formaliter intellectioné & volitionem: at terminare solam intellectionem primariò, non conuenit Patri, nec à se, nec ab alio, quia vtrumque primariò terminat: non Spiritui sancto, quia hic primariò terminat solam volitionem, & quidem ab alio, à se autem nec primariò, nec secundariò terminat intellectionem: ergo per hunc modum dicendi explicatur diuersitas Filij à duobus, non tangendo vllo modo, an vna sit principium alterius. Et hoc modo posset etiam definiri prima persona, *Est quæ terminat primariò volitionem & intellectionem.* 26

Definitio Filij, Persona primariò terminãs intellectionem, secundariò volitionem. Definitio Spiritus sancti.

Persona primariò volitionem, secundariò intellectionem terminans. Ostenditur differentia huius definitionis à definitione P. Suarez.

Definitio Patris, Persona quæ terminat primariò volitionem & intellectionem.

Obiicies, Non potest concipi personalitas terminans primariò solam intellectionem, nisi habeat ex vi productionis: ergo iam ibi explicatur productio. Respondeo, negato antecedente : possum enim concipere id habere ex vi suæ differentiæ, etiamsi esset improducta : vnde intellectus tunc potest abstrahere à conceptu producti aut improducti, licet re ipsâ Filius id habeat per productionem.

Obiectio soluta contra definitionem Patris.

DISPVTATIO LII.

DE PERSONIS PATRIS ET FILII.

EXPLICATIS iis, quæ ad personas in communi pertinent, agendum est de illis in particulari.

SECTIO I.

De primâ Trinitatis personâ.

1 PRIMA persona Pater est, non quidem tempore, perfectione, aut dignitate ceteras antecellens, neque in illo sensu vox *prima* vsurpanda est; sed quia ipsa est à se, reliquæ duæ ab illâ, ideò dicitur prima: vocatur autem *Pater*, quia generat secundam, iuxta ea quæ superiùs diximus. Vsurpatur etiam *Pater* metaphoricè respectu creaturarum. quo sensu commune quid est omnibus tribus personis; quomodo autem Innascibilis & Ingenitus ad eiusdem notionem spectet, etiam est explicatum suprà.

Pater dicitur prima persona, quia est à se.

Dicitur *fons deitatis*, non quòd diuinitatem seu deitatem ipsam producat, aut hæc ab illo oriatur; sed quia ipse communicat eam deitatem duabus aliis personis.

Varia eius nomina. Fons deitatis,

Dicitur etiam *principium*. quod specialiter ipsi conuenit, quatenus est duarum personarum productiuus seu principium. Dixi *specialiter*: nam etiam Filio seu secundæ personæ id conuenit, licet non nisi respectu vnius personæ, scilicet Spiritus sancti.

principium. Vocari potest etiam Filius principium.

Circa vocem hanc *principium* aduertendum, si sumatur respectiuè ad creaturas, &, vt quidam dicunt, essentialiter, tunc non esse proprium Patris, sed toti Trinitati communem: omnes enim tres personæ æqualiter ad extrà producunt. Solet tamen aliquando per appropriationem specialiter Pater dici principium creaturarum, creator, &c. sicut Filius solet dici sapientia, & Spiritus sanctus bonitas.

Tota Trinitas est principium respectu creaturarum.

2 Restat nobis hîc difficultas quædam circa hæc duo principia ad intrà & ad extrà, an scilicet ratio principij vt sic, sit vniuoca respectu vtriusque. Suppono ex dictis supra disp. 45. à n. 22. etiam in Deo dari posse rationes communes & differentiales, item compositionem ratione nostrâ, seu metaphysicè : vnde dixi, personalitates, relationes, & processiones inter se verâ specie differre, & genere conuenire.

An ratio principij ad intrà & ad extrà sit vniuoca.

Hoc posito, DICO in præsenti, absolutè vocem illam esse vniuocam vtrique principio, quia verè vtrumque est productiuum, & prout significatur per vocem illam communem *principium*, nulla exprimitur differentia eorum; ergo est vox vniuoca, sicut dixi in Logicâ de ratione entis substantiæ intellectiui, &c. eas scilicet esse vniuocas Deo & creaturis. Huic nostræ conclusioni videntur aduersari communiter Doctores. Sed res procedit ex falsis principiis. Vasquez, reiectis Durandi & aliorum rationibus, arguit disp. 139. cap. 4. quia relationi reali, & rationis nihil est vniuocum; sed principium ad extrà dicit relationem rationis, principium ad intrà dicit respectum realem, ergo non conueniunt vniuocè.

Resolutio, esse vniuocam.

Vasquez contendit non esse vniuocam.

Tria mihi in hoc argumento displicent. Primum, quia si illud quidquam probat, sanè probat nec analogicè conuenire : nam ens reale & rationis solùm æquiuocè conueniunt, cùm tamen Vasquez dicat, ea duo principia analogicè conuenire. Secundò displicet, quia falsum supponit : dixi enim alibi, Deum transcendentaliter essentialiter respicere creaturas. Tertiò displicet, quia, licet in respectu non conueniant

Reiicitur Primò, & ostenditur contra Vasquez esse argumentum.

Secundò. Deus transcendentaliter respicit creaturas.

Tertiò, licet non conueniant respectu, tamen in ratione principij conueniunt. Definitio principij est, à quo aliquid procedit.

ea duo principib; tamen nisi nominibus velimus penitus abuti imò & conceptibus, certum est, principium (& idem dico de caussâ) non explicari per rationem respectus, sed per hoc, *Principium est id à quo aliquid procedit.* At hæc definitio non per rationem,& quasi fingendo, sed omnino verè & realiter conuenit Deo, quatenus producit creaturas, siue ad illas dicat verum respectum, siue non. Quis enim dicet, eas non realiter, sed ratione nostrâ prodire à Deo? Deus ergo hoc quod est, producere creaturas, realissimè habet, & etiam realiter hoc, quod est producere Filium; ergo vniuocè illi conuenit ex hoc capite ratio principij.

3

Replica, non posse abstrahi rationem vtrique principio communē, reiicitur.

Adhuc non quiesces: non potest abstrahi in Deo ratio communis vtrique principio, quia à Beato vidente Deum sicuti est in se, abstrahi non potest: non enim videt plura in Deo, sed omnia: per modum vnius cognoscit ea omnia prout sunt in se, sine compositione. Sed neque à viatore: nam licet possit ea per modum duorum principiorum cognoscere, quia tamen debet concipere principium ad extrà, vel cum relatione rationis, vel vt absolutum. Neutro autem modo est quid commune: nam si concipiat vt relatiuum, concipit vt relatiuum rationis; si vt absolutum, tunc quia relatiuo & absoluto nihil datur commune, non poterit abstrahere rationem communem.

Nihil probat.

Replica hæc peccat eodem modo quo argumentum, quia ex eâ sequitur, nec quidem analogicè conuenire ea duo principia: nam ratio analoga etiam debet esse communis. Secundò, grauiùs peccat; eò quòd enti relatiuo & absoluto dicat nihil esse commune: proculdubio enim ratio entis prædicatur vt quid commune relationi accidentali, si detur & albedini, & quidem vniuocè in omnium sententiâ, si ens prædicetur de aliis inferioribus vniuocè. Tertiò, quia, vt paulò antè dixi, in conceptu principij, non concipitur absolutum aut relatiuum propriè, sed, *id, à quo aliquid producitur verè & realiter.* in quo ea duo principia manifestè conueniũt; poterunt ergo viatores abstrahere illum conceptum communem. Quod ad Beatos attinet, est eadem difficultas quæ de reliquis attributis diuinis. Ergo probabile puto, prout & alibi ostendi, eos cognoscere ea principia, vt à nobis per comparationem ad diuersos terminos distinguibilia,& vt sic ea cognoscere tamquam inter se conuenientia partim, & partim differentia: non tamen tunc erit ratio communis, quia hæc dicit cognitionem plurium sine distinctione, seu cum confusione. quæ confusio non est in eâ Beati cognitione.

Enti relatiuo & absoluto datur aliquid commune.

In definitione ea duo principia conueniunt.

4

Quid dicendum forte hac in re, si ratio nulla communis vniuoca daretur Deo, & creaturæ.

Verùm quæret aliquis, casu quo creaturæ & Deo non detur ratio vlla communis vniuoca, an tunc adhuc ratio principij vt sic, sit vniuoca potentiæ ad intrà, & potentiæ ad extrà. Aliquis negaret: si enim termini non conueniunt vniuocè inter se, nec possunt conuenire potentiæ; hæ enim in ratione talium considerantur respectiuè ad terminos: atqui creatura & Deus, qui sunt termini producti per ea principia, non conueniunt inter se vniuocè (vt iam supponimus,) ergo nec principia. Huic rationi obstare videtur, quòd, licet chimæra & homo non conueniunt inter se, nec quidem analogicè; tamen cognitio de chimærâ, & cognitio de homine, vniuocè conueniunt in ratione cognitionis, licet cognitio explicetur in ordine ad obiectum; ergo, etsi termini in ordine ad quos explicantur principia, conueniunt vniuocè, tamen ipsa principia poterunt conuenire vniuocè.

An cognitio de chimærâ, & cognitio de homine, conueniant vniuocè.

Video huic instantiæ posse responderi, diuersam longè esse rationem inter potẽtiam & cognitionem: nam cognitio potest esse vera & realis, etiamsi obiectum illius nihil sit nisi vel fictum vel negatiuum: at potentia non potest esse realis & vera, nisi habeat realem, & verum terminum; ergo magis pendet potentia à suo termino, quàm cognitio à suo; ergo, quia de duobus obiectis non conuenientibus vniuocè possunt esse cognitiones duæ vniuocæ, non sequitur, de duobus terminis non conuenientibus vniuocè posse esse duas potentias inter se vniuocè conuenientes,

Propter hanc replicam omnino arbitror instantiam è cognitionibus non esse bonam; adhuc tamen censeo, etiam suppositâ analogiâ terminorum, potentias seu principia esse vniuoca. Ratio est, quia rationes, quæ vrgent, ad ponendam analogiam in terminis ipsis, cessant in potentiis, vt discurrenti patebit: ideò enim creaturæ & Deo non datur in sententiâ communi ratio aliqua vniuoca: nam creatura participat rationem entis dependenter à Deo, hic autem independenter à creaturâ, & per prius Deus participat rationem entis quàm creatura. At hæ rationes non militant vllo modo in ipsis principiis, nam vtrumque est idem cum Deo, & à se, & consequenter æquè formaliter & immediatè vnum ac alterum participat rationem principij, ergo cõueniunt vniuocè in eâ ratione principij. Ratio à priori huius est, quia non omnes imperfectiones, quæ sunt in termino producto, v.g. in creaturâ, sunt in potentiâ productiuâ illius, etiamsi ea potentia sit respectiua essentialiter eius termini: non enim si terminus est accidens aut materia, caussa est accidẽs & materia. 5

Resolutio dubij.

Positâ analogiâ terminorum, adhuc principia erunt vniuoca.

Vtrumque principium est idem cum Deo, & æquè vnum immediatè participat rationem principij quàm alterum.

Soluitur ratio opposita.

Hinc facilè respondetur ad rationem oppositam: libenter enim fateor, potentiam esse respectiuam termini, ita vt non sit potentia realis, nisi sit verus & realis terminus (& in hoc eius differentia à cognitione consistit, quòd cognitio possit esse vera & realis, etsi nullum habeat verum & reale obiectum) nego tamen supposito semel, quòd potentia habeat verum & realem terminum, huius imperfectiones transferendas in potentiam: non enim ita potentiæ considerãtur in ordine ad terminos, vt in omnibus debeant esse quales illi sunt, vt videbatur ratio facta insinuare; sic licet creatura sit ens ab alio, non tamen ideò omnipotentia Dei est ens ab alio; ergo cessant in potentiâ rationes, quibus dixi probari analogiam terminorum; erunt ergo ea duo principia seu potentiæ vniuocæ in ratione potentiæ, licet termini analogi sint. 6

Imperfectio terminorum non est transferenda in principia.

Argumentum in contrarium.

Secundò tamen argueret quis, sicut Deus prius est in se quàm creaturæ, ita Deum posse producere ad intrà, prius erit quàm posse producere creaturas; ergo priùs conuenit Deo ratio potentiæ ad intrà, quàm ratio potentiæ ad extrà. Respondeo, in meis principiis, Deum non esse priùs quàm sint creaturæ possibiles, & quàm in Deo potentia ad illas; quia de constitutiuo essentiali Dei est illa potentia: creaturæ ergo solùm dicuntur posteriùs esse quàm Deus, quoad esse existentiæ, & quia ipsæ sunt à Deo, non è contrario. At quoad hæc non benè arguitur ab ipsis ad Dei potentiam, vt dictum est. Et hæc circa rationem principij, quæ Patri tribuitur:

Satisfit, Deū non esse priùs quàm sint creaturæ possibiles, & quàm in Deo potentia ad illas.

Qui

Aliud nomen Patris, quo dicitur Auctor Filij.

Duobus modis illud nomen vsurpatur.

Qui dicitur prætereà *Auctor Filij*, ita Hilarius 4. de Trinitate. Quæ vox duplicem potest habere sensum: vnus est, quo vulgariter vsurpari solet pro primo principio alicuius rei; sic autem solùm conuenit Patri, qui est primum principium in Trinitate. Alio modo videtur vsurpari ab Hilario, vt obseruat Vasquez disput. 139. cap. 6. pro principio abstrahente à
7
primo & secundo: vocat enim Filium auctorem Spiritus sancti, vnde in hac significatione non est quid proprium Patris, esse auctorem. Patrem verò non esse caussam Filij, neque ambos caussam Spiritus sancti, dixi suprà, ex eo quòd non producant essentiam: & simul obseruaui nonnullos malè defatigari, vt ostendant iuxta Aristotelicam acceptionem *caussæ*, non dari in diuinis caussam: cùm enim vox *caussa* apud Græcos tribuatur Patri ac Filio, quatenus ad intrà producunt, certum est, ab Aristotele Græco non fuisse vsurpatam in sensu quo à Latinis iam vsurpatur; sed ita vt potuerit Deo applicari: non ergo hic de mente Aristotelis curandum.

An Pater sit caussa Filij, & ambo caussa Spiritus Sancti.

SECTIO II.

De secundâ Trinitatis personâ, seu de Filio.

SECVNDA Trinitatis persona dupliciter nominatur, & *Filius*, quia procedit per generationem à primâ; & *Verbum*, quia est terminus productus per intellectionem, de quo nonnulla dicta sunt suprà.

Quomodo distinguantur rationes Filij & Verbi.

Obseruo, has duas rationes *Filij* & *Verbi* in secundâ persona non virtualiter, sed solùm ratione nostrâ distingui. Quòd distinguantur ratione, patet: nam cùm iuxta sæpè dicta, vnum è fundamentis sufficiens ad hoc vt duo distinguantur ratione, sit conuenientia cum rebus realiter distinctis, in creatis autem Filius à Verbo distinguatur realiter; possum concipere Filium, quatenus conuenit cum filio creato, in hoc quod est prodire per originem viuentis à viuente in similitudinem naturæ, non cogitando tunc quidquam de Verbo, aut termino intellectionis. Item è contrario possum illum concipere, quatenus est terminus productus per intellectionem, non cogitando an sit in similitudinem naturæ, aut origo viuentis, &c. ergo duo illi conceptis ratione distinguuntur.

Sufficiens est fundamentum ad hoc, vt hæ duæ distinguantur ratione.

8
Quòd verò non distinguantur virtualiter, probatur ex dictis à me sæpè, fundamentum scilicet huius virtualis distinctionis esse capacitatem prædicatorum contradictoriorum à parte rei; hæc autem non dantur inter Verbum & Filium, quia intellectio & natura diuina sunt idem à parte rei, etiam virtualiter, vt ostensum est suprà; ergo terminus naturæ seu Filius, & terminus intellectionis seu Verbum, non distinguuntur ex parte principij virtualiter, neque ex parte modi procedendi, neque ex denominationibus à principio ipso prouenientibus. conuenientia autem cum rebus distinctis non sufficit ad prædicata contradictoria, sed ad distinctionem rationis, vt in creaturis constat: homo enim conuenit cum bruto & Angelis, sine distinctione hac magnâ virtuali, vt dixi sæpè alibi. Hoc posito,

Non distinguuntur virtualiter defectu capacitatis prædicatorum contradictoriorum.

Dubitari potest Primò, an Verbum dicatur personaliter in diuinis, an verò essentialiter: id est, an sola vna persona, an verò scientia vt omnibus communis, sit Verbum. Hoc vltimum affirmat Durandus in 1. dist. 27. quæst. 3 dist. 4. qui potest inde arguere Primò, quòd Basilius lib. 5. contra Eunomium videatur Spiritum sanctum appellasse Verbum. Secundò, quia cognitio & verbum est idem. Contraria tamen sententia communis inter Scholasticos, imò & Christianos, asserit solam secundam Trinitatis personam esse Verbum. Ita D. Thomas qu. 34. art. 1. vbi omnes eius commentatores eamdem defendunt. Probatur, quia in Scripturâ sola secunda persona vocatur Verbum. Ioan. 1. *Et Verbum caro factum est.* Item 1. Epist. Ioan. c. 5. *Tres sunt qui testimonium dant in cælo, Pater, Verbum, & Spiritus sanctus.* Non licet autem id, quod
9
Scriptura vt proprium tribuit alicui personæ, extendere sine euidentissimâ ratione ad alias: alioqui etiam possemus dicere, Filium non dici de solâ secundâ personâ, sed etiam de tertiâ. Dixi, *sine euidentissimâ ratione*, quia etiamsi tertia persona sola dicatur Spiritus sanctus; quia tamen nomen *spiritus* significat propriè rem oppositam materiali, & Deus est omnino immaterialis, non dubium, quin omnes tres personæ sint spiritus, & sancti, ac sanctissimus; licet ob defectum nominis proprij, ad significandam eius specialem processionem, illi attribuamus nomen Spiritus: nisi dicas nomen hoc *spiritus* à verbo *spiro* desumptum; sed & tunc in rigore etiam Filio est commune, quia etiam producitur seu spiratur, licet iam id soli tertiæ personæ tribuatur. At in Filio non deficiebat nomen proprium, scilicet *Genitus*, *Filius*, &c. vnde non fuit necessarium ad *Verbum* recurrere, si hoc esset commune. Deinde (& hæc sit ratio etiam euidens contra Durandum) quia in omnium sententiâ vox *verbum* siue mentale, siue vocale, significat aliquid productum, seu prolatum: at sapientia essentialis, & omnibus tribus personis communis, non est producta, aut prolata, ergo non est Verbum. Vnde S. Ignatius Martyr in Epistolâ ad Magnesianos hæc habet: *Filius est ipsius Patris Verbum, non prolatum, sed substantiale; non enim locutionis articulatæ vox est, sed diuinæ efficaciæ substantiâ genitus.* Vides Verbum debere esse productum. Ideò etiam Augustinus tractatu 40. in Ioan. ait, Patrem producendo Filium producere Verbum; & alibi ait, *illud eo esse Filium quo Verbum, & Verbum quo Filium.* Id ipsum multis aliis Patrum auctoritatibus suaderi poterat: est enim, vt dixi, hic communis Ecclesiæ sensus: ob quam rationem non est operæ pretium ampliùs in eâ veritate probandâ hærere.

Durandus affirmat omnibus personis commune esse Verbi nomen.

Sola secunda persona est Verbum.

Probatur ex Scripturâ.

Quomodo tres personæ possint dici Spiritus sancti.

Cur Spiritus sanctus specialiter vocetur spiritus.

Reijcitur Durandus.

S. Ignatij Martyris verba de Filio.

10

Nec argumenta Durandi vrgent. Ad Basilium respondeo Primò, illum vt summùm de Spiritu sancto id dixisse; quod non sufficit pro Durando, qui Patrem etiam vult esse Verbum. Secundò respondeo, illum locutum impropriè: habet enim Spiritus sanctus aliquid quod videtur sapere rationem Verbi, scilicet esse productum à Patre, & saltem materialiter illi communicatam intellectionem, licet, quia formaliter non procedit, per illam non sit propriè & simpliciter Verbum. Ratio Durandi soluta est iam sæpè: ostendi enim, solam eam cognitionem, quæ producta est, dici Verbum; ideò intellectio diuina, quia non producta, non est Verbum; Filius autem, qui est terminus per il-

S. Basilius à Durando citatus explicatur.

S. Basilius impropriè locutus est.

Sola ea cognitio quæ producta est, dicitur Verbum.

lam cognitionem productus, dicitur Verbum. Circa quæ

Nota Primò. Aduerte Primò, doctrinam hanc habere locum non solùm in nostrâ sententiâ docente, intellectionem esse principium *quo* productiuum, sed etiam in sententiâ docente, solam paternita-
11 tem esse principium *quo*: nam etiam hi auctores dicunt, saltem communicatiuè solam intellectionem concurrere, vel vt principium communicans, vel vt *quod* communicatur, vnde solus Filius ad intellectum pertinet, ideóque est Verbum.

Nota Secundò. Secundò aduerte, è contrario hæc vix, aut ne vix quidem, posse defendi in sententiâ negante, Filium magis procedere per intellectionem, quàm procedat Spiritus Sanctus, eo quòd negent hi auctores, intellectioni & volitioni posse conuenire prædicata contradictoria à parte rei. Nec sufficit, quod aliqui solent respondere, saltem ratione nostrâ solum Verbum procedere per intellectionem, & Spiritum sanctum per volitionem: dixi enim alibi, hinc sequi, illum solùm ratione nostrâ esse Verbum. quod non sufficit pro fidei dogmate; licet enim nos non possemus tales conceptus efficere, tamen in re ipsâ Filius esset Verbum; Spiritus sanctus verò non. in quo habet maiorem vim meum argumentum: nam si ille realiter, non minùs procedit per intellectionem, quàm Filius, quòd ego illi ratione nostrâ id negem, parum iuuat, vt ille in re non sit Verbum. sed de hoc alibi fusiùs.

Nota Tertiò. Aduerte Tertiò, Verbum diuinum simul etiam esse personam, cui per ipsum Verbum loquitur Pater: in eâdem enim numero personâ coincidunt hæc duo. Ratio est, quia Pater non aliter loquitur Filio quàm ipsum producendo, & ei communicando intellectionem, vnde oritur discrimen inter Verbum diuinum, & nostrum; quòd per nostrum nobismetipsis loquimur, Pater autem æternus per suum Verbum, non sibi, seu ipsimet Verbo, seu Filio, loquitur.

Discrimen inter Verbum diuinum & creatum.

SECTIO III.

An Filius sit imago Patris.

12 *Quædam ad rationem imaginis requisita: Primò, vt sit producta; Secundò, exprimatur ad repræsentandum.*

OBSERVA, ad rationem imaginis requiri, vt sit producta, vnde Pater æternus, quia improductus, nullius est imago. Præterea requiritur, vt exprimatur ad repræsentandum. Triplex autem solet assignari imago. Artificialis, quæ per artem exprimitur ad repræsentandum figuram alterius, & hæc est imperfectissima. Alia est naturalis, ad repræsentandum alium producta naturaliter, vt filius respectu parentis. Hîc autem est magna controuersia, quare ignis productus non sit imago producentis, sicut filius est patris. Respondent aliqui; quia in igne producto nihil manet de subiecto producentis, sicut manet in filio de substantiâ patris. Hæc tamen ratio euidenter reiicitur in arboribus & plantis, in quibus manet de substantiâ seminis, & tamen non dicuntur imagines plantarum, ex quarum semine procedunt.

Cur ignis productus non sit imago producentis. Aliquorum responsio reiicitur.

Animantibus specialiter nomen imaginis applicatur. Crediderim, in animantibus specialiter applicari nomen imaginis effectui substantiali producto, propterea quòd filij soleant etiam in formâ externâ habere similitudinem specialem cum parentibus, quod non reperitur inter inanimata; hæc enim omninò inter se similia sunt communiter, etiam in formâ externâ. Vnde effectus non habet specialem repræsentationem suæ caussæ, v. g. ignis productus respectu producentis. Si autem quoad similitudinem substantialem considerentur, in re tam puto esse imaginem ignem productum respectu producentis, quàm filium respectu parentis, vulgariter non ita vocetur.

Tertia imago est intentionalis: hæc autem 13
in nobis est cognitio, non quia in se sit magis similis obiecto formaliter quàm amor, aut aliæ quæcumque res, vt dixi suprà contra Patrem Vasquez & Thomistas; sed quia, sicut imago artificialis facit nos venire in cognitionem repræsentati, ita etiam cognitio per semetipsam formaliter repræsentat obiectum. His positis,

Imago intentionalis in nobis est cognitio.

Sit PRIMA CONCLVSIO. Verbum non est imago artificialis Patris. Est communis inter omnes, probatúrque communiter, quia ars requirit, vt agens per illam operetur liberè; at Pater æternus producendo Filium, non operatur liberè, ergo. Hæc tamen ratio non videtur mihi sufficiens, quia (vt fusè ostendi agens de scientiâ practicâ) non videtur vllo modo necessarium, vt agens ex scientiâ practicâ operetur liberè, propriissimè enim quis dirigitur per aliquam cognitionem ad opus aliquod, si ante eam cognitionem non sciebat, nec poterat illud mãdare executioni, etiamsi, positâ eâ scientiâ, sit omnino necessitatus ad illud faciendum. Demus, aliquem scientiâ statuariâ acquisitâ, non posse non semper iuxta illam operari, sine dubio non propterea non diceretur artifex; ergo etiãsi Pater æternus teneatur producere Verbum ex contemplatione suæ essentiæ ad imitationem sui, non ideò non dicetur artifex, magis quàm si cessare posset à productione illius.

Conclusio Prima, Verbum non esse imaginem artificialem Patris. Ratio communis non subsistit.

Meliùs ergo probatur conclusio Primò, quia non vocantur propriè arte facta, nisi quæ ad materiam externam pertinet. Vnde Logica non dicitur ars, etiamsi ille, qui per illam operatur, errare possit, & liberè operetur; nec actus boni facti ex cognitione practicâ, dicuntur artificiales; nec Angelus, etiamsi liberè producatur à Deo, & ex caussâ aliquâ ideali, seu exemplari, dicitur imago artificialis Dei, aut illius ideæ.

Melior ratio pro conclusione. Non vocantur arte facta, nisi quæ ad materiam externam pertinent.

Secundò (& hæc est ratio vniuersalior & 14
clarior) quia res artificiales vocamus, in quibus est artificium aliquod superadditum ipsi rei, & separabile ab illâ; quæ enim per se sunt conformia regulis artis, non vocantur artificialia, sed naturalia. Sic medicina, quæ sine commixtione ab hominibus factâ, sed ex se, habet vim sanandi, dicitur naturalis; quando verò ex variis commixtionibus resultat, dicitur artificialis. Sic in rebus naturalibus arborum structura, quantumuis mirabilis, non dicitur artificialis, sed naturalis: è contrario verò domus structura dicitur artificialis, non naturalis, etiamsi & arbor & domus à Deo producantur. Disparitas autem non est alia, nisi quòd partes domus non petant naturâ suâ illam structuram, petant verò partes arborum.

Alia ratio, in quâ quid sit res artificialis, explicatur. Quæ per se sunt conformia regulis artis, non vocantur arte facta.

Ratio Tertia. Tertia ratio, quia ars siue liberè, siue necessariò, debet concurrere mediâ voluntate, quam determinat ad volendum eam rem ita facere prout dictat ars. Cætera enim quæ immediatè, non directiuè & physicè fiunt ab arte, non dicuntur artificialia, vt v.g. species impressæ & habitus producti ab ipsâ arte.

Hæ rationes applicantur Verbo. Omnes hæ tres rationes habent locum in Verbo diuino, vt ex se apparet: nam in primis non

non est opus externum & materiale. Secundò, non est in eo artificium aliquod ab ipso separabile, aut illi non connaturale aut essentiale.
15 Tertiò, non fit à voluntate Patris directâ per cognitionem, sed procedit physicè immediatè per eam cognitionem, ad modum quo species & habitus procedunt, non interueniente voluntate ortâ ex cognitione practicâ: nō est ergo vllo modo Verbum diuinum imago artificialis.

Conclusio Secunda. Verbum est imago naturalis Patris.

SECVNDA CONCLVSIO. Verbum est imago naturalis Patris. Qui pro hac conclusione multa & curiosa Patrum testimonia videre voluerit, legat P. Ruiz disp. 64. ferè per totam. Probatur apertè in nostris principiis, quia procedit simile formaliter in naturâ: eò quòd procedat per intellectionem, in quâ naturam diuinam consistere, diximus suprà: quod non habet Spiritus sanctus per volitionem solam formaliter procedens. Vbi noto contra P. Vasquez & alios, qui negant specialius Verbum procedere simile in naturâ physicè loquendo, noto, inquam, hos non posse negare Spiritum sanctum esse imaginem naturalem Patris (quidquid sit de intentionali:) nam procedit ei formaliter non minùs similis in naturâ quàm Verbum, & quàm quilibet filius creatus, qui independenter à similitudine intentionali, eo ipso quòd in naturâ similis procedat, etiam procedit vt imago naturalis in omnium sententiâ: atqui Spiritus sanctus non dicitur vmquam propriè imago naturalis Patris: ergo debet dici, illum non accipere formaliter ex vi suæ processionis naturã, sed de hoc fusè suprà.

Vasquez, negans Verbum specialius procedere simile in naturâ, reiectus.

16

Conclusio Tertia. Verbum est imago intentionalis Patris.

TERTIA CONCLVSIO. Verbum etiam est imago intentionalis Patris. Hæc negatur à nonnullis, eò quòd imago intentionalis debeat produci ab imaginato concurrente per modum obiectiꝰ aut speciei impressæ; in Deo autem (vt suprà diximus) nihil realiter concurrit per modum obiecti aut speciei impressæ. Contrarius tamen modus loquendi communior est, & ideò tenendus in quæstione de nomine, dicendúmque, imaginem intentionalem non requirere talem concursum per modum speciei; sed illam esse imaginem, quæ vel est ipsa cognitio, vt in nobis; vel est terminus formalis productus per cognitionem; ad modum quo in sententiâ Thomistarum ponentium Verbum distinctum à cognitione nostrâ, adhuc illud dicunt esse imaginem intentionalem obiecti, quia est terminus cognitionis, in quo exprimuntur suo modo, quamuis instrumentaliter, ea quæ formaliter per cognitionem. Quod sufficit ad defendendum communem modum loquendi. Vnde concluditur, Verbum esse imaginem Patris, quia est terminus productus à Patre per cognitionem sui.

Imago intentionalis non requirit concursum per modum speciei impressæ.

Obiectio.

Sed obiicies, à me dictum suprà contra Patrem Vasquez, dum egi cur Verbum solum sit Filius, illud non esse magis imaginem Patris, quàm sit Spiritus sanctus, cuius oppositum hîc videor asserere. Respondeo à me ibi non negatum, Verbum esse imaginem intentionalem, sed præcisè me ibi docuisse Verbum, quà Verbum, non habere specialem similitudinem physicam cum principio, quam non habeat terminus amoris cum suo principio; & physicè non esse magis similem quàm eumdem terminum amoris. Vnde rectè intuli ibi, propterea non oriri magis simile in naturâ quàm Spiritum sanctum. Hîc autem admitto, illud dici imaginem intentionalem, non propter specialem similitudinem physicam, sed quia est terminus cognitionis, qui terminus vulgariter dicitur imago, vnde ad quæstionem de nomine hoc fortè pertinebit; loquor autem iam solùm considerando Verbum, quatenus est terminus cognitionis: nam quatenus natura diuina consistit in intellectione, sine dubio Verbum est imago naturalis, & Filius, vt dixi in secundâ conclusione.

Respondetur.

17

Cur Verbum dicatur imago intentionalis.

Ratione cuius Verbum sit imago Patris.

Duo adhuc restant declaranda. Primum est, an Filius sit imago Patris, ratione solius essentiæ, an solius propriæ relationis, an ratione vtriusque simul. Breuiter sub distinctione respondeo; si loquamur de imagine intentionali, dico eum esse ratione solius relationis, quia illa sola est terminus productus per intellectionem; si verò loquamur de imagine naturali, dico eum esse ratione vtriusque: nam ratione relationis habet esse productum & distinctum, quæ duo ad rationem imaginis requiruntur; ratione verò essentiæ habet esse simile in eâdem essentiâ, quod tertio loco ad rationem imaginis naturalis necessarium est. Nec obest, quòd in essentiâ potiùs videatur habere identitatem, quàm similitudinem. Respondetur enim, eam etiam dici similitudinem, quando personæ sunt distinctæ, licet ratio fundandi sit eadem per identitatem in omnibus personis.

Verbum imago intentionalis est ratione solius relationis.

Imago naturalis est, & ratione essentiæ & relationis.

Replica soluta.

18

Improbatur quorumdam modus discurrendi circa imaginem intentionalem.

Hinc colliges, malè nonnullos docere, Verbum non esse imaginem intentionalem Patris ratione solius essentiæ, quia in hac non distinguitur à Patre, neque ratione solius personalitatis, quia hæc non habet similitudinem, quæ requiritur ad rationem imaginis, sed dissimilitudinem; vnde inferunt illud esse imaginem ratione vtriusque. Colliges, inquam, hoc malè doceri, quia ex eo discursu sequitur, Spiritum sanctum esse eodem modo imaginem Patris, quod tamen ab omnibus negatur. Sequelam probo euidenter: nam in essentiâ tantam habet Spiritus sanctus similitudinem, quantam Filius, & in relatione tantam distinctionem, quantam Filius; ergo eodem modo erit imago Patris, nisi similitudinem intentionalem quæramus in relatione Filij propriâ; eò quòd ea relatio sit terminus productus per intellectionem. Loquor de imagine intentionali, nam physicam iam dixi ex essentiâ prouenire.

Verbum non est imago Spiritus sancti & creaturarum.

Secunda difficultas, an Verbum sit imago Spiritus sancti & creaturarum. Respondeo, non esse, quia, etiamsi procedat, ex earum cognitione, non tamen ab eis producitur; imago autem intentionalis debet produci ab eo cuius est imago, sicut & naturalis, imò & artificialis hoc habet, quod saltem directiuè producitur
19 mediatè ab obiecto repræsentato, quatenus species, quas habet artifex de obiecto, & mediatè ab illo accipit, concurrunt cum artifice directiuè ad statuam vel picturam; ergo Verbum, licet sit expressiuum creaturarum & Spiritus sancti, quia tamen non producitur ab eis, non erit illorum imago. quo sensu etiam cognitio nostra de obiecto creato, quæ fieret per species infusas, & nullo modo petentes oriri ab obiecto, non esset illius imago, etiamsi perfectè illud exprimeret.

Pro complemēto aduerte. Verbum non produci à Patre ex necessitate, ad intelligendum, quasi in eo solo, vt in imagine possit se & alia cognoscere,

Verbum producitur ex fecunditate naturæ.

cognoſcere, quin potiùs ex cognitione perfectiſſimâ omnium prodire ipſum Verbum, vt infrà dicemus; producitur ergo ex fecunditate naturæ, vt & ipſummet Verbum ea cognoſcat, quæ Pater ſcit; vnde ſuprà dixi, Patrem non loqui ſecum Verbo, ſed cum ipſo Verbo. Fateor in Verbo, tamquam in medio habēte connexionem eſſentialem cum totâ Trinitate, poſſe totam Trinitatem agnoſci in obliquo. Sed hoc etiam habet paternitas, & ſpiratio paſſiua, imò & creaturæ, in quibus, vt ſuprà diximus, poteſt Deus cognoſci propter realem connexionem, ſeu reſpectum tranſcendentalem.

SECTIO IV.

Ex quorum obiectorum cognitione producat Verbum diuinum: vbi etiam de productione Spiritus ſancti.

20 QVÆRIMVS de cognitione diuinâ, quam ſuprà dixi eſſe principium *quo* Filij; quæ obiecta reſpiciat per ſe, & quatenus productiua Verbi. Dico *per ſe*, nam realiter & ſpecificatiuè illa cognitio reſpicit omnia obiecta poſſibilia, & futura: omnia enim hæc à Deo per vnicam realem cognitionem cognoſcuntur. Quærimus ergo, an per ſe ea cognitio vt productiua Verbi reſpiciat hæc omnia obiecta. Et vlteriùs, an in Verbo ſit aliqua formalitas correſpondēs ſcientiæ diuinæ prout terminatæ ad ea obiecta. Hæc difficultas grauis eſt, de quâ fusè auctores, Suarius lib. 9. à cap. 1. ad 7. Vaſquez diſp. 42. cap. 3. Zuniga diſp. 9. dub. 3. vbi benè notat in principio contra Patrem Vaſquez hanc quæſtionem non pendere ab eo, quòd eſſentia diuina, prout ſpecies obiectorum aliorum, concurrat ad modum ſpeciei ad productionem Verbi. quod ex præcedentibus etiam conſtat. Dixi enim, Verbum diuinum non ideò eſſe imaginem, quia procedit ab obiecto aut à Patre concurrente per modum obiecti, ſed quia eſt terminus per intellectionem productus. Hæc difficultas eſt etiam communis Spiritui ſancto, mutatâ cognitione in amorem, vt ex eorum amore procedat Spiritus ſanctus, ex quorum cognitione Verbum.

Verbum ideò eſt imago, quia eſt terminus per intellectionem productus.

SVBSECTIO I.

Verbum procedit ex cognitione omnium neceſſariorum in Deo.

21 PRIMA CONCLVSIO. Verbum procedit ex cognitione eſſentiæ, & attributorum. Hæc à nullo negatur: nam ſi alicuius obiecti cognitio deberet concurrere, certè erit cognitio eſſentiæ & attributorum, quæ ſunt præcipuum & primarium inter obiecta diuinæ ſcientiæ.

Concluſio Prima. Verbum procedit ex cognitione eſſentiæ, & attributorum.

SECVNDA CONCLVSIO. Etiam procedit ex cognitione omnium perſonarum. Hæc eſt contra Scotum excludentem omnes perſonas, & contra Vaſquez excludentem Spiritum ſanctum; eſt tamen expreſsè D. Auguſtini, Anſelmi, D. Thomæ, & diſcipulorum, & omnium ferè ex noſtrâ Societate, vt videre eſt apud P. Zunigam ſuprà. Sicut ſententia eſt communis, ita & probatio: quia ſcilicet Verbum diuinum procedit ex cognitione comprehenſiuâ Dei; hæc autem terminatur ad perſonas; ergo. Nonnulli recentiores à nobis ſtātes quoad ſententiam, putantes verò, argumentum hoc non eſſe efficax, reſpondent, Verbum procedere quidem ex cognitione comprehenſiuâ, non tamen adæquatè ex totâ illa, vnde ipſi aliunde conantur ſententiam perſuadere. Ego tamen puto, alia argumenta, hoc excepto, nullius eſſe momenti. Hoc autem ſic debet confirmari: Verbum procedit ex notitiâ comprehenſiuâ, vt comprehenſiuâ, ſeu adæquatè, quod idem eſt: Verbum enim diuinum debet procedere ex cognitione perfectiſſimâ vt perfectiſſimâ, quando aliunde nullum eſt inconueniens: per ſe enim eſt manifeſtum, perfectius eſſe prodire ex perfectiori cognitione formaliter quàm ex imperfectiori, ſi id non impediatur aliunde; ergo Verbum procedet ex cognitione comprehenſiuâ vt tali formaliter: nam debemus illi tribuere perfectiſſimam processionem quàm poſſumus: quia nihil hîc eſſe, quod id impediat, inferiùs oſtendam.

Secunda. Item ex cognitione omnium perſonarum. Eſt D. Auguſtini, D. Anſelmi, D. Thomæ.

Argumentū commune pro hac veritate eſt bonum.

Verbum procedit ex notitiâ perfectiſſimâ, proinde comprehenſiuâ.

Videamus iam aliorum rationes. Arguunt quidam Primò: Tam fecundæ ſunt perſonæ, vt per modum obiecti producāt Verbum, quàm ipſa eſſentia, ergo. Pro hac tamen ratione oportet probare, nullam eſſe repugnantiam ſpecialem in perſonalitatibus; tunc autem reducitur argumentum ad noſtrum ſuprà poſitum. Secundò alij: Cognitio diuina, prout terminatur ad eſſentiam, non diſtinguitur virtualiter à ſe ipſâ, prout terminatâ ad perſonalitates: nam ipſamet formalitas cognitionis, quæ noſcit eſſentiam diuinam, debet formaliſſimè, ſaltem in obliquo, cognoſcere perſonas quæ ab eâ eſſentiâ exiguntur; ergo, ſi Verbum procedat ex cognitione, prout terminatâ ad eſſentiam, procedit etiam ex eâdem, prout terminatâ ad perſonalitates. 22

Rationes recentiorum reiecta. Prima coincidit in noſtrā explicatis terminis. Secunda ratio non vrget.

Hoc argumentum non vrget, quia, licet in ordine ad cognoſcendum, non habeat diſtinctionem virtualem vna & altera ſcientia; poſſunt tamen habere in ordine ad productionem: ſicut, licet cognitio reflexa de viſione peccati, neceſſariò & viſionem in recto, & peccatum cognoſcat in obliquo, ideóque non dicat virtualem diſtinctionem in ordine ad cognoſcendum vnum ſine alio; in ordine tamen ad terminandum amorem Dei de viſione peccati quaſi per accidens ſe habet ille reſpectus, prout terminatus ad peccatum, quandoquidem non amat Deus peccatum, ſed viſionem: ideò amoris illius non eſt cauſſa cognitio, prout terminata in obliquo ad peccatum, ſed prout terminata in recto ad viſionem, licet vnum ſine altero fieri nequeat. Quòd ſi dicas, etiam in ordine ad productionem non dari diſtinctionem virtualem inter eas duas ſcientias; tunc aſſumes pro ratione concluſionem; hoc namque eſt formaliſſimè quod quæritur, an ſcilicet ſcientia diuina non ſolùm producat Verbum, prout terminatur ad eſſentiam, ſed etiam prout terminatur ad relationes & perſonas: & conſequenter, an ſit hæc ſcientia incapax prædicatorum contradictoriorum in ordine ad productionem; ſeu, an careat diſtinctione virtuali. Relictis ergo his rationibus, ſtandum ei, quam nos fecimus. 23

Obiicies Primò, Verbum non eſt imago ſui, Spiritus ſancti & creaturarum; ergo non procedit ex ſcientiâ de illis. Reſpondeo ex dictis ſupra,

Obiectio Prima.

Imago procedit ab eo cuius est imago.

suprà, imaginem debere procedere ab eo cuius est imago: quia ergo Verbum non procedit à se, Spiritu sancto & creaturis, ideò non est illorum imago, etiamsi eâ repræsentet, & ex eorum procedat cognitione.

Obiectio Secunda.

Obiicies Secundò, Spiritus sanctus est posterior productione Verbi, ergo priùs est Verbum quàm Spiritus sanctus existat, ergo & quàm cognoscatur, quia non noscitur antequam existat, ergo Verbum non procedit ex cognitione Spiritus sancti.

Solutio.

Inter personam producentem & productam vix datur ratione nostrâ prioritas in quo.

Pro solutione aduerte, quod sæpè dixi, inter personam producentem & productam vix dari prioritatem *in quo*, etiam ratione nostrâ, quia implicat concipere Patrem, nisi concepto Filio, quandoquidem constituitur Pater essentialiter per actualem productionem Filij; tota ergo prioritas est pura *à quo*. Vnde argumento
24
negandum est, quando Verbum producitur, non esse Spiritum sanctum & scientiam ipsius: omnia enim tunc simul sunt, etiamsi vnum sit ab alio; benè ergo potest ex hoc capite esse tunc cognitio Spiritus sancti, vt existentis.

Solutio Secunda.

Quod si quis velit dicere, etiam *in quo* priorem esse Filium quàm Spiritum sanctum, tunc respondere Secundò potest, in eo priori cognosci Spiritum sanctum, vt exiturum pro posteriori ad modum quo in caussâ necessariò determinatâ ad operandum cognoscitur effectus vt existens, non pro eo priori naturæ, sed pro posteriori. Quæ solutio est valdè conformis his, quæ agentes de generatione Verbi, vt probabilia suprà defendimus, scilicet priùs *in quo* communicari Filio intellectionem quàm volitionem; eo autem ipso priùs *in quo* existet Filius habens intellectionem, quàm producatur Spiritus sanctus. Neque in rebus necessariò futuris repugnat, cognitionem priorem esse naturâ suo obiecto, licet in liberis id alibi negauerim. quod ex obiectionis sequentis solutione constabit.

Replica.

Dices à me negatum, dum egi de scientiâ Dei, posse cognitionem diuinam esse priorem ratione decretis cognitis; ergo neque intellectio poterit esse prior naturâ quàm Spiritus sanctus, qui est obiectum eius intellectionis, ergo Filius vt terminans eam cognitionem, non poterit esse prior Spiritu sancto.

Solutio.

Respondeo negando consequentiam. Disparitas est clara: nam actus liber quâ talis, nihil potest habere prius naturâ seipso, vnde determinatè inferatur, alioquin iam erit necessarius. At res necessariò in caussâ potest priùs naturâ quàm existat, in eo præcontinente cognosci, vt futura posteriùs naturâ.

Replica Secunda.

Replicabis, Hæc non est cognitio Spiritus sancti in se, sed in caussâ; ergo Verbum non procedit ex immediatâ cognitione Spiritus sancti in se.

Solutio.

Respondeo, vtramque cognitionem, & in se, & in caussâ posse esse priorem, & ex vtraque prodire. Ratio est iam paulò antè assignata, quòd in rebus necessariis benè potest cognitio esse prior suo obiecto: quòd enim inde tollatur libertas obiecti, nullum est inconueniens: quod de immediatâ etiam cognitione verum est.

25

Obiectio Tertia.

Argumentum ab aduersariis ipsis soluendum.

Obiicies Tertiò, Si Verbum procederet ex cognitione sui, & Spiritus sancti; ergo ipsum & Spiritus sanctus esset principium sui, quia obiectum est principium cognitionis. Hoc argumentum solui debet etiam ab aduersariis, quia, siue Verbum procedat ex scientiâ sui, aut Spiritus sancti, siue non, certum est in Patre dari scientiam de ipso Verbo & Spiritu sancto; nullus autem dicit eam scientiam, quæ est in Patre, caussari à Spiritu sancto, aut à Filio: quod maximè locum habet in principiis aduersariorum hac obiectione vtentium: volunt enim, omnia prædicata essentialia & absoluta esse priora *in quo* relationibus: nullo ergo modo scientia illa caussatur à relatione Verbi & Spiritus sancti, etiamsi illas habeat pro obiecto. Ratio autem est, quia, vt dixi in libris de Animâ, non est necessarium vt obiectum sit principium aut caussa cognitionis sui, etiam in creaturis; vnde dixi, eamdem cognitionem posse esse supra se reflexam; ergo non repugnat, Verbum oriri ex cognitione sui.

Obiectio Quarta.

26

Verbum non est magis necessarium quàm Spiritus sanctus.

Quartò obiicies, Verbum est magis necessarium quàm Spiritus sanctus, ergo non procedit ex cognitione illius. Respondeo Primò, consequentiam esse malam, vt ostêdam, agens de cognitione possibilium. Secundò, antecedens esse falsissimum: cùm enim tertia persona non sit minùs Deus quàm Filius, illique æqualis in perfectione, sine dubio debet esse æquè necessaria in existentiâ; alioquin, vel ex hoc capite esset Spiritus sanctus minùs perfectus. quod est hæreticum.

Instantia contra obiectionem.

Tertiò, hoc argumentum pati instantiam in ipsâ scientiâ essentiali, quæ sine dubio terminatur ad Spiritum sanctum, & tamen scientia non potest esse minùs necessaria, quam Verbum; ergo ex hoc capite etiam Verbum potest per eam scientiam produci.

Obiectio Quinta.

Ostenditur argumenti æquiuocatio.

Quintò obiicies, Si Verbum procedit ex cognitione Spiritus sancti, ergo Verbum est, quia est Spiritus sanctus. Hoc argumentum solùm constat æquiuocatione circa terminum *quia est*. Respondeo, si denotet non posse Verbum esse, nisi sit Spiritus sanctus, verissimam esse eam propositionem; si denotet, Spiritum sanctum esse quasi principium Verbi, falsam esse:

Cognitio non caussatur ab obiecto, licet ab illo pendeat, vt à termino.

nec vllo modo ex dictis sequitur, quia cognitio non caussatur ab obiecto, etiamsi ab illo pendeat, vt à termino. Adde, hoc argumentum in ipsâ scientiâ habere instantiam: certum enim est, Spiritum sanctum à Patre cognosci, at non propterea Spiritus sanctus caussat in Patre eam scientiam, vt suprà notaui.

An cognitio Spiritus sancti, per quam procedit Verbum, sit intuitiua.

Duo adhuc parui momenti restant scrupuli. Primus est, an cognitio Spiritus sancti, à quâ Verbum procedit, sit dicenda abstractiua, an verò intuitiua. Aliqui eam dicunt abstractiuam, eò quòd pro eo priori non existant Filius & Spiritus sanctus; ego tamen arbitror
27
esse intuitiuam; nam licet pro eo priori non existant, de quo statim, cognoscuntur tamen vt exituri pro posteriori; cognitio autem intuitiua non requirit, vt obiectum sit, quandò ipsa existit; sufficit enim, si cognoscat illud vt posteà exiturum.

Non potest Filius aut Spiritus sanctus dici futurus respectu huius cognitionis.

Secundus scrupulus est, an Filius & Spiritus sanctus dicendi sint futuri respectu eius scientiæ. Respondeo negatiuè iuxta solutionem primam secundæ obiectionis, in quâ ostendi, Spiritum sanctum non esse posteriorem *in quo*, etiam quoad conceptum, sed solùm *à quo*. Ratio autem futuritionis non potest desumi, nisi ex posterioritate *in quo*, siue illa realis sit, siue rationis. Vnde effectus non dicitur futurus vllo modo respectu actionis, quia, licet sit posterior *à quo* respectu illius, non tamen realiter aut ratione potest concipi existens, nisi concipiatur

piatur existens effectus; ergo non habet futuritionem respectu illius, nisi faciamus quæstionem de nomine, vocesque futuritionem, id quod *à quo* posterius est. Iuxta secundam verò solutionem, in Spiritu sancto admitti potest ea futuritio ibi satis declarata. In Filio verò respectu Patris non est admittenda, quia Pater completur actuali productione Filij; actualis autem productio non est prior *in quo* respectu termini, at respectu intellectionis consideratæ, vt præcisæ à paternitate, rectè potest ea posterioritas *in quo* admitti: possum enim ratione concipere intellectionem, non conceptâ etiam paternitate.

SVBSECTIO II.

Verbum procedit ex cognitione creaturarum possibilium.

Tertia conclusio. Verbum procedit ex cognitione omnium possibilium.

TERTIA CONCLVSIO. Etiam procedit Verbum ex cognitione omnium creaturarum possibilium. Hæc est P. Suarij lib. 8. cap. 6. vbi multos alios pro ea refert. est etiam Molinæ, Valentiæ, Becani, & omnium ferè in Societate, communisque inter Thomistas & nostros. Eam tenet D.Thomas q.34.a.1.ad 3. & August. lib.15. de Trinit. cap.14. & 15. vbi ait, *Verbum diuinum esse de omnibus, quæ sunt in scientia Dei: nam si aliquid minus esset in Verbo quàm in scientiâ, non esset Verbum adæquatum*: quo nihil clarius.
28 idem ferè repetit lib. 11. Confess. cap.7. Probatur eâdem ratione quâ præcedens, quia cognitio comprehensiua Dei necessariò fertur ad creaturas possibiles; nequit enim comprehendi essentia diuina (vt suprà diximus) nisi cognitis creaturis possibilibus; ergo Verbum procedit ex cognitione creaturarum possibilium, quia procedit ex cognitione comprehensiuâ vt tali.

Probatio conclusionis. Cognitio comprehensiua necessariò fertur ad creaturas possibiles.

Obiicies Primò, Deus est ens magis necessarium quàm creaturæ possibiles; ergo nequit Verbum diuinum prodire ex cognitione creaturarum possibilium, aliàs æquè esset contingens ac ipsæ creaturæ possibiles.

Obiectio Vasquez.

Hoc argumentum mouit Vasquez & aliquos recentiores ad contrariam sententiam; minùs tamen consequenter loquuntur: sicut enim in sententiâ illorum, licet essentia diuina sit omnino independens à creaturis possibilibus, tamen de facto, quando illæ sunt possibiles, nullâ factâ mutatione in essentiâ quoad entitatem, sed solùm quoad denominationem, essentia diuina verè & realiter illas cognoscit, & potest illas producere; cur etiam idem non dicent in Verbo, scilicet illud esse quoad identitatem omnino independens à creaturis possibilibus, quoad denominationem tamen verè & realiter de facto
29 ex cognitione illarum prodire, easque repræsentare per modum Verbi? Quòd si in Deo sola denominatio potentis, nullâ additâ intrinsecâ entitate, constituit Deum realiter productiuum & cognoscitiuum creaturarum; cur eadem denominatio non constituet Deum productiuum Verbi, licet quoad entitatem omnino sit absolutus à creaturis? Ecce primam argumenti solutionem. Secunda sit, negando antecedens, quia, vt suprà dixi, Deus habet essentialem connexionem cum creaturis possibilibus, quæ tam necessariæ sunt ac Deus ipse, & illarum possibilitate ablatâ, non maneret hic Deus. Vide quæ dixi suprà disp.10.n.19.

Instantia contra obiectionem ex principiis aduersariorum.

Prima obiectionis solutio.

Secunda solutio. Creaturæ possibiles sunt tam necessariæ quàm Deus.

Replica contra primam solutionem.

Aduersantur primæ solutioni recentiores nonnulli, asserentes, casu quo Deus posset manere, etiamsi impossibiles essent creaturæ, Verbum diuinum non processurum ex cognitione earum creaturarum: quorum fundamenta reducuntur ad ea, quibus alij probant non prodire Verbum ex cognitione futurorum; libet tamen ea hic examinare.

Alia argumenta soluuntur.

Primum argumentum bonum, sed in propositâ sententiâ inefficax.

Primum sit, quia datâ possibilitate creaturarum, non datur in Deo aliquod prædicatum intrinsecum, sed vna pura connotatio ex parte creaturarum: atqui ea connotatio non est productiua Verbi: ergo, si hoc non prodiret ex cognitione creaturarum, quando hæ erant impossibiles, nec prodibit quando possibiles sunt. Hoc argumentum (vt dixi agens, an in Deo videri queant creaturæ) est quidem in se efficax; non tamen in sententiâ, quæ hîc supponitur: nam in eâ non potest dici, quòd ex parte Dei nunc quoad scientiam creaturarum nihil amplius sit, quàm si creaturæ non essent possibiles: quomodo enim intelligi potest, vt per solam eam possibilitatem creaturæ, Deus qui anteà nihil cognoscebat, iam nunc cognoscat? Vide quæ in simili dixi, agens de actibus liberis; ergo præter possibilitatem creaturæ debet admitti ex parte Dei saltem noua denominatio intrinseca, vel aliquid simile: sicut ergo nunc ponitur quasi de nouo ea denominatio, & per illam Deus verè noscit creaturas possibiles, potestque verè eas producere de 30
nouo, ita etiam poterit de nouo per eam scientiam producere Verbum in esse eiusdem denominationis, licet non in esse entitatis. Adde, non magis repugnare per solam denominationem à possibilitate creaturæ, Deum esse earum verè productiuum, quàm ex eâdem possibilitate esse verè productiuum Verbi.

Secundum argumentum bonum retorquetur in ipsos auctores.

Secundò arguunt, quia, quando aliqua potentia physicè productiua est ita efficax in ordine ad aliquem terminum, vt non possit non producere illum, nequit talis potentia manere sine eo termino; ergo non potest manere potentia productiua Verbi, si hoc non maneat: sed hoc non maneret, si creaturæ non essent possibiles; tunc enim Verbum non maneret secundùm rationem expressiuam possibilium; ergo non maneret secundùm omnem suam rationem, ergo nec simpliciter maneret, ergo nec potentia ad illud. Hoc argumentum obscuris terminis propositum retorquetur eâdem vi, contra eius au-
ctores: cùm enim ipsi supponant, scientiam di- 31
uinam in se manere eamdem, etiamsi repugnent creaturæ; admittunt tamen iidem, positis creaturis, illam scientiam verè exprimere creaturas illas, quas non expressit anteà: cur, quæso, non eodem modo admittunt, positis creaturis, eam scientiam omnino in se quoad entitatem inuariatam habere iam vim producendi Verbum, quo ipsæ creaturæ dicantur? quæ enim maior repugnantia est, quòd scientia sine mutatione producat Verbum, quàm quòd sine mutatione verè exprimat & producat creaturas? aut, ne faciamus quæstionem de nomine, ratione verbi *exprimat*, dic saltem, quòd cognoscat eas creaturas. item in ipso Verbo, quæ est, quæso, repugnantia maior, quòd sine mutatione sui exprimat creaturas, quàm quòd illas easdem exprimat scientia: ergo & Verbum & scientia possent in entitate manere eædem, variis denominationibus exprimentis & producti ex creaturarum cognitione.

Replicabis,

Replica de translatione quæstionis retorquetur.

Replicabis, Hoc est transferre difficultatem inintelligibilē de actibus liberis ad productionem Verbi; quod nullatenus fieri debet. Sed contra; quia tu transfers eam difficultatem ad cognitionem creaturarum possibilium, quo posito, meritò transfertur ad Verbum: nam cognitio producit Verbum ex his omnibus quæ cognoscit; ergo si sine mutatione cognoscit possibilia, quid miraris, si sine mutatione Verbum procedat ex ea cognitione possibilium? neque video maiorem in vno quàm in altero difficultatem. sed de hoc aliquantulùm fusiùs subsectione sequ.

32 *Verbum procedit ex omni scientiâ necessariâ Patris.*

Vltima conclvsio. Non solùm ex scientiâ quâ creaturas possibiles Deus in se ipso nouit, sed ex eâ, quâ easdem in semetipsis noscit, procedit Verbum, & vno verbo, ex omni scientiâ necessariâ Patris procedit. Probo, quia omnis scientia necessaria est infinita, & consequenter fecunda ad producendum verbum; deinde perfectissimum verbum erit illud, quod exprimit adæquatè & totaliter scientiam totam dicentis, seu loquentis: nec est speciale argumentum probans id repugnare, ergo.

SVBSECTIO III.

Verbum procedit ex scientiâ liberâ creaturarum.

IN hoc conueniunt P. Valentia 1. p. quæst. 8. de Trinit. vbi dicit, hanc sententiam fuisse communem antiquorum Theologorum. Zuniga disp. 1. dub. 7. & P. Ruiz disput. 63. sect. 4. conclus. 1. quam fusè ibi probat. Est etiam

Probatio sententia communis ab auctoritate SS. Augustini, Anselmi & D. Thomæ.

communissima inter recentiores. Probatur Primò auctoritate SS. Augustini, Anselmi & Diui Thomæ locis à Zuniga relatis, vbi Patres dicunt, quidquid est in scientiâ diuinâ, exprimi per Verbum; sed in scientiâ diuinâ dicuntur creaturæ vt futuræ; ergo & hæ exprimuntur per Verbum, seu Verbum procedit ex earum cognitione. Loco Augustini respondet P. Suarez, eum solùm voluisse docere, Verbum procedere per eam scientiam quæ est de futuris, non tamen, quatenus fertur ad futura. Sed hanc

33 *Responsio quædam Suarij reiicitur.*

solutionem facilè reiicio ad hominem: cùm enim ipsemet Suarez eum Augustini locum adducat, ad probandum, Verbum prodire ex cognitione creaturarum possibilium; debuisset aduertere, etiam potuisse aduersarios dicere, Augustinum solùm locutum de scientiâ, quæ materialiter est ad possibilia, non de eâ formaliter. Quòd si hæc explicatio est violenta, vt verè est, quia Augustinus addit, *Alioquin non futurum adæquatum Verbum*; quod denotat processionem formalem ex eâ scientiâ, quâ talis est; ita etiam pro futuris creaturis erit violenta, quia Augustinus eodem modo sine distinctione omnia comprehendit. & eodem modo debent aliorum Patrum loca vrgeri.

Probatio à ratione ex fecunditate scientia infinita.

Ratione, omissis aliorum argumentis, sic eam probo: quia, si semel dicimus, scientiam aliquam diuinam esse fecundam propter suam infinitatem ad producendum Verbum substantiale, etiam idem debemus dicere, nisi aliunde aliquid obstet (vt verè non obstat) de scientiâ liberâ, cum hæc sit infinitè etiam perfecta. Confirmatur argumento suprà insinuato: Perfectius est verbum illud, quod dicit omnia, quæ sunt in scientia loquentis, quàm quod dicit partem; ergo, cùm in scientiâ loquentis sint etiam futura libera, perfectius verbum erit, quod illa dixerit, & consequenter ex eorum scientiâ processerit, quàm quod non dixerit.

SVBSECTIO IV.

Communes obiectiones solutæ.

34 *Prima obiectio, ex eo quòd processio Dei sit necessaria.*

DICES Primò, Processio Verbi est necessaria, ergo non potest oriri ex scientiâ libera. Pro solutione argumenti, & maiori nostræ sententiæ explicatione, aduerte, in Verbo distinguendas duas quasi partiales rationes Verbi, seu formalitates; vnam, quæ sit Verbum necessariorum, alteram contingentium: ad eum planè modum quo distinguimus duas scientias, vnam necessariorum, alteram liberorum (siue hoc exercitium libertatis sit formalitas distincta propriè, siue solùm denominatio, quia ab hoc in præsenti abstraho.)

In Verbo distinguenda dua formalitates.

Respondetur obiectioni.

Hoc posito facilè respondeo argumento, concedendo, Verbum, quatenus exprimit necessaria, & quatenus necessarium est, non prodire à scientiâ liberâ, & hoc præcisè probat argumentum; nego tamen illud, quatenus expressiuum futurorum esse necessarium: est enim contingens, non minùs & eodem modo quo ipsa scientia libera. Vnde secundùm hanc rationem rectè potest ab ipsâ scientiâ prodire. Iuxta hanc solutionem dicendum est, Verbum vt expressiuum necessariorum, esse prius se ipso, vt expressiuo futurorum; sicut scientia ipsa, vt necessaria, est prior se vt contingenti.

Verbum quatenus expressiuum futurorum, est contingens.

Obiectio Secunda, ex eo quòd sequatur, Verbum potuisse non esse.

Hinc obiicies Secundò, Ergo Verbum absolutè est contingens, & potuit non esse. In hoc argumēto aliqui magnos excitāt clamores; immeritò tamen, quia non est maior difficultas in Verbo quàm in scientiâ. Dico ergo, Verbum, absolutè loquendo, non esse contingens, quia vt sic supponitur pro Verbo essentiali & necessario, cùm addito verò, vt expressiuum futurorum, rectè potest dici, esse contingens.

Satisfit obiectioni.

35 *Alia difficultas, ex eo quòd distinctio virtualis extendatur, non cogente fide.*

Est tamen adhuc in hac solutione scrupulus ex nostris principiis: diximus enim superiùs, difficultatem actuum liberorum Dei, quia tanta est, non extendendam ad aliam materiam, nisi vbi fides nos cogit; hîc autem non cogimur à fide eam extendere ad Verbum, ergo. Respondeo, à me suprà, vt extendatur hæc difficultas, non fuisse requisitam præcisè fidem diuinam, sed vel hanc, vel rationem vrgentem, vel auctoritatem; in præsenti autem licet fides fortè non cogat (de quo tamen nonnihil subsect. sequ. ex Florentino) certè auctoritas Anselmi, Augustini & D. Thomæ, deinde ratio ipsa superiùs facta de fecunditate aliarum scientiarum, licet non cogat, probabiliorem tamen reddit hanc sententiam.

Respondetur sufficere rationem prægnantem, vel auctoritatem.

Nec propriè transfertur ea difficultas.

Adde, hanc non esse propriè eius difficultatis translationem ad aliam materiam: nam Verbum pertinet ad scientiam, estque in eodem genere cum illâ. vnde quod de Verbo dicitur, perinde est ac si dicatur de scientiâ, & è contrario, quantum ad expressionem & contingentiam.

Tertia obiectio, de modo loquendi.

Dices Tertiò, Ergo dantur duo partialia Verba, vnum essentiale, alterum contingens, sicut dantur duæ scientiæ; & consequenter non minùs potest dici, esse in Deo duo Verba, quàm esse duas scientias. Hæc obiectio est de modo loquendi, in quo attendendus est vsus communis, qui obtinuit, vt, licet in re non sint multæ

Cur non dicantur plura Verba, sicut dicuntur plures scientiæ.

scientiæ, sed solùm ratione nostrâ (vnde in rigore non poterant dici duæ scientiæ) absolutè tamen dicuntur multæ; quia verò id non obtinuit in voce *Verbum*, standum est rigori, & non dicendum duo absolutè Verba, quia hoc significat duo realiter, quæ non sunt in diuinis.

36 *Obiectio Quarta, ex eo quòd Verbum per generationem procedere debeat.*

Scientia libera nullo modo est natura.

Dices Quartò, Verbum non procedit nisi per generationem; sed communicatio scientiæ liberæ non potest esse generatio, quia scientia libera non est natura diuina; ergo non potest Verbum procedere per scientiam liberam. Responderet aliquis, etiam scientiam liberam esse partialiter naturam, & consequenter Verbum, vt ex illâ procedens, etiam generari. Sed hoc est euidenter falsum, quia scientia libera neque ratione nostrâ, nec virtualiter est radix eorum quæ sunt in Deo, imò est posterius ad ipsos actus voluntatis liberos, quomodo ergo potest esse natura partialis? Respondendum ergo, Verbum quoad necessaria solùm prodire per generationem, quoad libera verò prodire vt Verbum præcisè, & non vt Filium; sicut in sententiâ communi, dum accipit à Patre spirationem actiuam, non habet communicationem pertinentem ad generationem, sed aliam ratione diuersam.

Verbū quoad necessaria procedit per generationem, secus quoad libera.

Obiectio Quinta, ex eo quòd sequeretur Spiritum sanctum esse priorem Verbo.

Dices Quintò, Ergo Spiritus sanctus erit prior quàm Verbum; quod tamen è contrario det esse, quandoquidem Spiritus à Verbo, & non è contrario procedit. Sequela probatur: quia, antequam in Deo sit scientia libera, per quam producatur Verbum, sunt in Deo decreta libera, per quæ producatur Spiritus sanctus; ergo priùs hic producitur quàm Verbum. Respondeo facilè, quoad essentialia prius esse Verbum Spiritu sancto; quoad libera verò, priorem esse productionem Spiritus sancti ex decretis liberis in Deo Patre & in Verbo existentibus, quàm sit productio à solo Patre ex scientiâ liberâ subsecutâ ad illa decreta. neque in hoc vlla est difficultas, aut absurdum.

Verbum quoad libera est posterius productione Spiritus sancti.

37 *Obiectio Sexta.*

Dices Sextò, Si Spiritui sancto communicatur à Patre & Filio volitio libera; ergo Spiritus sanctus non amat liberè, quandoquidem non est in ipsius potestate habere & non habere illum amorem, sed illum tenetur recipere, sicut ei datur à Patre. Propter hoc argumentum nonnulli dixere, Spiritum sanctum non prodire ex amore libero, licet Verbum procedat ex scientiâ liberâ; haud tamen consequenter conceditur scientiæ liberæ virtus producēdi terminum, qui sit Verbum, & eadem vis negatur amori ad producendum impulsum. His & sequentibus argumentis respondeo clarè in fine subsectionis sequ. Nunc dico, nullam prorsus personam neque creatam neque increatam ideò esse liberam, quia amor aut odium sit liberū ipsi personalitati: nam personalitas nihil agit in amorem, & formaliter vt talis non est agens liberum; tota ergo libertas consistit in naturâ illius personæ. Cùm ergo Spiritus sancti natura sit eadem quæ in Patre, & quæ se determinat ad amorem, formalissimè Spiritus sanctus est liber; licet personalitas illius non potuerit amorem illum impedire, aut habere à se. Imò fortè quis diceret, in ipso Patre priùs esse amorem liberum quàm sit ipsa paternitas: nam essentia etiam prout præcedens paternitatem, se liberè determinat, & ab hac naturæ determinatione tres personæ æquè dicuntur liberæ.

Personalitas vt talis, non est agens liberum, sed libertas in naturâ consistit: vbi quomodo Spiritus sanctus sit liber.

38 *Satisfit replicæ*

Replicabis contra solutionem nostram, si natura humana priùs ratione quàm vniretur Verbo diuino, efficeret bonum opus, quo se disponeret ad vnionem hypostaticam; non diceretur Verbum diuinum meruisse suam vnionem, etiamsi in eodem instanti ea natura, quæ libere operata est, esset vnita Verbo; ergo vt suppositum dicatur liberum, non sufficit naturam ipsius esse liberam, sed requiritur vlteriùs, vt pro priori naturæ ad operationem liberam, sit iam vnita personalitas. Respondeo, in prædicto casu in rigore potuisse dici, *Verbum meruisse suam vnionem*: verè enim in omnium sententiâ diceretur, *Hic homo*, siue *Christus, meruit suam vnionem*; licet homo & Christus dicant suppositum quod non erat pro priori naturæ. vnde hinc potiùs confirmatur mea solutio. Dixi, *In rigore id potuisse dici tunc temporis*: nam, quia Verbum ex se videtur significare solum compositum ex naturâ diuinâ & personalitate, in eo autem casu natura diuina non meruisset aliquid; ideò communiter dicitur, *Verbum non meruit suam vnionem*. Nec obest quòd nunc de facto, etiamsi natura diuina non mereatur, dicatur tamen Verbum nos redemisse, meruisse, &c. ergo etiam tunc, licet priùs naturâ fuisset operatio, debuisset tribui Verbo, si ex se ea antecessio personalitatis non requiritur. Hoc, inquam, non obstat, quia quando iam supponitur vnitum Verbum, datur aliquid, ratione cuius id dici possit cum maiori congruentiâ, eò quòd ipsum Verbum, quasi eam humanitatem singulariter ad operandum dirigat, dignificet, &c. ideò per communicationem idiomatum faciliùs tribuitur talis operatio Verbo, quàm si fuisset facta priùs ratione, quàm Verbum vniretur. 39

ex petita ex eo quòd, si natura humana priùs ratione, quàm vniatur Verbo diuino, efficeret opus, quo se ad vnionem disponeret, nō diceretur tunc Verbum meruisse vnionem.

Posset in tali casu dici Verbum meruisse vnionem.

SVBSECTIO V.

Difficilior obiectio.

EA sit, Verbum diuinum habet naturam, antequam sint decreta libera & scientia de illis, ergo cùm primùm in naturâ resultant decreta & scientia, æquè primò ea habentur à Filio ac à Patre, & consequenter non accipit Filius à Patre scientiam futurorum, nec per illam procedit vllo modo. Idem dicendum est de amore in Spiritu sancto; sed æquè primò omnes tres personæ habentes iam naturam diuinam denominantur volentes & scientes liberè à volitione & scientiâ in naturâ resultante. Retorqueo argumentum: Verbum diuinum non habet à se eam scientiam & decreta. Idem est suo modo de Spiritu sancto: id enim probatur, ex eo quòd Pater dederit Filio quæcumque habet, exceptâ paternitate (vt definitum est in Florentino) ergo Filius accipit à Patre ipsam scientiam futurorum; hanc enim habet Pater, & hæc non est paternitas; ergo ex Florentino eamdem dedit Filio, si dedit omnia, exceptâ paternitate. Vnde confirmo meam conclusionem, Filium scilicet procedere ex scientiâ liberâ.

Obiectio vltima, ex eo quòd Filius habeat naturam diuinā, antequam sint decreta libera.

Retorquetur argumentum.

Argumento autem respondeo, etiamsi Filius habeat naturam diuinam, & hæc velit aut cognoscat liberè, nondum tamen Filium velle aut cognoscere liberè, quousque à Patre ea scientia & volitio libera Filio communicetur, producendo terminationem liberam, seu partiale Verbum, cui ea scientia & volitio identificantur. Sicut enim suprà dixi, Patrem non aliter communicare Filio essentiam, nisi producendo personalitatem Filij cui identificatur ea essentia; 40

Filius non vult nec cognoscit liberè, donec ei à Patre communicetur volitio libera & cognitio.

Cur, cùm simul sit erg-

nitio libera in naturâ Filij & Patris, in Filio tamen non fit.

ita non aliter communicat eidem scientiam & decreta libera, quàm producendo eam partialem rationem Verbi, cui ea scientia identificatur. Vnde fit, vt, licet simul tempore & ratione volitio libera fit in Filij natura, ac in naturâ Patris; in Filio tamen adhuc non sit, quia adhuc non est producta ea determinatio, per quam fit ei propria ea scientia.

Replica quæ conatur ostendere, dicta vera esse de Verbo partiali & libero, non verò de Verbo essentiali.

Replica, hinc clarè ostendi, decreta & scientiam liberam communicari à Patre ei (vt sic dicam) partiali Verbo; at nullo modo probari, in Verbo essentiali ea decreta non esse tam citò quàm in Patre, nullâ etiam attentâ productione liberâ partialis Verbi: nam volitio & scientiâ libera identificantur Verbo essentiali: atqui (vt dixi suprà) non aliter aliquid cõmunicatur à Patre, quàm producendo quod identificatur rei communicatæ: hæc enim communicatio fit per idẽtitatem; ergo nõ est aliquid re & ratione superadditum vtriusque extremi existẽtiæ, ergo cùm iam anteà fuerit productum Verbum essentiale, eo ipso quòd decreta intelligantur existere, etiam ratione nostrâ intelliguntur communicata seu identificata ei Verbo, nullâ nouâ expectatâ liberi Verbi productione: hæc enim solùm potest expectari, vt huic ipsi libero Verbo, vt sic dicam, communicentur decreta libera; at vt Verbo essentiali, nullo modo debet expectari, quia nec illi communicantur medio Verbo libero, ergo æquè immediatè sunt decreta libera in Filio ac in Patre, nec illi communicantur ab hoc per nouam productionem. quod ipsum suo modo de Spiritu sancto dicendum est.

41 *Soluitur ea replica, respondeturque, decreta libera non identificari filiationi.*

Respondeo tamen, insistendo præcedenti solutioni, etiamsi scientia & decreta libera immediatè identificentur naturæ Filij, filiationi tamen, seu ipsi Verbo essentiali non identificari, quousque producatur ea noua terminatio scientiæ & decretorum: nam dependenter ab illâ terminatione communicantur: sicut enim scientia necessaria non cõmunicatur nisi productâ terminatione essentiali, ita non communicatur Filio ea scientia libera, nisi productâ terminatione liberâ. Nec inconueniens est, vt aliquid immediatè vniatur naturæ Filij ante eam terminationem liberam, non verò vniatur filiationi; sicut non est inconueniens vt paternitas immediatè vniatur seu identificetur (pro eodem enim accipio hîc vnionem, ac identitatem) naturæ Filij, non tamen immediatè vniatur ipsi filiationi. Hinc respondeo ad probationem, ea quæ vniuntur immediatè ac independenter ab aliis, eo ipso intelligi formaliter vnita, quòd intelliguntur existentia; nego verò de his quæ identificantur dependenter ab alio: non enim possunt intelligi identificari, quousque illud aliud existat: ergo cùm Verbo seu Filio, vt dixi, non communicẽtur ea quæ sunt libera, nisi dependenter à terminatione liberâ, eo ipso non intelliguntur communicata, quousque Pater æternus eam terminationem producat. Quòd autem debeat ea cõmunicatio scientiæ liberæ dependere ab eâ terminatione, suadetur testimonio eo Concilij, quòd Pater omnia dederit Filio præter paternitatem; quid verò sit illa terminatio libera, &c. tangit difficultatem communem de actibus liberis, quæ nos non vrget hîc specialiter. Et hæc sint dicta ad ostendendum, quomodo Pater dederit Filio etiam ipsam scientiam liberam, quod in eo Concilij loco magnum habet fundamentum.

Potest aliquid vniri priùs naturæ Filij, quàm filiationi. Soluitur.

Ea quæ vniũtur immediatè & indepẽdenter ab aliis, eo ipso vniũtur, quo existunt; secùs, si dependenter: & hinc soluitur replica suprà facta.

42

Facilior via ad defendendam conclusionem.

Nam absolutè ad defendendam nostram conclusionem de productione terminationis, seu Verbi partialis liberi, & satisfaciendum huic, & duobus præcedentibus argumentis; possemus adhuc respõdere multò fortè clariùs, admittendo, scientiam liberam & decreta æquè immediatè esse in Filio & Spiritu sancto, ac in Patre, nec ab hoc ea cõmunicari Filio & Spiritui sãcto; negando tamen inde quidquam sequi contra nostrã conclusionem: dici enim potest, eam scientiam quæ æquè primò est in omnibus personis, in Patre esse fecundam ratione paternitatis, vt producat in secundâ personâ vnam terminationem seu partialem rationem Verbi, quam nec ipse Filius nec Spiritus sanctus producunt, etiamsi tam citò habeat eam scientiam quàm Pater, quia (vt sæpè dixi) ea scientia indiget saltem vt conditione ad producendum paternitate, ideò Filius & Spiritus sanctus non producunt rationem vllam Verbi. Et eodem modo decreta esse in omnibus tribus personis æquè primò, solum autem Patrem & Filium producere in Spiritu sancto eorum decretorum terminationem liberam, adhuc postquam Spiritus habet ea decreta, ideóque semper esse verum, quòd ex scientiâ & decretis liberis procedat Verbum & Spiritus sanctus, non quoad essentialia, sed quoad terminationem liberam.

Posset dici paternitatem esse conditionem, vt scientia illa sit fecunda.

SVBSECTIO VI.

Noua cuiusdam obiectiones.

Diffidens, & quidem meritò, communibus in nostram sententiam argumentis neotericus quidam in manu scriptis, alia duo vel tria quæsiuit, quæ putat sufficientia ad reiiciendum eam doctrinam. Primum autem ex illis à me priùs fuerat positum, ac maiori cum vi pressum. de quo totâ subsect. præced. reliqua videamus. 43

Obiectiones peculiares.

Prima est suprà posita.

Sit ergo Secundum, quia, si Verbum procedit ex cognitione futurorum; ergo dantur Verba virtualiter distincta, quorum vnum sit reflexum supra aliud; hoc autem est absurdum, ergo. Sequela probatur, quia omnis scientia libera est posterior suo obiecto; ergo scientia libera de Verbo vt libero, est posterior ipso Verbo; atqui illa scientia etiam est productiua alterius Verbi: nam omnis scientia libera est fecunda, & consequenter debet producere aliquod Verbum; post illud autem sequetur noua scientia quâ noscatur vt existens; & illa scientia rursus producet aliud Verbum, & sic in infinitum. Id verò esse absurdum patet. Primò ex rationibus generalibus, quia in his, quæ de facto existunt, non potest admitti processus in infinitum. Secundò, quia nos agentes de scientiâ Dei ostendimus, si darentur infinitæ formalitates, vna reflexa supra alteram, dandam vnam quæ non cognosceretur à Deo. quod est falsissimum, quòd in præsenti sequeretur eodem modo, dari vnum Verbum, quod non cognosceretur reflexè à Deo. quod ex terminis apparet indignum infinitæ virtutis diuinæ cognoscitiuæ, se ad omnia cognoscibilia extendentis: vel certè sequeretur dari aliquam diuinam scientiam, quæ non produceret Verbum, & in eâ paterentur instantiam omnes nostræ rationes, quibus probamus, scientiam liberam esse fecundam ad productionem Verbi.

Secunda obiectio.

Darentur actu infinita Verba virtualiter distincta.

Ostenditur absurditas sequelæ.

Hoc argumentum non habet maiorem diffi- 44

 culta

Solutio. Instantia in productione Verbi per cognitionem necessariam.

cultatem in productione Verbi per scientiam liberam creaturarum, quàm in productione per notitiam suiipsius; in quo tamen puncto conueniunt nobiscum arguentes. Id autem probo apertè: nam si intuitio Verbi liberi est posterior ipso, ideóque non potest esse principium illius, ergo & intuitio Verbi necessarij erit posterior Verbo necessario, nec poterit esse principium illius. Ecce difficultatem vtrique scientiæ communem. Respondeo ergo absolutè, sicut suprà dixi de scientiâ necessariâ, eam esse priorem *à quo*, & per eamdem formalissimè scientiam cognosci vt existens, & simul produci Verbum: quo cessat omnis processus in infinitum: eodem modo, scientiam liberam de creaturis futuris esse formalissimè & productiuam Verbi secundùm liberum, & simul cognoscitiuam eiusdem Verbi vt existentis, & vt producti in signo posteriori *à quo*, non verò *in quo*. Vnde constat, scientiam de Verbo existente non posse esse posteriorem illo, nec abiri in infinitum.

Responsio directa, ostendendo vitari processum in infinitum.

Replica Prima.

Verùm replicabis Primò, Cognitio mundi vt existentis, est posterior illo, ergo & intuitio Verbi vt existentis erit posterior Verbo, quia non est ratio vlla disparitatis inter mundum & Verbum quoad hoc. Secundò, Verbum vt liberum mouet ad scientiam sui, vt existentis; ergo si procedit per eam scientiam, dabitur mutua caussalitas. Tertiò, quia decretum creandi mundum non potest esse complacentia in Spiritu sancto de nouo producto, cùm talis complacentia sit post Spiritum sanctum productum: ergo saltem in Spiritu sancto dabitur nouus terminus ab eâ complacentiâ, & rursus nouus Spiritus sanctus à nouâ complacentiâ, & sic in infinitum. Confirmatur: in Spiritu sancto, decretum de creando mundo est prius quàm scientia libera de Spiritu sancto vt volitiuo; gaudium autem de Spiritu sancto vt existente, fundatur in ipsâ scientiâ liberâ; ergo de primo ad vltimum decretum de mundo est virtualiter distinctum, & prius quàm complacentia in Spiritu sancto: ergo hæc producet tertium Spiritum sanctum, post quem erit rursus alia complacentia, & alius Spiritus in infinitum; vt de Verbo dicebamus.

Replica Secunda.

Replica Tertia.

Confirmatio.

45 *Solutio,*

Respondeo, has omnes replicas pati eamdem instantiam quam argumentum secundum: nam etiam intuitio Verbi necessarij est intuitio illius vt existentis, & est prior *à quo*, cùm tamen intuitio mundi sit posterior mundo. Secundò, Verbum necessarium vt existens mouet ad sciẽtiam sui vt existentis, ergo si per eam scientiam procedit, dabitur mutua caussalitas. Tertiò, voluntas producendi Spiritum sanctum, secundùm necessaria est complacentia in eodem, etiam secundùm necessaria, vt existentia. Quartò denique, ea volitio producendi Spiritum sanctum est prior quàm scientia de ipso vt existente, cùm tamen gaudium fundetur in illâ scientiâ: ideò enim gaudet, quia videt Spiritum sanctum. Ecce omnes tres replicas & vltimam confirmationem patientes instantiam eodem planè modo in productione necessariorum.

instando argumentum.

Responsio directa.

Ideò argumento & replicis vno verbo respondetur; ex doctrinâ à me sæpè datâ, non esse necessarium, vt obiectum sit prius naturâ suo actu. sic alibi dixi, eamdem cognitionem posse seipsam noscere, vt existentem sine vllâ prorsus prioritate, & eumdem actum voluntatis posse de sui existentiâ complacere. Addo autem, in diuinis eam cognitionem posse simul esse priorem *à quo* suo obiecto: quod ipsum dico de amore respectu termini amati: vnde non sequitur mutua prioritas, quia neque *à quo*, neque *in quo* obiectum est prius actu, licet hîc sit prior *à quo* suo obiecto.

Restat solùm respondere ad instantiam de intuitione mundi, quæ est posterior ipso mundo. Dixi ei teneri respondere & aduersarios, ego pro illis & me respondeo, ideò scientiam Dei de futuris esse posteriorem, quia alioquin tolleretur libertas eorum futurorum, vt suo loco dixi: si enim ea intuitio esset prior & caussa, cùm aliunde sit essentialiter connexa cum futuritione, absque dubio læderet illorum libertatem; debet ergo esse posterior, vtpote id quod pendet à futuritione, & à quo ea futuritio è contrario est independens. At in scientiâ respectu Verbi, & in amore respectu Spiritus sancti, cessat hæc ratio: nam cùm eiusmodi productiones non sint formaliter liberæ, sed necessariò à scientiâ & amore procedant, possunt optimè supponere priùs naturâ vt principium sui, scientiam quæ cognoscit eas vt existentes, & amorem, qui simul complacet in eis productionibus.

Ad primam replicam.

Tertium argumentum sit, quia vt Verbum procederet ex scientiâ liberâ, deberet paternitas concurrere simul cum eâ scientiâ; at paternitas cum scientiâ necessariâ impedit totam suam virtutem in verbo necessariò producendo; ergo iam ampliùs non potest aliud producere. Prættereà in Patre ex scientiâ liberâ, nulla resultat subsistentia noua aut terminatio eius scientiæ, quæ sit productiua; ergo sicut in Patre resultat scientia libera sine productione, ita in Filio sine aliquâ terminatione productâ. Huic argumento respondeo Primò, illud in nostrâ sententiâ nullum esse, quia fusè ostendi supra, paternitatem non esse principium *quo*, sed conditionem vt per scientiam producatur Verbum. Secundò respondeo, etiamsi paternitas sit partiale comprincipium, facilè dici eam cum scientiâ necessariâ produxisse quantum tunc poterat, non verò quantum poterat cum aliâ nouâ scientiâ. ad quod non est necessarium vt in ipsâ paternitate sit vlla mutatio; sufficit enim si sit in Verbi scientiâ. Quæ autem sit necessitas ponendi eam productionem (quod videtur peti in secundâ probatione minoris) abundè ostensum est suprà: ideò hîc nihil amplius respondendum censeo.

46 *Tertia obiectio.*

Solutio Prima.

Solutio Secunda.

Quartum & vltimum argumentum est, quia prius est totum Verbum quàm scientia futurorum; ergo Verbum nullatenus potest oriri ex eâ scientia. Consequentia est bona; antecedens verò probatur, quia Christi Domini merita dignificantur à toto Verbo adæquatè sumpto, vt omnes Theologi supponunt; non enim pars Verbi dignificat, & pars non. ergo Verbum totum vt dignificans ea merita, prius est quàm opera bona iustorum, quæ sunt effectus meritorum Christi Domini, ergo & totum Verbum est prius quàm scientia libera de eiusmodi bonis operibus. Respondeo, hoc argumentum eodem modo posse fieri contra ipsam scientiam liberam, siue producat nouum Verbum, siue non: nam opera Christi in probabiliori sententiâ contra P. Vasquez non solùm dignificantur à personalitate Verbi, sed etiam ab ipsâ essentiâ. Rogo ergo, an opera Christi dignificentur à

Quarta obiectio.

47 *Ostenditur argumentum etiam valere contra scientiam liberã, esto non sit productiua Verbi.*

à scientiâ liberâ, an non? si non, pari ratione ego dicam, nec dignificari à nouâ formalitate Verbi; si dignificantur, ergo iam redit tota difficultas, quomodo ea scientia, quæ est posterior, habeat vim dignificandi opera; quod mihi de Verbo obiiciebatur. Ecce communem difficultatem. Pro cuius solutione non volo iam disputare, an possit tam scientia libera quam terminatio libera in Verbo dignificare, eò quòd in se non sit noua entitas, sed sola denominatio noua, siue intrinseca, siue extrinseca: id enim esset extra chorum saltare, & totam difficultatẽ de actibus liberis huc transferre. Ergo vno verbo respondeo, qui putat gratiam naturâ posteriorem posse dignificare, idcóque ait, posse per gratiam datam intuitu contritionis eamdem contritionem reddi condignam gloriâ, dicat etiam, Verbum & naturam diuinam secundùm formalitatem liberam dignificare posse Christi opera, etiamsi hæc sint priora naturâ quàm ea formalitas libera; qui verò omnino requisierit gratiam dignificantem vel antecedere, vel minimum comitari opus, neget, Verbum vt liberum & scientiam Dei liberam dignificare opera Christi: nec timeat ne inde opera Christi nimiùm minuantur: habent enim ex Deo secundùm necessaria prædicata intensiuè omnem dignitatem excogitabilem, sicut ipse Deus habet, etiã ante hanc scientiam liberam, omnem perfectionem excogitabilem intensiuè.

Solutio.

SVBSECTIO VII.

Quî ab aliis idem explicetur.

48 *Opinio nonnullorum, Verbi processionẽ ex cognitione futurorum per duas productiones totales explicantium.*

RECENTIORES nonnulli eamdem processionem Verbi ex cognitione futurorum per duas explicant productiones totales, ita vt adueniente scientiâ futurorum noua procedat ab eâ quasi actio, per quam idem Verbum, quod priùs erat productum, producatur secundò; eo modo, quo in Eucharistiæ Sacramento communis sententia admittit secundam actionem terminatam ad eamdem humanitatem Christi Domini.

In quo fundetur:

Fundamentum huius doctrinæ aliud ego non video, quàm quòd non videatur repugnare talis noua totalis productio, & per eam explicetur sufficienter tota hæc difficultas, ac satisfiat argumentis omnibus quæ contra productionem Verbi ex scientiâ liberâ fiunt communiter.

duplicem ea habet sensum.

Opinor tamen improbabilem esse modum hunc explicandi eam sententiam. Pro quo aduertendum est, duplicem posse sensum in illâ esse. Primus est, vt ex parte Verbi non detur aliqua terminatio contingens, respondens propriè ipsi scientiæ liberæ; sed solum illud idem formalissimè, quod supponebatur productum per scientiam necessariam, producatur per liberam. Secundus sensus est, vt admittat idem nouam terminationem liberam productam, ita tamen vt ipsa terminatio antiqua, seu Verbum ipsum necessarium, simul producatur secundò cum eâ nouâ terminatione liberâ, quæ tunc primò producitur.

Qui & dupliciter potest explicari.

Aduerto deinde, vtrumque hunc sensum dupliciter adhuc posse explicari. Primò, vt ea noua productio siue ad solum Verbum antiquum, siue ad necessarium contingens, vt sic dicam, oriatur præcisè à scientiâ liberâ. Secundò, vt tam ab antiquâ scientiâ quàm à liberâ procedat. His positis, clarè & breuiter per partes reiiciam omnes eos sensus, & consequenter totam sententiam. 49

DICO ergo PRIMÒ. Manifestè repugnat, Verbum vt expressiuum etiam necessariorum procedere adæquatè per nouam productionem à solâ scientiâ liberâ. Patet euidenter, quia ea scientia non continet illud Verbum adæquatè: etenim illud non solùm repræsentat creaturas has futuras, sed infinitas alias possibiles, quas nullo modo exprimit scientia futurorum; ergo omnino repugnat, vt illa sola sit principium nouæ & adæquatæ productionis. Fortè respondebis, Etiam circa creaturas ceteras non futuras datur in Deo scientia contingens: vt enim de Petro dicitur, Existit, ita de purè possibilibus dicitur, Non existẽt: neque enim maior necessitas in Petri existentiâ, quàm in purè possibilium non existentiâ datur; ergo in scientiâ liberâ seu contingenti sufficiens est continentia, vt possit producere adæquatè Verbum. Hæc solutio, etsi acuta videatur, non tamen sufficit, quia saltem ex parte ipsius Dei, vt obiecti, non datur libera vlla scientia, quia tam existentia Patris v.g. quàm non existentia carentiæ illius sunt omnino necessaria, ideóque noscuntur formaliter per scientiam necessariam; & ex eâ notitiâ procedit Verbum, & quidem maximè ex illâ, quia diuinitas & Trinitas sunt obiectum præcipuum scientiæ; ergo scientia libera seu contingens, vt talis non continet adæquatè Verbum, vt procedens ex cognitione necessariâ, ergo sola non potest illud per secundam actionem totalem producere.

Conclusio Prima. Verbum vt expressiuum necessariorum non procedit adæquatè per nouam productionẽ à solâ scientiâ liberâ.

Replica.

Non satisfacit.

Secundò principaliter probo eam conclusionem, quia, esto scientia contingens terminaretur ad eadem obiecta, ad quæ scientia necessaria, nihilominùs scientia necessaria, vtpote obiecta comprehensiuè cognoscens, tam in ipsâ omnipotentiâ Dei, quàm in ipsis creaturis vt possibilibus, longè est perfectior quàm scientia visionis; quæ, vt sic non est comprehensiua rerum, nisi quatenus priorem scientiam includit, neque suum obiectum cognoscit in omnipotentiâ; ergo longè nobilior est terminus eius scientiæ necessariæ, quàm sit terminus adæquatus scientiæ liberæ: quælibet enim scientia, quò nobilior est, eò nobiliorem habet terminum, seu Verbum; ergo scientia contingens non habet adæquatam continentiam Verbi necessarij, ergo non potest esse sufficiẽs principium illius, vt se solâ adæquatam habeat illius productionem, siue primam, siue secundam: nam illa actio, quæ secunda dicitur, si tamen adæquata est, requirit etiam totalem continentiam termini producendi, vt fatentur omnes, & res est per se nota: nam sicut nulla caussa dat primo quod non habet, ita neque dat secundo.

Probatur conclusio.

50

DICO SECVNDÒ. Improbabiliter dicitur, eam secundam productionem Verbi præcisè terminari ad Verbum quatenus necessarium, nullâ in eo productâ terminatione liberâ, siue ea productio proueniat à solâ scientiâ liberâ, siue ab hac, & à necessariâ. Patet manifestè Primò, quia ad Verbum quatenus expressiuum purè & purè necessariorum, per accidens omnino se habet scientia libera; vt quid ergo ei scientiæ tribueretur vis illud producendi? Secundò, quia, esto ea scientia haberet aliquam connexionem, planè otiosè poneretur secunda

Conclusio Secunda. Secunda Verbi productio non benè dicitur terminari ad Verbum quatenus necessarium, sine vllâ in eo productâ terminatione liberâ.

productio eius termini, qui iam supponitur perfectissimè existere, & daretur occasio, vt posset quis dicere, etiam ipsam paternitatem, licet primò existat à se, posteà tamen accipere esse per productionem. Tertiò, quia, esto id totum concedatur, non satisfit vllo modo præsenti quæstioni: nam fundamentum sententiæ admittentis Verbum prodire ex cognitione futurorum, illud vnicum est, quòd Verbum debeat exprimere quidquid exprimit scientia Patris, quia tam fecunda est scientia libera in suo genere, quàm necessaria in suo. At, quantumuis admittamus secundam, & tertiam, aut quartam Verbi productionem; si tamen Verbum non exprimit futura quâ futura, sed solùm necessaria eodem præcisè modo quo exprimeret, si nihil esset futurum; certè euidenter apparet, Verbum non dicere quidquid dicit Patris scientia; item scientiam futurorum in suo genere esse sterilem, quia per Verbum productum non dicit suum obiectum quà tale, sed obiectum alterius scientiæ, scilicet necessariæ; ergo per huiusmodi secundam productionem nihil penitus vtilitatis obtinetur, ergo vt omnino improbabilis reiicienda.

Conclusio Tertia. Quatenus secunda Verbi productio admittenda sit.

52 DICO TERTIÒ. Si admittatur iuxta secundum sensum noua quasi formalitas producta ex parte Verbi, & simul dicatur antiquum Verbum productum per secundam actionem procedentem tam à scientiâ liberâ quàm à necessariâ; satisfit quidem motiuo ponendi productionem Verbi ex scientiâ liberâ, & vitantur ferè omnia argumenta, quæ in duabus conclusionibus præcedentibus posuimus contra eam sententiam. Vnde si in aliquo sensu sustinenda esset, certè in hoc; nihilominùs tamen absolutè omnino etiam sic explicata reiicienda est. Primò, quia si semel in ipso Verbo admittuntur duæ formalitates virtualiter distinctæ, quarum vna dicat creaturas vt futuras, alia vt possibiles; nullum emolumentum reportatur ex eo quòd ea formalitas necessaria dicatur secundò producta, & nouæ augentur difficultates; ergo nullo modo est admittenda. Quòd nulla vtilitas inde promanet, patet. Nam omnia argumenta, quæ contra nos fiunt, ex contingentiâ Verbi, ex eâ distinctione formalitatum, ex præcedentiâ Verbi, &c. retinent totam quantam suam vim: secunda enim productio vt terminata ad necessarium, nihil facit ad soluendas eas difficultates. Quòd verò nouæ incurrantur difficultates, patet: nam ponitur ea secunda productio, vt terminata ad necessarium Verbum planè inutiliter. ad quid enim ea deseruit? Respondebis, vt scientia libera aliquid producat. Sed contrà, quia id saluatur commodissimè per productionem solius formalitatis dicentis futura, quæque producatur adæquatè à solâ scientiâ liberâ.

Ex eius admissione varia incurruntur difficultates. Prima.

53

Secunda.

Secunda difficultas, quæ inde oritur, est, quòd si semel in diuinis admittimus id quod iam perfectissimè supponitur existens, accipere de nouo esse per secundam actionem, ergo præcluditur via ad negandum Patrem æternum produci: nam, licet primò iam existat à se, tamen poterit secundò accipere esse per productionem, sicut Verbum semel iam existens accipit secundò esse. Dices, Paternitas omnino est improportionata vt accipiat esse. Sed contrà, Ideò est improportionata, quia iam supponitur illud habere independenter à productione nouâ: atqui etiam Verbum vt necessarium independenter ab omni scientiâ liberâ tam perfectè habet esse, quàm paternitas illud habet à se: ergo tam improportionatum erit Verbum ad eam secundam productionem quàm paternitas ad primam.

Tertia.

Tertia difficultas est. Non potest assignari quæ sit productio noua actiua eius Verbi quà necessarij: nam paternitas non est productio contingens Verbi necessarij, sed omnino necessaria; alia autem non est assignabilis, ergo. Dices, eamdem esse apud me difficultatem: nam etiam debeo ego assignare productionem pro formalitate contingente in Verbo, ea autem poterit simul esse pro Verbo necessario. Sed contrà, quia, esto respectu formalitatis contingentis benè explicetur (de quo tamen paulò pòst) quo pacto paternitas eadem cum scientiâ necessariâ sit productio Verbi necessarij, & cum scientiâ liberâ sit productio Verbi contingentis: at eamdem paternitatem simul esse bis productionem eiusdem Verbi vt necessarij, difficulter admodum intelligitur; ergo cùm aliunde nulla sit necessitas id asserendi, non debemus nouam eam difficultatem admittere. 54

Replica contra primariã conclusionem.

Hinc tamen difficulter obiici potest contra præcipuam nostram conclusionem de processione Verbi ex futuris: Paternitas non procedit, nec quidem virtualiter, à scientiâ liberâ, quin potiùs hæc oritur à paternitate, ergo non potest paternitas esse quasi actio, scientia verò libera principium: etenim actio numquam potest intelligi vt prior suo principio, multò verò minùs vt principium illius, cùm potiùs è contrario actio oriatur à principio. Quòd si reiiciatur semel paternitas à ratione productionis, dixi suprà, nihil aliud esse quod possit munus illud subire; ergo non potest Verbum ex scientiâ liberâ prodire, quia non est vlla res, quæ possit habere rationem secundæ productionis illius, etiam quoad formalitatem contingentem. 55

Responsio ad eamdem.

Respondeo, non esse necessarium, semper ponere productionem actiuam distinctam ab ipso termino producto; sed posse illam formalitatem contingentem Verbi esse actiuam & passiuam sui productionem, sicut in creatis ipsa actio est productio actiua & passiua sui: licet autem respectu Verbi necessarij, dicamus paternitatem esse productionem actiuam, quia ea ratio productionis ibi optimè explicatur; non propterea respectu Verbi contingentis debemus id ei tribuere ob rationem in obiectione positam. Et satis de hac difficultate.

DISPVTA

DISPVTATIO LIII.

DE TERTIA TRINITATIS PERSONA, SIVE de Spiritu sancto.

SECTIO I.

Quædam suppono.

1 SPIRITVM sanctum tertiam Trinitatis personam à Patre & Filio, vt ab vno principio produci, supposui suprà disp. 43. à num. 1. Quâ de re licet Græci olim, & fortè multi ex illis etiam nunc, dubitent, imò omnino putent eum à solo Patre procedere; tamen inter Latinos veritas hæc semper agnita, & in Nicæno & Athanasij Symbolo contenta, ab ipsismet Græcis antiquioribus Doctoribus expresse traditur. Quâ de re fusè & eruditè P. Vasquez disp. 146. per totam, Suarez lib. 10. cap. 1. Valentia d. 2. q. 10. puncto 3. fusissimè. An autem possit ratione naturali à posteriori probari, ex eo quòd, si Spiritus sanctus à Filio non prodiret, non distingueretur ab eo, dicam à sect. 2.

Græci putant Spiritum sanctum à solo Patre procedere.

Hoc autem de productione à Patre & Filio ita intelligendum est, vt immediatè, & æquè principaliter ab vno ac ab altero procedat. Quòd immediatè procedat à Filio, suppositâ veritate Catholicâ, de quâ paulò antè, non potest esse dubium: nam cùm inter Filium & Spiritum sanctum nulla intercedat persona, per quam Filius dici queat esse principium Spiritus sancti, necessariò debet esse immediatè, si ab illo est. Quòd autem etiam Pater per semetipsum producat Spiritum sanctum, patet ex omnibus locis, in quibus dicitur Spiritus sanctus prodire à Patre: nam hæc omnia loca intelligenda sunt de processione propriâ, quæ solùm est productio immediata: remota enim minùs propriè dicitur productio. Eadem veritas in Conciliis semper vt certa supponitur: licet enim cum Græcis disputatum fuerit, an prodiret Spiritus sanctus à Filio, numquam tamen dubitatum est, illum à Patre immediatè procedere; sed

Spiritus sanctus immediatè & æquè principaliter procedit à Patre & Filio.

2 potiùs, vt primum principium inter Catholicos id semper fuit suppositum: definitum insuper est, Patrem & Filium esse vnum illius principium. quod, nisi ambo immediatè concurrant, non potest intelligi. Obiici tamen potest phrasis multorum Patrum, quòd Spiritus sanctus procedat à Patre per Filium, quæ videtur denotare solùm mediatè procedere. Respondetur, ibi non negari Spiritum sanctum immediatè à Patre procedere; sed asseri, procedere etiam mediatè, quatenus totam virtutem productiuam, quam habet Filius, accepit à Patre.

Quomodo intelligendi Patres, aientes, Spiritum sanctum prodire à Patre per Filium.

Ratione verò probatur à nonnullis hæc veritas, quia cùm totam virtutem productiuâ Spiritus sancti, quam habet Filius, acceperit à Patre, nemo autem det aut producat id quod non habet; necessum est vt & Pater eam habeat virtutem: si autem illam habet, ergo & ipse producet immediatè non minùs quàm Filius.

Malè conantur ratione conclusionem probare nonnulli.

Sæpè dixi, in hoc mysterio ratione naturali parum concludi, vnde vix in eo, nisi ex his quæ reuelata sunt, discurrere possumus: ideò rationem adductam valde debilem iudico. Primò; quia, sicut intellectio, licet sit principium *quo* totale Filij, & eadem sit in Spiritu sancto, non tamen propterea Spiritus sanctus producit Filium, quia illi deest conditio ad producendum requisita, qualis est ipsa paternitas: ita similiter dicere quis posset, etiamsi in Patre esset virtus productiua Spiritus sancti, deesse tamen illi vnum requisitum, id est filiationem, & ex eius defectu Patrem non producere immediatè. & licet hoc gratis videatur dictum, saltem ratione naturali non potest eius falsitas probari, sicut nec potest ostendi, paternitatem esse conditionem sufficientem, vt possit producere Spiritum sanctum.

Quod dicebatur, *Nemo dat quod non habet*, distinguendum est: quod non habet formaliter, negandum: Pater enim producit filiationem, quam formaliter non habet. Vnde rursus potest fieri, vt effectus productus ab igne, v. g. calor, possit efficere aliquid immediatè, quod non potest ipse ignis, quia requiritur illa formalis essentia caloris, non autem sufficit eminentialis quæ est in igne. *Caussa non dat, quod non habet eminenter*, admitto antecedens; at ostensum est, hoc non sufficere ex genere suo; vt Pater eminenter continens Filium, possit efficere quidquid efficit Filius: ergo ratio illa parum vrget. 3

Quomodo accipiendum; Nemo dat quod non habet.

Potest tamen alia tradi hoc modo, Productio ea immediatè ex se dicit perfectionem, & non habemus rationem vllam vt negetur Patri æterno, ergo debet ei concedi.

Alia melior ratio ad id probandum.

Hinc concluditur alterum quod suprà dicebamus, æquè principaliter & immediatè produci eodem modo ab vtroque, quia per eamdem virtutem immediatam, id est per eamdem volitionem & spirationem actiuam. Dices, Pater habet à se eam virtutem, Filius verò habet eam à Patre; ergo non producit Filius æquè principaliter ac Pater, nec item eodem modo. Respondeo ideò à me dictum, *immediatè eodem modo*: nam quòd Filius habeat eam virtutem à Patre, pertinet ad productionem mediatam, quam etiam habet Pater, non verò Filius; in productione autem immediatâ nulla est differentia. Quod ad principalitatem attinet, dico, sicut Filius est tam principaliter Deus quàm Pater, licèt hic sit à se, ille ab hoc; ita æquè principaliter producere, licet per virtutem à Patre acceptam: quæ difficultas etiam est communis ad productionem creaturarum. Ratio est, quia, quod perfectionis & principalitatis dicit in patre, esse à se, dicit in Filio, esse à Patre. 4

Quid probet ea ratio.

Pater habet virtutem mediatam & immediatam producendi Spiritum sanctum.

Secundò supponendum, quod probaui suprà, in Patre & Filio esse vnam eamdémque numero relationem spirationis actiuæ, ita vt nô sit vna in Patre, altera in Filio; non solùm totalis, sed nec partialis, sed vna eadémque indiuisibilis in vtroque, virtualiter à filiatione & paternitate distincta, etiamsi, vt ibidem dixi, probabile admodum sit contrarium, scilicet, non esse aliam, quam ipsam paternitatem, &

Supponitur hic, relationem spirationis actiuæ distingui virtualiter à paternitate & filiatione.

filiationem. Verùm autem præter communem spirationem actiuam detur suppositum, seu concretum commune Patri & Filio, vt spirantibus, dixi eodem loco.

Spiritus sanctus petit duas personas ad sui productionem; ita tamen vt sint vnum principium.

Tertiò, Spiritum sanctum per se petere duas personas ad productionem sui, ita tamen vt duæ illæ sint & dicantur vnum principium Spiritus sancti. Quâ in re malè locutus est Durandus apud Vasquez disp. 146. cap. 2. Dixi *malè locutum*, quia re ipsâ nihil docuit veritati contrarium: non enim duas potentias spiratiuas posuit, sed à dualitate personarum producentium dixit debere dici duo principia. quod ad quæstionem de nomine pertinet. Est tamen in eâ error, quia aduersatur modo loquendi Concilij Lugdunensis & Florentini, quæ suprà retuli disp. 50. à num. 8. Secundò errauit, quia ipsemet Patrem & Filium & Spiritum sanctum dicit vnum principium creaturarum, eò præcisè quòd operantur per vnicam omnipotentiam; ergo pari ratione, cùm Pater & Filius producant Spiritum sanctum per vnicam indiuisibilem potentiam, nempe per volitionem, erunt & dicentur vnicum principium illius. Ratio desumenda ex his quæ dixi circa significationem nominum in diuinis, scilicet ea, si sint substantiua, denotare in recto formam. Sic Deus dicit in recto deitatem, persona verò personalitatem. sic principium in recto dicit etiam potentiam, seu rationem formalem productiuam: cùmque hæc sit vnica in Patre & Filio, & nomina solùm multiplicentur secundùm multiplicationem eorum quæ dicunt in recto; necessariò vox *principium Spiritus sancti* non multiplicabitur.

Durandus malè locutus.

5 *Idem Durandus erroris arguitur.*

Ratio, cur sit vnum principium Spiritus sancti Pater & Filius.

An respectu Filij & Spiritus sancti sint dicenda duo principia.

Quæret fortè quis occasione huius argumenti, an, licet respectu Spiritus sancti non sint nisi vnum principium, saltem absolutè in diuinis respectu Filij & Spiritus sancti sint dicenda duo principia? Quidam affirmaret, quia & personæ producentes sunt duæ, & ipsæ virtutes productiuæ etiam sunt duæ: nam quæ

6 est potentia productiua respectu Filij, non est respectu Spiritus sancti; ergo ex omni capite erunt ibi duo principia. Nihilominùs tamen arbitror, tantùm vnum esse realiter, virtualiter duplex. Ratio est manifesta, quia vel productio ad intrà est intellectio & volitio, vt nos suprà probauimus ex communi sententiâ, & tunc manifestum est non esse realiter duas potentias: nam intellectio & volitio sunt realiter idem, vel potentia est ipsamet relatio paternitatis & spirationis actiuæ, & hæ etiam realiter non sunt duæ: nam paternitas & spiratio actiua sunt idem realiter, ergo in diuinis non dantur realiter duæ potentiæ, ita nec realiter duo principia. Dices fortè, vt dicantur duæ potentiæ, sufficit, si termini producti sint distincti; cùm ergo Filius & Spiritus sanctus sint duo termini realiter producti, etiam potentiæ dicentur realiter duæ; non quia in se duæ sunt, sed quia termini sunt duo. Sed contrà, quia hoc sensu etiam Deus deberet dici habere multas realiter potentias creatiuas, quia termini creati sunt realiter multi: hoc autem est contrarium omni modo loquendi inter Scholasticos & Patres recepto; ergo potentia non dicitur multiplex à multitudine terminorum, sed à distinctione & multiplicatione ipsius in se, ergo solùm erit in diuinis realiter loquendo vnum principium ad intrà. Virtualiter tamen duplex, quia intellectio & volitio distinguuntur virtualiter inter se, vt sæpè dixi. quod etiam conuenit paternitati & spirationi actiuæ; ergo si potentia sit intellectio, & volitio siue paternitas, & spiratio actiua, realiter erit vnum principium, virtualiter verò duplex.

Realiter vnum est, virtualiter duplex. Ratio illius.

Potentia non debet dici multiplex pro multitudine terminorum.

Cur virtualiter sit duplex illud principium.

SECTIO II.

An Pater & Filius diligant se & creaturas Spiritu sancto.

QVÆSTIONEM hanc, quæ vel de solo nomine est, vel certè nullius difficultatis, plùs æquo nonnulli discutiunt, liceat sic dicere, quærentes nodum in scirpo. P. Vasquez de eâ agit disp. 151. per totam valdè fusè. 7

Difficultas exigua est.

Et in primis cap. 1. supponit, eam propositionem in proprio sensu esse veram, quia est Augustini lib. 6. de Trinitate cap. 5. vbi hæc ait: *Manifestum est, quòd non aliquis duorum est, quo vterque coniungitur, quo genitus à genitore diligatur, genitorémque suum diligat.* Id ipsum Bernardus docet in libro de Amore Dei: *Spiritus sanctus amor Patris ad Filium, & Filij ad Patrem.*

Vasquez citat S. Augustinum pro se.

Verum arbitror, Augustinum non fauere vllo modo Vasquez: nam Vasquez vult, non esse easdem has propositiones, *Pater intelligit se Verbo*; &, *Pater est intelligens* seu *cognoscens Verbo.* Hanc secundam dicit falsam, primam veram. Similiter in Spiritu sancto docet non esse easdem, hanc, *Pater & Filius amant se Spiritu sancto*; & istam, *Pater & Filius sunt amantes sui Spiritu sancto.* hanc secundam reputat falsam, primam veram. Quo posito sic argumentor: Augustinus eo loci dixit, *Siue Spiritus sanctus sit charitas, siue sanctitas* (legantur antecedentia verba) *esse quo Filius*, &c. Ergo Augustinus solùm in eo sensu dicit Spiritum sanctum esse quo Pater amat genitum, &c. quo dicit illum esse vel charitatem vel sanctitatem: atqui Spiritus sanctus tertia persona & contradistincta à duabus, non est propriè & specialiter charitas & sanctitas, sed per appropriationem hoc ei tribuitur: ergo ex mente Augustini non est id propriè quo se diligunt. Et hoc ipsum clariùs ex Bernardo apparet, qui non dixit, Spiritum esse quo Pater amat, &c. sed ipsum amorem. quæ propositio etiam in sententiâ Patris Vasquez propriè loquendo non est vera. 8

illi non fauet Augustinus.

Explicatur Augustin.

Secundò, illæ duæ propositiones, quæ à Vasquez distinguuntur, re ipsâ sunt idem: atqui vna est retractata ab Augustino, scilicet, *Pater est sapiens sapientiâ genitâ*; ergo similiter in voluntate, *Pater est amans Spiritu sancto*, erit retractata; & consequenter hæc alia, *Pater se amat Spiritu sancto.* Quòd verò illæ duæ propositiones sibi æquiualeant, est, meo iudicio, euidens: idem enim est planè quoad rem significatam, dicere, *Petrus amat*, &, *Petrus est amans*: *Ignis calefacit*, &, *ignis est calefaciens*: *Petrus sapit*, &, *Petrus est sapiens*; differentiáque est purè Grammaticalis. Vide ergo quàm leue habeat in Patribus fundamentum.

Pater intelligit se Verbo, & , Pater est intelligens se Verbo, est idem. quod malè negat Vasquez.

Vt autem ipse probet, eam esse veram, obseruat cap. 2. Spiritum sanctum debere accipi pro tertiâ personâ, & dilectionem seu amorem vsurpari pro actu notionali: cap. 3. verò sic eam probat, quia, quando actio est talis naturæ, vt non solùm significetur cum respectu & in ordine ad terminum productum, sed etiam in or-

Quædam obseruat P. Vasquez pro suâ doctrinâ.

dine-

dine ad rem aliam per modum subiecti aut termini, rectè tribuitur agenti denominatio aliqua in ordine ad illum terminum ratione rei
9 productæ. Constat id in nobis: visio enim quæ ab oculo producitur, duo habet; vnum est, esse terminum productum; aliud, respicere albedinem vt obiectum: & ratione huius rectè dicitur, Oculus videt albedinem visione à se productâ quod eodem modo potest dici de aliis actionibus cognoscitiuis & volitiuis. Ergo cùm Spiritus sanctus sit terminus productus per amorem, & amor habeat cum respectum ac obiectum, rectè possunt dici Pater & Filius se amare Spiritu sancto.

Non est ad rem obseruatio P. Vasquez.

Hæc tamen ratio nulla est: nam si quidquam probat, certè illud, eodem modo debere dici, *Pater est sapiens sapientiâ genitâ*, &, *est amans Spiritu sancto*. Probo euidenter exemplis allatis: non enim solùm dicitur, *Homo videt albedinem visione productâ*, aut, *intelligit obiectum intellectione productâ*; sed etiam dicitur, *Est intelligens intellectione productâ*; &, *est videns visione productâ*. Et ratio est, quia (vt paulò antè insinuaui) idem omnino est ex parte obiecti, solùmque grammaticaliter differunt, *est amans*, &, *amat*. Imò (vt docui in Summulis) omnis propositio, quæ fit per alia verba, debet necessariò explicari per *sum, est, fui*, vt habere queat prædicatum, subiectum, & copulam: in omni enim propositione affirmatiuâ, vt sæpè dixi, affirmatur necessariò identitas prædicati cum subiecto; identitas autem solùm significatur per *sum, est, fui*, vnde qui dicit, *Petrus docet*, explicatur sic logicè, *Petrus est docens*.

Disparitatem frustrà quærit Vasquez inter propositiones, Petrus est docens, *&* Petrus docet.

Dices fortè cum Vasquez, *Petrus est docens*, significat effectum formalem; at *Petrus docet* magis significat actionem; similiter, *Pater intelligit*, significat actionem; *Pater* verò *est intelligens*, significat effectum formalem; ideò vna potest esse vera, altera non. Sed contrà
10 Primò, quia iam ostendi, eas esse logicè æquipollentes. Contrà Secundò, quia hac differentiâ non obstante, etiam per illam, quæ significat per modum effectus formalis, dicitur benè, *Petrus est amans sui amore producto*; non minùs quàm diceretur, *Vere se amat amore producto*, ergo illa differentia quoad præsens nulla est. Et ratio desumitur ex ipsius Vasquez doctrinâ, quia si forma, quæ significatur in effectu formali, respicit aliam rem, vt obiectum & subiectum; sicut ideò benè dicitur quis, dum eam facit respicere aliam rem; ita multò meliùs, qui eam formam recipit, & effectum formalem illius, dicetur æquè respicere rem illam, quæ ab eâ formâ connotatur.

Si producens formam respicit id quod respicit forma, multò magis recipiens eam formam, & effectum eius formalem, id respiciet.

In hac, Petrus est docens, *non significatur effectus formalis magis quàm in hac,* Petrus docet.

Quòd autem dicit, in vnâ formâ significari actionem, in alterâ effectum formalem, reiicitur facilè: nam si verbum significat propriam actionem, v.g. creatio, idem significat participium, quod propterea etiam à Grammaticis dicitur *actiuum creans*: quòd si verbum significet actionem impropriam, vt *placet alteri*, eamdem significat participium placens, *est placens alteri*. quæ tam sunt vel ipsis principiistis nota, vt pudeat ampliùs ea inculcare.

Reiicitur ampliùs ea doctrina Vasquez in præsenti materiâ.

Secundò displicet ea doctrina Vasquez: quia licet locum habeat, quando terminus productus propriè & formaliter est respectiuus ad aliam rem, non tamen quando propriè non est respectiuus, vnde licet benè & propriè dicatur, *Petrus videt albedinem visione à se productâ*, eò quòd terminus productus sit 11
propriè & formaliter visio; si tamen terminus productus non sit propriè & formaliter visio, non potest dici propriè, quòd illo videat: atqui Spiritus sanctus non est propriè & absolutè amor: ergo non potest dici propriè, *Amat se Spiritu sancto*; sicut non potest dici propriè, *Amat se propriè amore improprio*; est enim ibi in terminis implicatio, vt per se patet.

Non magis potest sumi amor pro actu notionali, quàm amat.

Dices, *Amor* sumitur pro actu notionali. Sed contrà, ergo eodem modo debet verbum *amat* sumi. Patet, quia non potest aliter sumi *amor* quàm sumatur *amat*, quando dicitur *amat amore*: si enim amor est tantùm notionalis, ergo per illum notionaliter se tantùm amat, ergo & *amor*, & *diligunt* seu *amant*, debent sumi notionaliter: atqui amor notionalis est amor improprius, vnde absolutè non dicitur, *Spiritus sanctus est amor*: sed debet poni notionalis; sicut non dicitur, *Verbum est intellectio*; ergo nec dicetur absolutè propriè, *Pater & Filius se amant seu diligunt Spiritu sancto*.

Amor quo producitur Spiritus sanctus, est formalissimè idē cum eo, quo omnes personæ se diligunt.

Vt autem hæc meliùs intelligas, aduerte, quæ suprà docui, eumdem formalissimè amorem (idem dicendum est de intellectione respectu Verbi) quo producitur Spiritus sanctus, esse amorem essentialem, quo omnes tres personæ diuinæ se diligunt; neque esse duos amores (vt contra Scotum alibi ostendi) vnum, quo purè Deus amet; alterum, quo amet & spiret. Idem ergo qui est essentialis, formalissimè est notionalis, additâ tantùm relatione propriâ, quâ completur non quidem in ratione amoris, iuxta dicta alibi, sed in ratione productiui ad intra. Qui conceptus omnino est in alio genere extra conceptum amandi, sicut, quòd noster 12
amor habeat virtutem producendi in se habitus aut species sui, est conceptus omnino alienus à conceptu, quem per vocem *amor*, aut quem per *amare* significamus; vnde fit, vt dicere amorem notionalem, sit translatio ad genus aliud improprium, &, vt sic dicam, impertinens ad punctum se amandi. Hinc probo manifestè, dici quidem propriè, *Pater & Filius se amant amore quo producunt*; at hoc non sufficere, vt dicatur propriè, *Amant se illo quatenus notionalis est*: nam, vt ostendi, *quatenus notionalis*, solùm addit conditionem requisitam ad producendum; quatenus autem habent illam conditionem, non se amant, quia illa conditio non est amor: sicut non benè dicitur, quatenus amor noster est productiuus habituum, nos amamus. Quod dico de amore quatenus coniungitur spirationi actiuæ seu conditioni requisitæ ad producendum, eodem modo de ipso amore quatenus coniungitur spirationi passiuæ, intelligendum est à fortiori: nam clarius multò est ex parte Spiritus sancti, non esse duos amores, vnum essentialem, alterum productum; licet enim ex parte producentis eos posuerit Scotus, non tamen ex parte Spiritus sancti; ergo id quod producitur, & constituit tertiam personam in ratione tertiæ, non est propriè amor, sed terminus amoris, ad modum quo verbum non est intellectio, sed terminus intellectionis; ergo propriè non possunt dici se amare spiratione passiuâ, seu tertia personâ quatenus tertiâ: vt sic enim reduplicat supra solam spirationem passiuam, etiamsi possent se amare amore, qui communicatur tertiæ personæ.

Benè dici potest, Pater & Filius amant se amore quo producunt, *non tamen benè,* Amant se amore quatenus notionalis est.

Quod constituit tertiam personam in ratione tertiæ, est terminus amoris, non amor.

CONCLVDO

Dicuntur impropriè amare se Spiritu sancto Pater & Filius.

13 CONCLVDO ergo, & quæstioni propositæ respondeo, verè & propriè Patrem & Filium non se amare, aut se diligere Spiritu sancto; sed hanc locutionem esse per appropriationem: eò enim quòd Spiritus sanctus est terminus amoris, tribuitur illi specialiter hoc quòd sit amor, bonitas, &c. quæ fuit sententia Gotfredi, Canariensis, & multorum recentiorum apud Vasquez.

Replica reiecta ex modo loquendi.

Sed hinc obiicies cum ipso, Ergo eodem modo debet dici, quòd Pater & Filius sint boni Spiritu sancto. Respondeo, negando consequentiam; in his enim modis impropriis loquendi non est bonum argumentum: Hic modus loquendi est receptus, ergo alter, qui in re habet tantùm fundamentum, debet recipi. Hæc enim consequentia valet in modis loquendi propriis, non in impropriis, sicut, quia bonitas pertinet ad voluntatem, solet tribui specialiter Spiritui sancto; non tamen propterea Spiritus sanctus dicitur iustitia Dei, cùm tamen etiam iustitia pertineat ad volitionem, non minùs quàm bonitas & misericordia.

Spiritus sanctus non est id quo Pater & Filius diligunt creaturas.

Hinc colliges à fortiori, Spiritum sanctum non esse id quo Pater & Filius diligunt propriè creaturas; est enim de hac propositione eadem omnino ratio, quæ de præcedenti, nisi adhuc dicas, etiamsi illa admitteretur, non tamen debere hanc admitti, quia hæc minus habet fundamenti in Patribus.

Amor est vox æquiuoca aliquando in diuinis: significat amorem formalissimum, & quandoque terminum amoris.

Aduerto tandem, vocem *amor* esse aliquando æquiuocam in diuinis: significat enim & ipsum formalissimum amorem, & etiam terminum illius, seu id quod correspondet Verbo in intellectione: ex defectu enim nominis proprij, sicut tertia persona dicitur Spiritus (quod in re est omnibus commune) ita etiam terminus amoris retinet ipsum nomen amoris. in quo sensu verè propriè dicitur amor. & ita loquitur sæpè D. Thomas. At in hoc sensu non est id quo quis diligit aut amat formaliter, iuxta dicta suprà.

SECTIO III.

An Spiritus sanctus sit donum.

Vasquez variè donum vsurpat. Primò, pro re quacumque, quæ alteri dari potest.

14 RES facilis, & solùm ad quæstionem de nomine spectans, quam breuissimè expedio. Pro quo aduerte, à P. Vasquez *donum* accipi variè. Primò, pro quacumque re quæ alteri ex liberali voluntate dari potest. Hoc sensu, quidquid in mundo est, potest dici donum, quia donari potest alteri personæ rationali, respectu cuius præcisè donum dicitur. Quo sensu etiam quis potest seipsum donare alteri liberaliter: sic Deus Pater, Filius & Spiritus sanctus possunt esse donum, quia se possunt liberaliter donare per gratiam creaturis, iuxta illud Christi: *Ad eum veniemus, & mansionem apud eum faciemus:* in hac acceptione non est proprium Spiritus sancti, esse donum, sed, vt dixi, & Deo & creaturis commune.

Hoc sensu Spiritus sanctus non est propriè donum. Secundò, pro eo quod naturâ suâ & proprietate substantiali donum est.

Secundò accipitur *donum* à P. Vasquez pro eo, quod naturâ suâ, & proprietate substantiali, donum est. Et in hoc sensu docet disp. 153. cap. 2. soli Spiritui sancto conuenire: quia quòd donari possit, non habet ex voluntate ei superadditâ, sed ex vi suæ processionis, eò quòd procedat per voluntatem, quæ naturâ suâ est donatio. Verùm, quis non videat, hanc significationem voci huic gratis imponi, vt sic ostendatur, soli Spiritui sancto conuenire? quis enim vmquam ex Latinis donum sic explicuit? imò nec ex Patribus aut Scholasticis: præsertim cùm hoc sensu donum absolutè prolatum, præcisè Spiritui sancto, vt condistincto tam ab aliis personis diuinis, quàm ab omni creaturâ, conueniat. Quis autem vmquam sic discurrat, vt primò imponat nomini significationem, quæ soli rei conueniat, & posteà inquirat, an illud nomen conueniat tali rei? debet ergo priùs supponi significatio communis, & posteà inquiri, an in eo sensu Deo conueniat. Ideò enim ipse Vasquez acriter inuehitur in Patrem Suarez, quòd, vt poneret propriè iustitiam in Deo, videtur accepisse vocem *iustitia* non in eâ penitus significatione quâ vsus est Aristoteles & alij: quo etiam argumento hîc vtitur Okam, eò quòd Aristotelicam definitionem *doni* non tenuerit. Quis autem non videat eam, quam Vasquez tradidit, esse penitus extra mentem Aristotelis, qui nullum donum agnouit, quod ex suâ substantiali proprietate & origine tale sit? Spiritum enim sanctum certè non nouit, quomodo ergo in sensu Aristotelico soli Spiritui sancto tribuetur donum? sed hoc, quia de nomine, omitto, ad rem venio.

Hoc sensu putat soli Spiritui sancto conuenire. Refellitur.

15

Vasquez in idem vitium labitur, quod reprehendit in P. Suarez & Okam.

Nondum subsistit Vasquez etiam admissâ definitione doni quam ipse affert, extra mentem Aristotelis.

Dico ergo etiam in eo sensu Spiritum sanctum non esse donum: nam quando P. Vasquez requirit ad tale donum, vt posse donari non habeat ex voluntate aliquâ accidentariè adueniente, sed ex se; vel loquitur de donatione actuali, vel de aptitudinali: si de actuali, certè Spiritus sanctus non datur actu essentialiter creaturis: id enim debet prouenire ex voluntate liberâ, quæ Spiritui sancto non est essentialis, & in sententiâ Vasquez non oritur ne quidem de facto ex amore libero creaturarum; ergo actu non magis est essentialiter donum Spiritus sanctus, quàm sit Pater & Filius, qui etiam ex voluntate liberâ seipsos donare possunt. Quòd si loquatur de dono aptitudinali, id est, quod donari possit; admitto libenter id habere Spiritum sanctum substantialiter. At hoc etiam habet Pater & Filius, qui ex essentiâ suâ donari possunt à se ipsis, accedente liberâ eorum voluntate.

Donũ actuale & aptitudinale.

Sit ergo PRIMA CONCLVSIO. In sententiâ negante, Spiritum sanctum procedere ex amore creaturarum possibilium, non potest dici, proprium Spiritus sancti esse donum. Probo manifestè: nam licet Spiritus sanctus procedat vt amor, in eâ tamen sententiâ non procedit vt amor ad extrà, sed vt amor ad intrà: atqui amor ad intrà non est amor donatiuus: ergo non procedit ex amore donatiuo; ergo non est specialiter donum, etiamsi requiras ad rationem doni, distinctionem à donante: nam in hoc sensu, licet Patri æterno non conueniat donari, conueniet tamen Filio, sicut & Spiritui sancto. Vnde malè P. Vasquez dicit, Spiritui sancto conuenire, quòd donetur amore ipso quo producitur; non enim donatur, nisi ex amore creaturarum, quo in eius sententiâ non producitur Spiritus sanctus. Responderet fortè quis, etiamsi non procedat ex amore creaturarum, procedere tamen ex amore Dei, qui amor posteà mouet Deum ad amandas creaturas. Sed contrà, quia ille amor Dei est indifferens ex se, vel ad amandas creaturas propter Deum, vel ad producẽdas propter Deum; vnde non 16

Conclusio Prima. Sententia negans Spiritum sanctum procedere ex amore possibilium, non potest ostendere illi proprium esse hoc, quod est esse donum:

nec potest per ratio doni. ex eo quòd procedat ex amore Dei, qui amor moueat Deum ad amandas creaturas.

non ei tribuitur illarum productio, sed actui liberali, qui posteà liberè oritur in Deo, & ex quo non procedit Spiritus sanctus in hac sententiâ. Quòd si propter eum amorem Dei, qui remotè quodammodo conducit ad creaturarum productionem velis illum specialiter vocare donum, erit quæstio de solo nomine, dequâ statim: & hoc sensu etiam Filius dicetur donum, quia procedit ex naturâ, quæ Deum ad benefaciendum inclinat.

Secunda conclusio.

In sententiâ docente, Spiritum sanctum procedere ex amore possibilium, potest dici propriè donum.

Ratio huius.

Secvnda conclvsio. In sententiâ aiente, eum produci ex amore creaturarũ possibilium, dicendum iudico eum specialiter posse dici donum: non quia definitionem doni, quam Aristoteles 4. Ethicor. cap. 4. & D. Thomas qu. 28. art. 2. tradunt, *Donum est datio irredibilis*, seu *sine spe retributionis*; non, inquam, quia magis hanc definitionem participet actu, aut aptitudine, Spiritus sanctus quàm Pater & Filius, quia (vt paulò antè dixi) actu non magis datur
17 quàm Pater & Filius, aptitudine verò tam possunt hi dari quàm ille; sed quia illam singulari modo participat, vt paulò pòst dicam: sicut enim in creatis amor ipse specialiter est donum, & quidem primum, vt ait D. Thomas; ita, cùm Spiritus sanctus in hac sententiâ procedat ex amore circa creaturas, qui amor Deum inclinat vt existentiam eis donet, & ex complacentiâ in ipsis etiam donet illis Spiritum sanctum, ideò dicitur specialiter donum.

Obiectio soluta.

Quare non tam cõueniat esse donum personæ producenti ac productæ.

Fortè obiicies Primò, si Spiritus sanctus, eò quòd procedit ex amore, est donum, ergo etiam Pater erit donum: tam enim videtur proprius esse amor illius qui per eum producit, quam illius qui eum accipit, seu producitur per illum: ergo iam vnus quèm alter erit donum ratione amoris. Respondeo, etiamsi amor tam sit proprius eius qui per eum producit, quàm producti (de quo statim,) tamen, quia donum in hac acceptione etiam dicit ordinem ad donantem, vt ad aliquid distinctum, non potest ita conuenire esse donum personæ producenti quàm productæ.

Replica.

Replicabis, ex hac solutione solùm sequi, Patrem æternum non esse donum: atqui cùm Filius sit distinctus à Patre, possitque ab illo mitti & donari, & aliunde ei tam proprius sit amor quàm Spiritui sancto, vt paulò antè dicebam; necessariò dicendum videtur, Filium tam propriè esse donum quàm Spiritum sanctum.

Donum habet respectum ad donantem per amorem, hinc Filius non potest esse donũ.

18 Respondeo, donum habere respectum ad donantem, non vtcumque, sed vt donantem per amorem: at Filius, licet procedat à Patre, non tamen procedit per amorem, sed per intellectionem, vnde non est donatus per processionem formaliter, sicut Spiritus sanctus, qui processionem ipsam, quæ pertinet ad rationem doni, habet formaliter per volitionem.

Non relabitur hac explicatio in P. Vasquez.

Ratio doni magis specialiter conueniens Spiritui sancto quàm creaturis.

Sed hinc obiicies Secundò, Ergo iam relabimur in explicationem doni, quam P. Vasquez tradit, & suprà impugnaui, scilicet donum accipi pro eo quod substantialiter donum est, sine voluntate ei accidentariè adueniente, quæ non potest esse philosophica & communis acceptio. Respondeo negando consequentiam: non enim ego do significationem hanc voci *donum*, sed aliam quæ etiã creaturis conuenit: sed quia illam quodammodò magis propriè participat Spiritus sanctus, ideò cum assero specialiter dici *donum*: sicut quando dicimus, Deum specialiter esse ens, non accipio *ens* in alio sensu quàm accipiatur à Philosophis, sed pro eo *quod potest existere*; solùm tamen hoc dico, illud ipsum conuenire Deo multò meliori & specialiori modo quàm creaturis, ideóque singulariter vocari ens. ita dico, *donum* à me semper accipi pro datione irredibili ex amore procedente, quæ est acceptio etiam communis ipsis creaturis; quia verò hoc specialiter conuenit Spiritui sancto, quatenus per se procedit ex amore Dei 19
circa creaturas, ideò dico specialiter ei conuenire rationem doni, imò fortassè vnicè Spiritui sancto: nam licet aliæ personæ dare possint seipsas, & Pater specialiter Filium, at neutra ex illis procedit ex amore, vnde neutra est donum ex amore procedens propriè, sed dici possunt donum ex amore communicatum, quia seipsum quis communicare potest, at à seipso non procedit.

Aliæ personæ possunt dici donum ex amore communicatum.

Tertia conclusio.

Hæc locum habent potiori iure in sententiâ aiente, Spiritum sanctum procedere ex amore libero creaturarum.

Conclvsio vltima. Hæc multò magis habent locum in sententiâ aiente, Spiritum sanctum procedere ex amore libero creaturarum: nam in eâ sententiâ est terminus formalis amoris non solùm inclinantis ad donationem, sed actu volentis donationem; quid autem magis est donum, quàm id quod actu terminat liberalem volitionem donandi? Et hæc satis pro quæstione, quæ vel ex parte vel ex toto est de solâ voce.

SECTIO IV.

An Spiritus sanctus distingueretur à Filio, si ab eo non prodiret.

SVBSECTIO I.

Status quæstionis.

AD inuestigandum, an rectè ex distinctione Spiritus sancti à Filio inferatur, eum à Filio procedere, quæri communiter solet, vtrùm casu quo ab eo non prodiret, esset ab eo distinctus: licet autem casus sit impossibilis, rectè tamen possumus illum supponere, ad discutiendam aliam quæstionem: sic enim passim arguimus, An, si, verbi gratiâ, Deus non esset trinus, sed vnus in personis, creaturæ tamen ab ipso prodire possent, eo modo quo iam de facto. Pro maiori tamen explicatione aduerte, aliquam suppositionem posse esse implicatoriam, vt, si quis diceret, Suppona- 20
mus hominem esse hominem, & non animal rationale; hæc suppositio in terminis repugnaret, quia idem est ac dicere, Supponamus esse hominem, & non esse hominem. Vnde hîc habet locum, quod dici solet, *Ex impossibili sequitur quodlibet.* At si diceremus, Supponamus hunc, qui est de facto homo, non esse hominem, & quæramus, an tunc esset animal rationale; meritò responderemus, Non esset: quæ non est in terminis implicatoria, nam præter conditionem impossibilem, non addit impossibile aliud in ipso obiecto affirmato, dependenter ab eâ conditione. Vnde apparet, malè quosdam dixisse, hanc quæstionem esse impertinentem & implicatoriam, eò quòd impossibilem suppositionem includat.

Quomodo possit aliquis impossibilis casus admitti, & inde fieri benè argumentum.

Suppositio præsens nõ est implicatoria: & quare.

Vt autem clariùs constet, præsentem suppositionem non esse implicatoriam in terminis, aduerte Secundò, non supponi à nobis, datâ eâ conditionali, mansurum eumdem numero Filium

lium & Spiritum sanctum, qui existunt de facto: in hoc enim sensu esset implicatoria & impertinens, quia si manet idem qui nunc est, & hic distinguitur; proculdubio & tunc distingueretur implicatoria: quia cùm hic numero Filius per suammet essentiam constituatur in ratione principij Spiritus sancti, ablatâ hac virtute, quæ est illi essentialis, protsus repugnat in terminis, eumdem manere; perinde ac si diceremus, manere eumdem hominem, & non esse rationalem: quæ est implicatio in adiecto. Addo, non solùm non debere supponi, manere eumdem Filium, prout hic includit etiam spirationem actiuam, sed nec debere admitti manere eamdem numero filiationem quæ nunc est, etiam prout virtualiter est distincta à spiratione passiuâ: in quo videtur P. Vasquez peccasse disp. 147. num. 2. Ratio est euidens, quia cùm de facto non solùm distinguatur à Spiritu sancto spiratio actiua, sed etiam filiatio ipsa, prout virtualiter distincta à spiratione; sequitur euidenter, si illa eadem numero maneat, necessariò futuram distinctam: nam esse distinctum ab alio, est omnino essentiale illi filiationi; ergo repugnat concipi eamdem numero manere, & non manere distinctam. Quod vel inde euidenter confirmatur: repugnat concipi vnam eamdémque rem numero iam identificatam cum vnâ, iam non identificatam: ergo non est supponendum, manere eamdem numero, & posteà quærendum, an sit futura distincta, quia proculdubio tunc deberet manere distincta, prout nunc est.

In hoc casu non solùm non maneret idem Filius, sed nec eadẽ filiatio, in quo malè videtur ratiocinatus Vasquez.

21 *Ratio, cur non maneret tunc eadem filiatio.*

Nec sufficit dicere, ideò suppositionem esse impossibilem: non, inquam, hoc sufficit, quia aliud est, eam suppositionem esse impossibilem; aliud, quærere impossibilitatem nouam in ipso subiecto, de quo disputatur. Primum potest admitti, at secundum nullo modo: sicut non potest dici; quòd si maneret idem homo qui nunc est sine rationalitate, esset rationalis: tunc enim vtrumque deberet sequi; nam si manet idem, ergo cùm hic essentialiter sit rationalis, essentialiter manebit rationalis, & aliunde non manebit, vt supponis. Idem erit si dicas, Ponamus, eamdem numero filiationem, quæ nunc est essentialiter distincta, manere, & tamen dicamus adhuc, illam non futuram distinctam; est manifesta implicatio in terminis, quia, cùm essentialiter supponatur eadem, debet habere distinctionem, quæ illi est essentialis; aliunde autem tu dicis, non futuram distinctam. quæ sunt duo contradictoria.

Aliud est suppositionem esse impossibilem; aliud est sequi aliam impossibilitatem ex ipsâ.

22 Nec satisfacies, etsi Secundò dicas, de facto non habere distinctionem, nisi à spiratione actiuâ; hoc, inquam, non satisfacit; quia ideò ego semper dixi, illam etiam vt condistinctam à spiratione, esse de facto realiter distinctam; non enim solùm distinguitur Filius à Spiritu in spiratione actiuâ, sicut Pater à Filio in solâ paternitate, sed etiam in ipsâ filiatione vt condistinctâ à spiratione: duo enim sunt quæ formaliter sunt in Filio omnino distincta à Spiritu sancto, & non denominatiuè tantùm vnum ab alio: ergo si quodlibet eorum idem numero maneat quod iam est, necessariò manebit distinctum: quia cuilibet eorum vt in se distincto est essentialis distinctio à Spiritu sancto: ergo si quodlibet eorum maneat cum eo quod ei, vt tali numero, est essentiale, quodlibet eorum manebit cum distinctione. Quod mihi ita manifestum videtur, vt explicatis terminis non posse de eo dubitari censeam. Ratio à priori est, quia distinctio ab alio est prædicatum ita essentiale cuilibet rei, vt nec ratione videatur ab eâ posse separari: vnitas enim, quæ in eâ distinctione consistit (vt dixi in Metaphysicâ) ita est passio entis, vt nec obiectiuè ab eo distinguatur, sed solùm ex diuerso modo concipiendi. ideò etiam ibi dixi, nulli posse distinctionem prouenire ab alio, vel solâ ratione distincto; ergo repugnat concipi, manere eamdem numero filiationem, quæ ex suo conceptu est distincta essentialiter, non manere distinctam.

Replica reiecta.

Filius distinguitur à Spiritu sancto etiam in filiatione.

Prædicatum distincti ab alio nec ratione potest à subiecto separari.

Casus ergo quæstionis sic ponendus est, An, si per impossibile Spiritus sanctus non procederet à Filio, possemus concipere alium Filium diuinum, qui cùm non produceret aliam tertiam personam, ab eâ tamen distingueretur, ita vt vtramque personam apprehendamus diuersam ab his quæ de facto sunt.

Casus quæstionis quomodo proponi debeat.

SVBSECTIO II.

Resolutio quæstionis.

IN hoc puncto tenenda est sententia communis, quam D. Thomas qu. 36. artic. 2. tradidit, & ferè omnes tenent, exceptis Scotistis: ea verò est, Filium non distinguendum à Spiritu sancto, si illum non produceret. Fundamentum primum sumitur ex Patribus, qui dicunt, in diuinis distinctionem solùm sumi à ratione principij producentis & producti; hoc autem cessaret in eo casu, ergo. 23

Filius non distingueretur à Spiritu sancto, si eum non produceret.

Aduerto tamen, Patres qui id docent, etsi citentur multi, re tamen ipsâ omnes ad solum Gregorium Nyssenum reduci, vt videre est apud Vasquez suprà cap. 4. vbi Boëtium & Anselmum pro eâ non stare ostendit. vnde patet, contrariam sententiam nullam mereri notam.

Citantur multi Patres, sed vnicus Nyssenus fauet.

Afferri etiam solet pro eâ Concilium Florentinum sess. vlt. Sed locum hunc non stare pro hac sententiâ manifestum est; adducitur enim mutatâ litterâ; illum verò pro sententiâ Zunigæ & Richardi de generatione Verbi vim aliquam habere, dixi suprà, agens de eâ sententiâ. Meliùs ergo probatur ea conclusio ex communi Scholasticorum consensu: omnes enim axioma illud tenent, *In diuinis omnia esse vnum, vbi non obuiat relationis oppositio:* atqui tunc temporis nulla obuiaret oppositio relatiua inter Filium & Spiritum sanctum, quia vnus alterum non produceret: ergo non distinguerentur.

Concilium Florentinum etiam non fauet.

Melior conclusionis probatio ab omnium auctoritate axiomate roboratâ.

P. Vasquez conatur hanc sententiam ratione persuadere, & reiectis nonnullis aliis, ipse sic arguit, Dantur nunc de facto in Patre duæ disparatæ productiones actiuæ, paternitas & spiratio actiua, quæ sunt idem realiter inter se; ergo etiam duæ processiones passiuæ essent tunc temporis idem realiter inter se: non enim est maior ratio de illis quàm de his, aut è contrario. 24
Hoc tamen argumentum non est admodum efficax: arguitur enim ab identitate principiorum ad identitatem terminorum, quæ non est bona argumentatio. Perinde ac si quis diceret, Vis productiua amoris de Ioanne est eadem realiter in nobis cum vi productiuâ amoris de Antonio: ergo amores illi producti sunt etiam inter se indistincti; non valeret consequentia. Cuius

P. Vasquez vult eam ratione probare, sed non probat efficaciter.

Non valet argumentum ab identitate principiorum ad identitatem terminorum.

Cuius ratio à priori est, quia eadem indiuisibilis caussa potest producere multos effectus inter se realiter distinctos. Quòd si respondeatur mihi, non solùm esse sermonem de principiis, sed de actionibus, seu quasi actionibus, quæ sunt paternitas & spiratio actiua; si enim hæ non distinguuntur, videntur etiam termini non distinguendi. Contra Primò, quia etiam in multorum sententiâ (quæ quoad punctum præsens admitti debet) ipsa creatio Angeli & hominis est indistincta a Deo; & tamen homo & Angeli sunt distincti realiter; ergo non valet, Productio actiua Filij & Spiritus sancti est vnica realiter; ergo Filius & Spiritus sanctus erunt realiter idem inter se. Contra Secundo, quia in probabiliori sententia etiam per vnicam actionem possunt duo termini realiter distincti produci. quæ enim in hoc repugnantia?

Non est bona consequentia. Productio actiua Filij & Spiritus sancti, est vnica realiter, ergo Spiritus sanctus & Filius erunt idem realiter.

Secundò arguit P. Vasquez, Quæcumque in Deo non repugnant esse, sunt necessariò in eo; sed si Filius non producat Spiritum, non repugnat esse idem cum illo: quid enim id impedit? ergo necessariò erunt idem. Quòd verò nihil obstet, quo minùs sint idem, probat, quia non

Alia ratio P. Vasquez, ex eo quod ea quæ non repugnant in Deo, necessariò sint in eo.

25 debemus dare distinctionem & pluralitatem in diuinis, nisi vbi cogit fides, aut ratio naturalis euidens; tunc autem nec fides, nec ratio cogeret; ergo non esset ponenda. Neque vrget hoc argumentum, quoad primam partem: nam Scotus illud retorqueret hoc modo, Quæ Deo possunt conuenire, necessariò ei conuenient: atqui si Filius non produceret Spiritum sanctum, posset ab eo distingui: ergo distingueretur.

Partem argumenti retorqueret Scotus.

Dixi, quoad primam partem non vrgere: nam secunda pars videtur argumentum distinctum & independens à primo syllogismo, & potest habere vim; debet tamen hoc modo firmari: Maior perfectio est ex genere suo vnitas quam pluralitas & distinctio, ergo debet Deo ea vnitas tribui, vbicumque ea ratio vel fides non impedit: atqui in eo casu nec fides nec ratio eam impediret (nam cessante oppositione, nulla est ratio quæ cogat eos distinguere:) ergo deberent poni indistincti. P. Ruiz disp. 1. sect. 4. & 5. multas congerit rationes ad probandum, non dari in diuinis realem distinctionem sine processionibus, quia non potest esse distinctio in absolutis, ergo in relatiuo. Verùm huic & omnibus aliis similibus facile responderetur vno verbo, negando id esse impossibile: sicut enim Petrus & Ioannes distinguuntur inter se per absoluta, ita possent personæ, licet in naturâ identificarentur. Quòd si vrgeret quis, rogando vnde id proueniret, responderetur illi, formaliter id oriri ex propriâ & intrinsecâ ratione illarum relationum. Vnica ergo & totalis ratio est, quam paulò antè tetigi, quòd scilicet maior perfectio sit identitas quàm distinctio, vbi non obuiat oppositio productionis & producti, quæ essentialiter petat eam distinctionem; ergo ablatâ in Deo ratione productionis,

Confirmatur ratio P. Vasquez quoad alteram partem.

P. Ruiz grauis varias rationes conglomerat pro eâ veritate.

Vnica ratio est suprà data, quòd maior sit perfectio identitas quàm distinctio.

26 cessat ratio exigens distinctionem, ergo debet tunc ea negari, quia Deo debemus tribuere perfectionem maximam quam possumus. Video hanc etiam rationem solui posse, dicendo, etiam seclusâ processione, eas personas distingui, quia vna essentialiter ex se petit non esse aliam, ideóque repugnare eis identitatem. Verùm, licet hæc solutio non possit conuinci, quia ratio naturalis parum dictat de hoc mysterio; tamen ostenditur statim in eâ sine solido fundamento recurri ad quidditatem earum personarum, & consequenter in illâ valdè diuinari; connaturaliùs autem quando non ostenditur ratio in contrarium positiua, debet admitti id, quod est ex suo genere perfectius, ideóque debet negari multiplicitas.

P. ??? rationi allatæ respondere, sed non eum fundamento solido.

SVBSECTIO III.

Soluuntur nonnullæ obiectiones.

CONTRARIAM sententiam defendunt Scotus & Henricus suprà apud Vasquez, qui Primò arguunt ex Anselmo lib. de Processione Spiritus sancti cap. 1. vbi ait, Filium & Spiritum sanctum ipsâ distinctione natiuitatis & processionis referri ad inuicem: atqui tunc esset natiuitas & processio (nam, vt Filius nasceretur, vt Spiritus sanctus produceretur.) ergo tunc referrentur ad inuicem vt distincti. Respondeo, Anselmum loqui de natiuitate & processione, quæ de facto dantur, & quibus de facto distinguitur Filius à Spiritu sancto; has autem infrà ostendam per modum principij & termini relatiuè opponi. Vnde non infertur, Anselmum docuisse, sine oppositione principij & termini stare distinctionem realem. Secundò à ratione, ipsæ proprietates Filij & Spiritus sancti per se essent distinctæ, sicut in humanis sine oppositione Ioannes distinguitur à Petro. Respondeo, 27
in hoc argumento non probari, sed supponi eas proprietates esse distinctas; ideò facilè negatur antecedens. Exemplum autem ex creaturis parum valet: nam in creaturis, quibus non repugnat ea imperfectio, quæ in distinctione consistit, & aliæ etiam multæ, non est necessarium pro earum distinctione recurrere ad oppositionem, secùs autem in Deo.

Scotus & Henricus contrariam tenent opinionem, & pro se S. Anselmum allegant.

Exponitur S. Anselm.

Argumentum eorum à ratione solutum.

Tertiò, Filius tunc generabitur, at Spiritus sanctus non generabitur; ergo erunt duæ diuersæ personæ, vna ingenita, genita altera. Respondent quidam, tunc eas duas processiones passiuas solùm distinguendas virtualiter, quia essent capaces contradictoriorum prædicatorum, qualia essent *esse genitum* & *non esse genitum*; inde autem non inferendam vllo modo distinctionem realem; quia (vt sæpè ostendimus) in diuinis prædicata contradictoria non arguunt maiorem distinctionem quam virtualem.

Tertium argumentum, & quadam responsio admittens tunc etiam virtualem fore distinctionem inter processiones passiuas.

Ego quidem facilè admitto, solam distinctionem virtualem ad ea contradictoria sufficere, ideóque ex hoc capite argumento satisfieri. Addo tamen, malè ab his recentioribus eam distinctionem virtualem admitti inter filiationem & spirationem passiuam. Ratio est manifesta: nam nulla prædicata realia contradictoria eo casu filiationi conuenirent, quæ non etiam spirationi (nam etiam tunc Spiritus sanctus esset Filius realiter) ergo realiter etiam ille prodiret per intellectionem, ergo nihil realiter 28
de vno prædicaretur, quod non realiter de alio, ergo non conuenirent ei prædicata opposita. Dices, Ipsa filiatio diceretur prodire per intellectionem, & non per volitionem; & è contrario spiratio per volitionem, non per intellectionem. Sed contrà, Quia quod dico de Filio, dico in eo casu de filiatione; vnde tam filiatio, quàm spiratio prodirent realiter per idem omnino principium. Quia nec tunc intellectio & volitio distinguerentur virtualiter; ideò enim nunc præcisè distinguuntur, quia secunda persona realiter procedit per intellectionem, & nō

Malè admittitur in eo casu distinctio virtualis.

Redditur eius rei ratio.

Filiatio & spiratio prodirent per idē omnino principium eo casu.

per volitionem. At tunc omnino cessaret ratio hæc, quia nihil esset quod realiter per intellectum prodiret, quod non etiam per volitionem; ideò ergo nec volitio & intellectio, nec filiatio & processio inter se virtualiter distinguerentur, sed præcisè eo modo, quo de facto distinguimus cognitionem de Petro possibili à cognitione de Ioanne possibili, aut animalitatem à rationalitate in nobis, id est, ratione nostrâ per comparationem ad diuersas creaturas.

SVBSECTIO IV.

Expenditur quædam difficultas de oppositione paternitatis & filiationis cum spiratione passiuâ.

Alia obiectio difficilior, ex eo quòd detur de facto distinctio realis in diuinis sine oppositione relatiuâ.

DIFFICILIVS tamen potest obiici vltimò, De facto datur distinctio realis in diuinis sine oppositione relatiua, ergo etiam in eo casu, hac oppositione cessante, posset esse distinctio. Bona est consequentia: antecedens probatur, quia paternitas & filiatio de facto distinguuntur realiter à Spiritu sancto, & tamen non opponuntur illi relatiuè: nam huic solùm opponi-
29 tur relatiuè spiratio actiua, & in concreto spirator. Suprà autem disp. 50. sect. 2. ostendimus, paternitatem & filiationem non esse spirationem actiuam, sed hanc esse formalitatem quamdam virtute distinctam à filiatione & paternitate, eandémque numero in Patre & Filio, ergo sola hæc spiratio opponitur relatiuè, & non filiatio, & tamen distinguitur, ergo.

Varia responsiones reiiciuntur. Primò, eorum qui dicunt, filiationem esse radicem virtualem spirationis actiua.

Huius argumenti varias audiui solutiones, sed quæ satisfaciat, nullam. Primò enim nonnulli respondent, ideò filiationem opponi Spiritui sancto (quod dico de filiatione, dico de paternitate) quia est radix virtualis spirationis actiuæ, quæ opponitur Spiritui sancto. Sed contrà euidenter: nam etiam essentia diuina in Patre est radix virtualis paternitatis oppositæ Filio: & tamen non ideò essentia opponitur Filio; ergo quia filiatio sit radix virtualis spirationis actiuæ, non opponitur passiuæ.

Secundò, eorū qui aiunt, subsistentiam producentis debere distingui à personâ productâ.

Secundò alij dicunt, filiationem esse subsistentiam personæ quæ producit Spiritum sanctum, ideóque debere distingui, quia subsistentia producentis opponitur productæ personæ. Sed contrà, quia in Christo Domino subsistentia Dei creantis humanitatem, est subsistentia eiusdem humanitatis, & sub vnâ subsistentiâ continetur Deus creans, & natura creata; ergo similiter posset sub eâdem numero subsistentiâ filiationis contineri & spiratio actiua producens, & spiratio passiua producta; ergo
30 non ideò infertur, filiationem non posse esse in Spiritu sancto, quia est subsistentia Filij producentis. Ratione idem vrgeo: nam cùm de effectu formali subsistentiæ nihil nobis constet ex fide, non est fundamentum, ad dicendum necessariò requiri distinctionem inter subsistentiam principij, & subsistentiam termini: vnde saltem ex hoc capite nullus reiecit eos, qui dicunt, materiam & formam substantialem bruti sub vnicâ subsistentiâ contineri. quam sententiam vt absolutè probabiliorem defendi in Physicis; & tamen sub eâdem subsistentiâ materia caussat realiter formam in genere caussæ materialis: quæ est vera & propria caussa, vt suo loco dixi; ergo etiam in diuinis sub eâ-

Ignotus formalis effectus subsistentiæ.

Potest vnum alterū caussare, licet habeat eamdem subsistentiā.

dem subsistentiâ posset esset producens & productum.

Tertiò, P. Vasquez aientis filiationem esse propriam personæ producentis, ac proinde distingui.

Tertiò respondent alij, filiationem esse coniunctam personæ producenti non vtcumque, sed vt quid proprium illius: in quo differt ab essentiâ, quæ licet sit coniuncta personæ producenti, non tamen, vt quid proprium, sed vt commune etiam ipsi personæ productæ, vnde essentia non debet distingui à personâ productâ, secùs filiatio à Spiritu sancto. ita Vasquez disput. 148. cap. 8. quæ est etiam aliorum solutio. Quod Vasquez dicit per terminum *coniuncta*, dicūt alij per terminum *constitutiua*, id est, ideò filiationem esse distinctam, quia est constitutiuum proprium personæ producentis. Hæc tamē solutio petit principium manifestè: nam filiationem esse coniunctam aut constitutiuam Filij vt quid proprium, est idem ac dicere, constitutiuam esse Filij vt quid existens in solo Filio, & non in Spiritu sancto. Vnde probabis, eam non esse in Spiritu sancto, quia solùm est in Filio. de quo formalissimè est tota difficultas. Obiectio enim contendit, esse in vtroque, & consequenter eam non esse proprium Filij constitutiuum, aut ei coniunctum propriè, sicut essentia, quia non opponitur vt productio actiua, non est constitutiuum proprium, sed commune.

Vasquez cum aliis petit principium.

31
Alij Quartò dixère, filiationem ideò opponi Spiritui sancto, quia, licet non sit spiratio actiua, est tamen receptio actualis illius: atqui Spiritui sancto opponitur spiratio actiua: ergo receptio eiusdem. repugnat enim esse receptionem alicuius rei, nisi in ipso recipiente, hoc est, vbi datur ea res, quæ recepta dicitur: atqui in Spiritu sancto non est spiratio actiua: ergo nec in eo potest esse filiatio, quæ est eius spirationis receptio.

Quartò aliorum responsio reiicitur, dicentium ideo distingui filiationem, quia recipit spirationem actiuam.

Licet hæc solutio ab eius auctoribus valdè commendetur, mihi insufficiens videtur. Primò, quia gratis dicitur filiatio esse receptio spirationis actiuæ: sicut enim in Filio ipsa filiatio est actualis receptio sui, nec ibi aliud ponimus quod sit receptio; cur eodem modo spiratio ipsa actiua non erit receptio sui, aut cur id munus tribuendum est filiationi? Secundò, quia in communi sententiâ etiam eorum qui hanc adhibent solutionem, actio & passio sunt idem realiter, vnde receptio formæ v. g. & productio illius sunt idem, & ea actio recipitur in passo, vel in termino, si sit creatiua. Vnde sic argumentor, Actio, quæ est datio esse, recipitur in materiâ quæ non dat esse, & creatio recipitur in Angelo non creante, sed creato; ergo receptio poterit esse in non recipiente. Patet consequentia, quia non magis repugnat receptio in non recipiente, quàm creatio in non creante; datio in non dante; & productio in materiâ non producente: ergo ex hoc capite filiatio, licet sit actualis receptio spirationis actiuæ, poterit esse in Spiritu sancto, quin inde sequatur Spiritum sanctū recipere seu habere spirationē actiuam.

Actio non tribuit subiecto omnes suas denominationes.

Ratio à priori est manifesta, quia non omnes denominationes quas habet actio, tribuit cuilibet subiecto: passum enim & effectum non constituit dantia, licet ipsa sit datio; item passum non constituit productū, licet ipsa sit productio; 32
è contrario caussam non denominat recipientē aut patientem, sed solùm dantem, licet indiuisibiliter ipsa sit & passio, & datio, & receptio: habet enim eas denominationes, vnam respectu vnius termini, alteram respectu alterius; ergo non benè infertur vllo modo, Spiritus

sanctus

sanctus non recipit spirationem actiuam, ergo non habet receptionem illius: potest enim eam habere, etiamsi non recipiat per illam, sed habeat aliam diuersam denominationem.

Confirmatur eadem impugnatio ex sententiâ multorum.

Confirmo ex multorum sententia: essentia diuina seu intellectio, & volitio sunt actualis productio Filij & Spiritus sancti, & consequenter sunt actualis receptio filiationis & spirationis; & tamen eadem volitio & intellectio est in omnibus tribus personis, etiamsi non omnes tres personæ producantur, nec eodem modo à volitione & intellectione denominentur recipientes filiationem & spirationem passiuam; ergo, licet spiratio actiua opponatur Spiritui sancto, non ideò sequitur, actualem receptionem spirationis opponi, sed summùm infertur, non communicari Spiritui sancto ab eà filiatione effectum formalem recipientis spirationem actiuam. Fateor, à me suprà reiectam hanc sententiam de volitione & intellectione, ex quâ in præsenti confirmo meum intentum; non tamen eam reieci propter hanc difficultatem, nec ab vllo propterea reiicitur, sed ob alia principia, vnde ad confirmandum præsens intentum perinde est, ac si vera esset. Denique ea explicatio reiicitur, quia non ostendit, quomodo paternitas opponatur spirationi passiuæ: esto enim dicatur paternitas datio spirationis, vnde videtur non posse admitti in Spiritu qui non dat, repugnat enim dationem in illo esse qui non dat, esto id dicatur; facilè tamen reiicitur, quia meliùs tunc & clariùs vrgent instantiæ à me paulò antè allatæ; etenim actio est etiam datio esse, & tamen in sententiâ eorum quos impugno, recipitur in Angelo qui non dat sibi esse, ergo.

33

Quinta responsio P. Granadi, aientis filiationem petere spirationem actiuam vt prædicatum sibi omnino intrinsecum. Reiicitur, examinando quid intelligat nomine prædicati intrinseci.

Quintò alij dicunt, filiationem petere spirationem actiuam, vt prædicatum sibi omnino intrinsecum, quare filiatio illud includens distinguitur à spiratione passiuâ. Hæc P. Granadus. Verùm hæc solutio clariùs reiicitur: si enim nomine *inclusionis* intelligat identitatem realem, etiam paternitas petit vt prædicatum sibi omnino intrinsecum essentiam; & tamen non proptereà hæc distinguitur à Filio. Si verò loquatur de identitate virtuali, falsum est antecedens: nam tam distinguitur spiratio actiua à filiatione quàm paternitas ab essentiâ: sicut enim hæc est vna identificata tribus relationibus distinctis, ita spiratio est vnum quid numero identificatum paternitati & filiationi distinctis; ergo ob hanc rationem vel non distinguetur filiatio, vel etiam distinguetur essentia. Si verò nomine prædicati intrinseci intelligat prædicatum quod non est in alio, & falsum dicit & petit principium: falsum, quia spiratio etiam est in Patre; petit principium, quia ideò dicit, non esse in Spiritu sancto, quia solùm est in Filio, de quo est tota quæstio, vt suprà dixi contra tertiam solutionem.

Solutio vera ad superius argumentum ex principiis Suarij, ex eo quòd spiratio actiua non intret principium quod productiuum Spiritus sancti.

Respondendum ergo est huic difficultati ex principiis P. Suarez & nostris, scilicet principium *quod* productiuum Spiritus sancti, non includere spirationem actiuam, sed solam paternitatem & filiationem cum volitione; spirationem autem actiuam esse quasi purè actionem, quæ se habet extra conceptum principij, quod (vt ostendi disp. 50. à n. 12.) necessarium est ad explicandam præsentem difficultatem. Iam ergo respondeo, filiationem & paternitatem opponi Spiritui sancto, tamquam principium constitutiuum *quod*; oppositio enim propriè reperitur inter principium *quod*, & inter terminum productum; ergo Filius vt principium *quod* Spiritus sancti debet ab illo distingui, sed non per essentiam, vt supponitur, quia hæc est communis; neque per spirationem actiuam, quia hæc non constituit principium *quod*: nec quidem partialiter, ergo per filiationem.

34

Filiatio & paternitas opponuntur Spiritui sancto, tamquam principium constitutiuum quod.

Confirmatur solutio.

Confirmatur: paternitas tam constituit cum volitione principium *quod* in Patre respectu Spiritus sancti (idem est de filiatione in Filio) quàm eadem paternitas cum intellectione constituit principium *quod* Filij: atqui ideò à Filio paternitas, quia principium *quod*, saltem partialiter distinguitur: ergo ob eamdem rationem distinguetur à Spiritu sancto. Differentia autem solùm est in hoc, quòd filiatio non est productio actualis Spiritus sancti, paternitas autem est simul actualis productio Filij; at hoc non impedit oppositionem: nam caussa magis opponitur cum effectu quàm productio ipsa.

Obiectio soluta.

Sed hinc obiicies, Ergo spiratio actiua non opponetur Spiritui sancto, quia hæc solùm est quasi actio, quæ per se non opponitur cum effectu; ergo dum declaratur oppositio filiationis, è contrario reiicitur oppositio spirationis actiuæ cum passiuâ. Respondeo, spirationem actiuam opponi, quatenus est relatio ad Spiritum sanctum, relatio autem procul dubio opponitur termino: fundatur autem hæc relatio in ratione principij, quæ inuenitur in Patre & Filio. Cur autem ab vtroque distinguatur virtualiter, dixi eà disp. 50. à n. 6. Constet ergo, in diuinis nullam distinctionem, nisi inter opposita in ratione principij & termini, & inter ipsas formales relationes. Vnde non infertur, quod volebant Scotistæ, Spiritum sanctum distinguendum à Filio, etiamsi ab illo non prodiret.

Spiratio actiua opponitur Spiritui sancto, quatenus est relatio ad illum.

DISPVTATIO LIV.

De modo loquendi & prædicandi vnum de alio in diuinis.

SECTIO I.

1

P. Vasquez, & P. Ruiz fusè agunt de hac re.

Statuuntur regulæ aliquot circa significationem nominum concretorum.

Opinio prima dicit substantiua significare directè formam, & de connotato subiectum; adiectiua verò contrà.

CIRCA modum loquendi variæ assignantur regulæ à Scholasticis, quæ insufficientes videntur. De quo fusè Vasquez totâ disput. 155. fusiùs verò P. Ruiz disp. 77. Quidam putant, nomina substantiua significare directè formam, & de connotato subiectum; ideóque illorum multiplicationem aut singularitatem præcisè à multiplicitate aut singularitate formæ, non verò subiecti desumendam; adiectiua verò ex solâ subiecti multiplicitate aut vnitate. ita fusè Vasquez à c. 4. eius disputationis. Alij in nominibus substantiuis requirunt pluralitatem subiecti, & formæ ad hoc vt vox multiplicetur. Ita P. Ruiz eà disp. 77. sect. 6.

Alia opinio etiam in substantiuis nominibus requirit pluralitatẽ subiecti & formæ. In eam inclinat Ruiz.

& 7. Alij verò alias tradunt regulas, quæ & passim deprehenduntur falsæ, & rationem non explicant conclusionis.

SVBSECTIO I.

Prima pars veræ doctrinæ.

Traditur certior regula in hac materiâ.

CERTIOREM & clariorem fusè in Summulis tradidi, quam hîc breuiter declaro. DICO ergo PRIMÒ: Nomina concreta (abstracta enim quæ tantùm vnicam rem significant, nullam habent difficultatem) multiplicantur & prædicantur inuicem ex solâ multiplicitate & identitate eius quod significant in recto, seu in nominatiuo, siue adiectiua sint, siue substantiua, siue illud quod ponitur in recto, sit per modum suppositi, siue per modum alterius cuiusque subiecti. Vt autem sciatur quid ponatur in recto, debet vox illa per terminos complexos, seu per circumscriptionem declarari: inde enim apparebit, an subiectum, an forma, an vtrumque in recto ponatur. album, v.g. significat duo, subiectum & albedinem, vt ergo sciam, an ad eius multiplicationem sufficiat subiectum esse multiplex, an verò albedines debeant esse plures; dico me debere considerare quid dicat in recto, seu in nominatiuo; ideò per terminos complexos debeo illud explicare, & videre an album benè sic declaretur, *Album est subiectum & albedo vnita inter se*; an verò sic, *Est albedo in subiecto*, vel, *Est subiectum habens albedinem.* Si enim primum sensum faciat, tunc vtrumque dicitur in recto: ideò in eo sensu vt multiplicaretur album, deberet albedo & subiectum multiplicari; si in secundo, sola forma; si in tertio solum subiectum.

Quomodo resciri possit quid in recto, quid in obliquo, significetur.

2

Res ad Summularum regulas examinatur.

Rursus vt noscam, quis ex illis sensibus sit proprius, accipio prædicationem aliquam eiusdem nominis, vt inde id colligam. Scio benè & verissimè dici etiam substantiuè, *Album est dulce, est frigidum*, &c. Hinc euidenter colligo, in recto non dici albedinem, nec dulcedinem, nec fieri duos primos sensus suprà positos: non enim verum est, *Subiectum & albedo est subiectum & frigus*, multò minùs, *Albedo in subiecto est frigus aut dulcedo in subiecto*; ergo *album*, quod benè dicitur, *est dulce*, non est idem quod, *subiectum & albedo*, nec quòd *albedo in subiecto*, ergo erit idem, ac, *subiectum habens dulcedinem*: sic enim rectissimè dicitur, *subiectum habens albedinem*, seu *vnitum albedini*, *est subiectum habens dulcedinem.* sic rectè, *Petrus est albus & album substantiuè.* Ecce quàm clarè concordant hæc inter se. Hinc fit, vt, si sint multa subiecta, etiamsi albedo sit vnica, sint etiam multa alba, quia erunt multa habentia albedinem: album autem nihil est aliud, vt iam suppono ostensum, quàm *habens albedinem*, aut *subiectum vnitum albedini.*

Si essent multa subiecta, & albedo vna, essent multa alba.

3

P. Ruiz malè dicit, ad multiplicationem substantiui concreti requiri multiplicationem formæ & subiecti.

Aristotelem pro se & Athanasij Symbolum citat Ruiz.

Hinc infero, malè à P. Ruiz dici, ad multiplicationem substantiui concreti requiri multiplicationem formæ & subiecti, malámque esse eius doctrinæ rationem à priori, quam putat se ex Aristotele accepisse; ea autem est, quia quæ sunt realiter vnita, non sunt realiter multa; vnum enim dicit vnitatem seu vnionem, multa autem dicunt negationem cuiuslibet vnionis, quia iuxta Aristotelem 10. Metaph. textu & cap. 9. opponuntur vnum & multa. Confirmat hoc, quia propterea D. Athanasius in Symbolo, vt doceat Christum esse vnum, vtitur exemplo corporis & animæ inter se vnitorum; vnde infertur, quòd vnio impediat multiplicationem. Hinc concludit, si poneretur diuinitus eadem scientia in duobus Angelis, eos futuros vnum sciens, non verò duos. Infero, inquam, hanc doctrinam falsam esse, & quidem ipsi Patri Ruiz contrariam: si enim multitudo impeditur per quamlibet vnionem, ergo non dicentur in diuinis tres personæ. Patet euidenter, quia illæ tres vniuntur in eâdem essentiâ in quâ sunt vnum. Respondebis, eas non esse vnum in ratione personæ. Sed contrà Primò, quia hoc ego contendo, idque probo ex tuâ doctrinâ: nam multum dicit negationem omnis vnionis; at in diuinis non est simpliciter carentia omnis vnionis: vniuntur enim in diuinitate, ergo non sunt multæ personæ. Contrà Secundò, ergo non debet absolutè dici, quòd multitudo requirat carentiam cuiuslibet seu omnis vnionis, sed solùm in eâ ratione quæ importatur in recto per nomen, & quæ multiplicatur, vt infrà fusiùs dicemus.

Aristoteles non fauet.

Ex sententiâ P. Ruiz infertur, non esse plures personas in diuinis.

Replica soluta.

Secundò impugno eam doctrinam: nam confundit in vnum rerum quæ multiplicantur vnionem cum aliquo tertio, cum vnione earum inter se: licet enim duæ formæ accidentales vniantur in eodem subiecto, & cum eo faciant vnum; non tamen propterea in se vniuntur & faciunt vnum. Vnde quando significantur nomine proprio, sine dubio dicuntur multæ formæ, etiamsi vni subiecto vnitæ: sic multa accidentia dicuntur, etiam si omnia in vno subiecto sint; ergo si in humanis concreta significant in recto subiecta (vt ostensum est euidenter) cùm subiecta sint multa, & ea non vniantur inter se, licet habeant eamdem formam; necessariò tunc dicentur multa alba, v. g. multi scientes. quod clarè ostendo exemplo ipso *sciens*; certissimum est benè dici *sciens est sanctus*, loquendo de Angelo; vnde arguo euidenter, Ergo *sciens* non potest aliter explicari, quàm *habens scientiam*: sic enim benè dicitur, Habens scientiam est habens sanctitatem; ergo si sint multi habentes, licet res habita sit vna, erunt multi scientes, quia sunt multi habentes scientiam. Illa autem confirmatio ex D. Athanasio allata non est ad rem, quia iam hîc non agimus, an albedo & subiectum, v.g. dicenda sint multa, id impediente eorum vnione inter se; sed, an multi homines, qui reuerà inter se non sunt vniti, sint dicendi præcisè vnum album, eò quòd vniantur in albedine; ad quod non facit Athanasij confirmatio, & multò minùs, quæ citantur ex Aristotele. Alia verò, quæ docet de vnitate vocis *homo*, si tres diuinæ personæ humanitatem assumerent, refutabuntur infrà fusiùs.

4

Secundò refellitur Ruiz.

Vnio non facit vt multæ formæ vni subiecto vnitæ non sint multæ.

P. Ruiz malè adducit S. Athanasium.

SVBSECTIO II.

Altera pars veræ doctrinæ.

VT verò hæc declarentur magis, DICO SECVNDÒ, in creatis, siue nomen substantiuum sit, siue adiectiuum, semper significat in recto subiectum, & in obliquo formam. Vnde euidenter patet, multiplicitatem eius nominis solùm ex subiecti multiplicitate desumi, vt in præcedenti ostensum est. Illationē hanc videntur fecisse Marsilius & Gabriel apud Vasquez 1.c.2. licet rationem illius non tradiderint.

Conclusio Secunda.

In creatis tam nomen adiectiuum quàm substantiuum semper significat in recto subiectum, in obliquo formam.

Nostra autem conclusio expresè videtur fuisse D. Thomæ 3. p. quæst. 3. art. 7. ad 2. & hîc q. 36. art. 4. ad 2. etiamsi quoad substantiua sit contrarius fortè sibi, & nobis hîc quæst. 39. art. 3. in corp.

5

S. Thomas stat pro conclusione.

corp. & Vasquez omnino putat eum non posse conciliari. Probo iam conclusionem euidenter ex dictis paulò antè, vbi ostendi, in nominibus substantiuis, *album*, v. g. substantiuè sumptum, verè prædicari de dulci non minùs quàm adiectiuè. Ne verò, eò quòd album substantiuum non est, negent mihi ibi accipi substantiuè, etiamsi nullo modo possit negari, quia quantumuis substantiuè sumatur *album* (vt posse sumi aduersarij fatentur) adhuc tunc est vera ea propositio, Album est dulce, Petrus est album, & hoc album est lac, ergo in recto non dicitur albedo, quia albedo non est Petrus, neque lac; licet subiectum albedinis sit Petrus & lac. Ne ergo id, licet verum, mihi negent, pono exemplum in aliis quæ substantiua omnino sunt: v.g. Rex, Imperator, Comes, Episcopus; & hinc probo, quæ dixi paulò antè, & sententiam Vasquez & Ruiz clatiùs reiicio. Rex est concretum ex regia dignitate & homine, & idem de aliis; & tamen non significat in recto eas dignitates seu formam, nec multiplicatur per multiplicitatem eius dignitatis, sed solùm per multiplicitatem subiecti seu personæ; ergo nomina substantiua non significant in creatis in recto formam. Consequentia est euidens, antecedentis secunda pars patet: nam etiamsi quis habeat tres dignitates regias, imò infinitas, quia esset regnorum inter

Probatur conclusio ex dictis.

Declaratur exemplis variis.

Rex concretum ex dignitate regiâ & homine, non multiplicatur per eius dignitatis multiplicitatem.

6 se disparatorum Rex: sicut si quis habeat tres Comitatus, tres Episcopatus, non tamen propterea dicitur tres Comites, tres Episcopi, neque tres Reges; sed ter Rex, ter Comes, ter Episcopus: similiter, licet non sit verum, *Philippus est dignitas regia*, manifestè enim id est falsum; rectè dicitur, *Philippus est habens dignitatem regiam*; ergo non dicitur in recto, seu in nominatiuo in eâ voce *Rex* forma, sed solum subiectum illius: & ex hoc desumitur illius vocis multiplicatio. quod de hac voce dixi, dictum puta de omnibus aliis.

Habens tria regna, non dicitur tres Reges.

Hinc cernitur è contrario, si duo sint eiusdem regni domini, & hi videantur vnam solùm habere dignitatem, adhuc tamen rectè dici duos Reges. Quòd si respondeas, id solum esse verum in entibus moralibus, non in physicis; Contrà Primò, quia in hoc est plane eadem ratio in moralibus, & in physicis. Contrà Secundò, pono exemplum in physicis. Vox *caussa*, *principium* significat subiectum & virtutem effectiuam: da vnum hominem habere multas virtutes effectiuas, non ideò dicentur multæ caussæ, & multa principia, sed vna caussa, vnum principium habens multas virtutes.

Duo eiusdem regni domini rectè dicuntur duo Reges.

Probatio habet locum etiam in physico exemplo.

Ratio à priori huius conclusionis desumitur ex doctrinâ D. Thomæ hîc q. 39. quia id quod significatur per modum substantiæ, per se stat &

Ratio sumitur ex D. Thomâ.

7 significatur in recto: at in creatis semper subiectum significatur per modum substantiæ, forma verò per modum adiacentis, quia si sunt formæ reales accidentales, vt in albo, dulci, &c. re ipsâ adiacent, & subiectum solum per se stat: si sunt formæ substantiales, vt personalitas in homine, subsistentia in equo, leone, &c. adhuc illæ formæ sustentantur à naturâ, non è contrario; ergo semper ibi significatur subiectum in recto. quod verum est, siue substantiua, siue subiectiua sint ea nomina. Vnde quoad hoc non videtur bona distinctio D. Thomæ & aliorum inter adiectiua & substantiua, vt ex prædicationibus citatis ostendi clarè. Obiicies fortè exemplum D. Thomæ suprà: nam *collegium* & *collegiatus*, non eodem modo significant etiam in creaturis, vnde benè multi homines dicuntur collegiati, non tamen dicuntur multa collegia, sed vnum: ergo etiam in creatis non requiritur idem ad multiplicitatem adiectiui & substantiui, ergo quia non significant ambo idem in recto. Respondeo facilè, quoad rectum nullam esse differentiam, etiam in his nominibus: vtrumque enim significat in recto homines; sola autem est differentia, quòd *collegium* significat omnes simul sumptos, siue collectiuè; *collegiatus* autem diuisiue. Quod non prouenit ex eo quòd vnum sit adiectiuum, aliud verò substãtiuum: nam etiamsi ambo sint substantiua, eadem differentia manet. sic Hispanicè ea vox *collegiatus*, dicitur substantiue *collegial*; & tamen multiplicatur. sic in Latino, *monasterium* & *monachus* ambo sunt substantiua, æquiualentque iis *collegium* & *collegiatus*; & 8 tamen vnum multiplicatur, alterum non; ergo differentia hæc non prouenit à ratione adiectiui aut substantiui, sed ab eo quòd homines posuerunt nomina ad significandas omnes partes simul sumptas, & etiam aliud nomen ad quamcumque seorsim, qualia sunt illa duo.

In creatis semper subiectum significatur per modum substantiæ, forma per modum adiacentis.

Obiectio ex D. Thomâ.

Soluitur obiectio.

Quomodo collegium, quomodo collegiatus significet homines.

Hinc infero, etiam vocem hanc *homo* significare in recto naturam, idem de aliis, equus, leo, lapis, &c. non quia natura sit per modum formæ, sed quia è contrario est per modum subiecti habentis personalitatem vel suppositalitatem. vnde è contrario, licet forma personæ sit personalitas, non tamen eam significat in recto etiam illa vox, sed in obliquo. Quod vel inde patet, quia potest dici, *Homo est persona humana.* quod dici non posset, si homo in recto significaret suam formam, id est, naturam humanam, & persona etiam in recto suam formam, id est, personalitatem: nam natura humana non verè dicitur in recto, *est personalitas.*

Homo in recto significat naturam; vt subiectum habens personalitatem.

Vnde infero Secundò, si multæ naturæ humanæ haberent vnam personalitatem, adhuc futuros multos homines; vnicum tamen, si in vnâ naturâ essent multæ personalitates, ob quam rationem non esset nisi vnica persona etiam tunc. Sed quia hæc doctrina videtur pati difficultatem in diuinis, accipe tertiam regulam pro quâ

Si multæ naturæ humanæ haberent eamdem personalitatem, forent multi homines; secus si vna natura mul. ac personalitates.

SVBSECTIO III.

Quid in diuinis & in Christo.

DIco Tertiò. In diuinis nomina concreta significant in recto semper formam, seu quasi formam; in obliquo verò subiectum, seu quasi subiectum; ideò illorum multiplicitas vel singularitas, ex solâ multiplicitate vel singularitate formæ desumenda est. ita *Deus* in recto significat deitatem, in obliquo personalitatem; è contrario *persona* in recto personalitatem, in obliquo naturam. Vnde quia natura est vnica, solum dicitur vnus Deus: quia verò personalitas est triplex, dicuntur tres personæ. Ratio huius (si in quæstionibus de nomine ratio aliqua quærenda) ea sit, quia, cùm in diuinis à parte rei & propriè non sit subiectum vllum, sed omnia sint realiter idem, non est cur aliquid semper significetur per modum subiecti, aut quasi per se stantis: sed tam potest hoc quàm illud. Ideò id solùm significatur directè & in recto, quod de formali nomen denotat: vnde *Deus* in recto deitatem, & *persona* personalitatem significet.

9 *Conclusio Tertia.*

In diuinis concreta significant in recto formam, in obliquo subiectum, vnde multiplicitas ex formâ ibi sumenda est.

Deus in recto dicit deitatem, in obliquo personalitatem.

Persona dicit in recto personalitatem, in obliquo naturam.

Hinc infero Primò, non benè explicari signi-

Non benè ex-

plicatur Deus, est habens deitatem: nam essent tres dij.

ficationem huius vocis *Deus*, vt sit *Habens deitatem*: nam inde sequitur, sicut sunt tres habentes deitatem, ita futuros *tres deos*. Nec sufficit quod respondit D.Thomas eâ q.39. licet idem significent ea duo nomina, quia tamen significant diuerso modo, vnam multiplicari, alteram verò non; non, inquam, hoc sufficit. Primò, quia ille diuersus modus formalissimè non potest consistere nisi in eo quòd in recto aut in obliquo significetur deitas aut persona: vnde eo ipso quo declarans significationem vtriusque nominis, ponit in recto *habens*, in obliquo verò *deitatem*, eo ipso facit eumdem modum significandi.

Non satis explicat D.Thomas Deum, per habentem deitatem.

10

Secundò, quando propositio aliqua per se est obscura, aut aliquam habet difficultatem, non potest meliùs illius sensus explicari, quàm per æquipollentem; in eo autem sensu, in quo æquipollens est vera, debet altera etiam vera esse; vel certè tollitur omnis regula probandi propositionum veritatem; ergo æquipollens terminus eius vocis *Deus*, non potest esse *Habens deitatem*; quia dicitur benè, *Deus est vnicus*; non tamen, *Habens deitatem vnicus est*; ergo alius terminus est ei æquipollens; ille autem, vt dixi, est *Deitas suppositata*, seu *Deus in supposito*: vnde clarè infertur, non posse dici tres deos.

Æquipollens vocis Deus, Deitas suppositata, *seu* Deus in supposito.

Vox homo in Christ. significat personam diuinam in recto, quia sustentat humanitatem.

Infero Secundò, in Christo vocem *homo* non significare in recto humanitatem, sed personam diuinam: quia ibi persona se habet per modum sustentantis humanitatem, non verò è contrario. Vnde intelliges cur benè dicatur, *Deus est homo*, quia scilicet in recto vocis *homo* significatur non forma (vt malè supponit vniuersaliter Vasquez:) nam si hoc esset, cùm forma, seu formale significatum eius vocis sit *humanitas* (homo enim ab humanitate, sicut album ab albedine, &c. cognominatur) esset hæreticum dicere, *Deus est homo*; quia esset idem ac, *Deus est humanitas*: quæ est propositio hæretica; ergo ibi non significatur directè, seu in recto forma, sed personalitas, seu persona diuina.

11

Si eadem persona diuina assumeret plures humanitates, non forent plures homines.

Vnde colligo Tertiò contra eumdem Vasquez, & multos alios, si eadem persona diuina plures humanitates assumeret, non futuros plures homines. Quod ex dictis ostenditur, homo in Christo dicit idem ac *persona diuina terminans humanitatem*; ideò (vt notaui) benè dicitur, *Homo est Deus*; vel, *Persona diuina terminans humanitatem est Deus*; sed tunc non essent tres terminantes, sed vnus terminans humanitates multas; ergo non essent multi homines, sed vnus. E contrario verò, si multæ personæ diuinæ assumerent vnam eamdemque humanitatem, essent multi homines, vel multæ personæ terminantes vnam humanitatem. Vnde obiter obserua à P. Vasquez solutum hoc argumentum, quod sibi sub aliis terminis sic obiicit, *Si Verbum assumeret tres humanitates, & tunc essent tres homines, ergo vnus distingueretur ab alio; quia si sint tres homines, oportet vt vnus homo non sit alter; hoc autem esset absurdum: quia, sicut tunc Deus dicitur homo propter vnitatem personæ, etiam tunc propter eamdem deberet vnus de alio prædicari.* Huic, inquam, argumento eum respondere non esse opus, eodem modo quo dicuntur plures homines, vnum de alio negari. Verùm hæc solutio est implicatoria in terminis, quia, si sunt tres homines, oportet vt sit vnus & alter homo; repugnat autem esse vnum & alterum, si vnus est alter: tunc enim non duo, sed vnus est. quis enim potest percipere, esse tres homines realiter, & non esse realiter *vnum*, *alterum*, & *tertium* hominem, & consequenter tres distinctos? Sed omissâ hac impugnatione satis quidem euidenti, ex dictis à me paulò antè reiicitur Vasquez:

Si plures personæ assumerent eamdem humanitatem, forent plures homines.

P. Vasquez obiicit sibi argumentum, & malè illud soluit hac in re.

Solutio Vasquez implicat in terminis.

Repugnat vnum esse & alterum, si vnus est alter.

12

Aliter reiicitur Vasquez, extorquendo ab illo significatum vocis homo.

peto enim, vt dicat mihi per circumscriptionem seu æquipollentiam, quid significet tunc vox *homo*. Si dicat, significare suppositum terminans naturam, ergo cùm non sint tria supposita, etiamsi sint tres naturæ, non erunt tres homines, quia non sunt tres terminantes, sed vnus terminans. Quòd si dicat, significari voce hominis idem ac naturam suppositatam, tunc admitto illi futuros tres homines; at tunc non poterit dici, *Homo est Deus*, quia non potest dici, *Natura suppositata est Deus*. Ergo si hæc vltima propositio est vera, vt est sine dubio, necessariò debet concedi in recto dici suppositum, & consequenter non multiplicari homines, etiamsi naturæ assumptæ sint plures, vt à me ostensum est.

Vulgus diceret, naturas plures terminatas eâdem personalitate esse plures homines, & contrà. Aliter Scholasticè loquendum.

Fateor, eò quòd homines non attendant ad suppositalitatem, sed ad naturam humanam, quæ oculis videatur; tunc dicturos, multos esse homines, si multæ naturæ essent sub vnâ personâ; è contrario verò etiam dicturos, vnum hominem, si sola esset vna natura terminata multis personalitatibus diuinis. Hoc tamen non impedit, quo minùs, si Theologicè & Scholasticè loqueremur, dicendus esset vnus homo, quando vna esset subsistentia diuina, prout à me probatum est.

Obiectio Prima, ex eo quòd dicatur benè, Homo *(id est Christus)* mortuus est; *non verò,* personalitas diuina mortua est.

Obiicies Primò, Benè dicitur, *Homo* (loquendo de Christo) *mortuus est*, vel *discurrit*; non tamen benè dicitur, *Personalitas diuina discurrit* seu *mortua est*; ergo homo non dicit ibi in recto semper personalitatem. Respondeo à me semper dictum, personam diuinam dici in recto: at de personalitate nihil dixi. Ideò solùm sequitur dici, *Persona diuina mortua est*: personalitati autem in abstracto non tribuuntur hæ denominationes, quæ sunt propriè suppositorum.

13

Altera, ex eo quòd dicatur, Deus vt homo mortuus.

Reduplicationes semper cadunt supra formale significatum.

Obiicies Secundò, Quando dicitur, *Deus vt homo mortuus est*, reduplicat super humanitatem, ergo quia significabatur in recto. Nego consequentiam: dixi enim alibi, has reduplicationes semper cadere supra formale significatum, siue hoc significetur in recto, siue in obliquo, vt quando dico, *Album vt album disgregat visum*: idem est ac dicere, *Albedo est ratio disgregandi*: & tamen *album* dicit in recto subiectum. Et in eodem exemplo de Christo homine patet: nam si homo absolutè prolatus diceret naturam humanam, non posset verè affirmari, *Deus est homo*: ergo eò quòd in reduplicatione significetur in recto humanitas, non fit in absolutâ prolatione eam fuisse dictam in recto: imò fortasse, quia non erat dicta in recto, debuit poni particula *vt*, per quam poneretur in recto in eâ reduplicatione.

Cur possint dici tres omnipotentes adiectiuè, non substantiuè.

Iam ex dictis facilè colligitur, quomodo loquendum sit in diuinis. Et quidem cur non dicatur nisi vnus Deus, dicantur verò tres personæ, paulò antè ostensum est: cur autem dicantur, *tres diuini*, *tres omnipotentes* adiectiuè, etiam constat ex dictis, eò quòd *omnipotens* adiectiuè dicat in recto solam personam, in obliquo verò omnipotentiam: sunt autem tres, qui habent omnipotentiam, licet hæc vna sit. Idem est de termino *diuinus*, *sapiens*, adiectiuè *durans*, *existens*, &c. Non tamen potest dici tres omnipotentes,

tentes, tres sapientes substantiuè, &c. quia hæc nomina non significant in recto personam, sed naturam, omnipotentiam, sapientiam, &c. quæ non sunt tria.

14 Quo sensu intelligendus est Athanasius, in Symbolo negans tres omnipotentes, tres æternos, &c. Hinc tamen obiicies. Ergo vera est doctrina Patris Vasquez, substantiua solùm significare directè formam, adiectiua verò subiectum. Nego sequelam: si enim hoc esset verum, ergo vox *personatus* seu *subsistens* adiectiuè significaret directè naturam, & in obliquo formam seu subsistentiam: vnde non posset adiectiuè dici, *tres subsistentes*, seu, *tres personati*, quod tamen est falsum. Sequelam verò manifestè probo, quia, sicut formale significatum Dei est deitas, ita formale personæ est personalitas; ergo si adiectiua nomina significant in obliquo suum formale, & in recto subiectum, aut quasi subiectum, ac propterea *diuinus*, quod est adiectiuum nominis huius *Dei*, significat deitatem in obliquo, & personalitatem in recto; è contrario personatus seu subsistens, quod est adiectiuum personæ, dicet in recto naturam, & in obliquo personalitatem, ideòque non poterunt dici tres personati seu subsistentes. quod tamen falsum est. Vides ergo hinc potiùs falsum ostendi illud principium Vasquez.

S. Athanasius explicatur, negans in Symbolo tres omnipotentes.

Reiicitur Vasquez asserens substantiua formam, & adiectiua significare subiectum.

Addo nunc, etiamsi illud esset verum in nominibus adiectiuis diuinis, non tamen inde quidquam contra nostram regulam generalem in creatis inferri: dixi enim suprà (& hæc sit solutio obiectionis) in diuinis, quia re ipsâ non magis diuinitas est subiectum relationis, quàm è contrario, non esse regulam certam, vt aliquid determinatè semper ponatur in recto; sed in substantiuis poni formam, in adiectiuis verò ex acceptione communi solùm poni in recto personas, seu relationes, siue (vt dixi paulò antè) adiectiua illa significent de formali naturam, vt diuinus, omnipotens, æternus; siue ipsasmet relationes, vt subsistens, personatus, &c.

In diuinis non est regula certa in hoc puncto. Non magis diuinitas est subiectum relationis, quàm è contrario.

SECTIO II.

Quid de concreto deitatis sentiendum.

15 QVÆRIMVS, an detur concretum deitatis ante personas, quod significetur nomine *Deus*. Negant Henricus & Durandus apud Vasquez disp. 166. cap. 1. affirmat ibidem Caietanus & Vasquez cap. 2. ob aliam tamen rationem à Caietano.

Dari concretum deitatis negant Henricus & Durandus, affirmant Caietanus & Vasquez.

DICO PRIMÒ, dari tale concretum, quia multa dicimus in concreto de Deo, non significando determinatè vllam personam, vt, cùm dicimus, *Deus creat, Deus est sapiens, iustus*, &c.

Conclusio Prima. Datur concretum deitatis ante personas.

DICO SECVNDÒ. Illud concretum significat personas in obliquo, iuxta dicta præced. sect. significat autem eas abstrahendo ab hac vel illâ, ita vt naturam significet determinatè, personas verò in communi. Hoc probat P. Vasquez num. 5. & 6. Primò, quia, si Deus connotaret in obliquo omnes tres personas in singulari, non dicerentur omnes tres vnus Deus, nec Deus esset communis tribus personis: id enim, quod in suo conceptu connotat tria supposita, non potest esse cuilibet commune. Secundò id probat, quia, si vox *hic Deus*, connotasset omnes

Conclusio Secunda. Concretum illud significat personas in obliquo.

16 tres personas in particulari, non esset idem Deus cum eo qui in lege veteri fuit agnitus, antequam noscerentur omnes tres personæ. Sequela probatur, quia mutato connotato, mutatur etiam nominis significatio. Eisdem argumentis vtitur re ipsâ P. Ruiz pro eâ conclusione disput. 78. sect. 2. Mihi tamen non probantur hæc argumenta Vasquez, & vt puto, sunt contraria his quæ docet ipse eodem num. 6. ait enim, *non numerari concreta ex connotato, sed ex directo significati: sic etiam pronomen demonstratiuum non demonstrat connotatum, sed directè significatum, & ita dicitur, Hic homo, non quia sit in hoc supposito*. Hæc Vasquez. quæ manifestè repugnant præcedentibus: si enim pronomen *hic* non pendet ab eo quòd sit hoc vel illud, id quod significatur in obliquo, vnde manet semper *hic homo*, si manet eadem numero natura, licet id quod in obliquo significat, mutetur: ergo etiam si hoc nomen *Deus* significasset olim in obliquo aliud quàm iam, adhuc maneret idem Deus qui iam est, cùm semper id quod significatur in recto, idem sit. Patet, quia nomen & significatum illius dicitur manere idem, quando manet significatum in recto; ergo non benè probatur, nomine *Deus* non significari in obliquo omnes tres personas ex eo quòd iam dicatur, *hic Deus*, qui olim diceba tur, quando non significabantur illæ tres personæ distinctæ.

Malè probat Vasquez hanc sententiam.

Vasquez verbotenus sibi repugnat.

Nomen & significatum illius manet idem, quando manet significatum in recto.

17 Confirmo hoc absolutè, & quidem instantiâ satis euidenti: negari non potest, quin *album* significet in obliquo albedinem determinatè vt distinctam à calore, dulcedine, &c. etiamsi fortè non significet inter ipsas albedines determinatè hanc præ aliâ: & similiter *dulce* significat in obliquo, seu de connotato, dulcedinem prout diuersam à calore, albedine, &c. & licet hæc duo nomina significent de connotato determinatè formas diuersas, quia tamen rectum est idem, verissimè dicitur, *Hoc album est hoc dulce*: &, licet heri hoc album non fuerit dulce, & consequenter heri in obliquo non connotauerit dulcedinem, nihilominus verissimè dicitur, *Hoc dulce est album hesternum*. Vnde euidenter concluditur, etiamsi determinatè hoc nomen *Deus* significasset heri vnam personam, v.g. paternitatem, & hodie determinatè aliam; posse rectissimè dici, *Hic Deus est Deus hesternus*: quia in his propositionibus solùm attenditur significatum in recto, & licet obliqua mutentur, prædicatio semper est vera.

Confirmatur instantia.

Licet hoc nomen Deus significet hodiè determinatè paternitatem, cras verò filiationem: poterit tamē dici, Deus hodiernus est crastinus, & contrà.

Hinc facilè respondeo ad argumenta Vasquez, licet Deus connotet omnes tres personas in particulari: adhuc rectè dici omnes tres esse vnum Deum: sicut, licet album, dulce, calidum significent determinatè in obliquo tres distinctas formas, albedinem, dulcedinem, calorem, rectè dicitur, illa tria esse vnum accidentatum: quia quod dicunt in recto, est vnicum in omnibus, scilicet subiectum, ergo hoc ipsum erit de nomine *Deus*, licet dicat in obliquo omnes tres personas. Eodem modo nego, non esse commune quod in recto importat illud nomen *hic Deus*; hoc autem sufficit, vt prædicationes illæ veræ sint, & nomen illud dicatur commune. Ad Secundum ex eo quòd non fuisset verum dicere, *Hic Deus est idem cum illo, qui fuit agnitus in lege veteri*; sufficienter iam responsum est. Quòd verò dicit, mutato connotato mutari significationem nominis, respondeo, id verum esse in hoc sensu, quatenus, si omnino auferatur albedo, v.g. iam rem de præsenti non dicetur album; si auferatur dulcedo, non dicetur

Respondetur argumentis Vasquez.

18

Responsio ad secundum argumentum.

Si nomen Deus habuisset de connotato aliam personam quàm iam, tunc habuisset diuersam significationem.

dulce. Vnde admitto illi libenter, Quòd si hoc nomen *Deus* olim habuisset de connotato determinatè diuersam personam quàm iam, tunc habuisset diuersam significationem, sicut *album* habuisset diuersam habet à dulci, &c. At in ordine ad prædicationes & affirmationes identitatis, &c. hæc mutatio non sufficit: vnde etiamsi heri subiectum non habuerit albedinem, si hodie eam habeat, benè dicetur, *Hoc album extitit heri*; non quidem dicetur, *Heri fuit album*, quia hoc denotat, quòd heri habuerit albedinem; at sumpto albo ex parte subiecti, rectè dicitur, *Hoc album heri fuit*, & similiter dicitur, *Album hoc & hesternum dulce est idem*; ergo etiam rectè dicetur, *Deus hi. & antiquus est idem*, etiamsi tunc determinatè significasset in obliquo diuersam personalitatem ab eâ quam iam significat.

Obiectio. Possitne dici, Hic homo fuit heri, si heri non habuit personalitatem vllam.

Sed hinc obiicies, Si rectè hodie dicitur, *Hoc album fuit heri*, etiamsi heri non habuerit albedinem; ergo similiter dicetur, *Hic homo fuit heri*, etiamsi heri non habuerit vllam personalitatem, quia eam dicit in obliquo, & ad tales affirmationes non requiritur fuisse heri obliquum, hoc autem est absurdum: inde enim sequitur, posse

19 benè dici, *Verbum assumpsit hominem*: nam assumpsit humanitatem, quæ hodie est homo; quod sufficit, vt dicatur, *Assumpsit hominem*: sicut heri fuisse humanitatem, & eam hodie esse albam, sufficit vt dicatur, *Hoc album fuit heri*. Responderi posset ex doctrinâ Vasquez, qui hoc argumentum tetigit, hominem requirere aliquam saltem personalitatem in communi, cúmque nulla præcesserit ante assumptionem, non posse dici, *Assumpsit hominem*. Adhuc tamen non satisfacit: nam obiectio desumpta ex positis instantiis videtur ostendere, etiamsi nulla præcesserit personalitas, eam propositionem esse veram, sicut verè dicitur, *Heri iste percussit hoc album*, etiamsi heri non fuerit albus, sed hodie.

Vna responsio ex ipso Vasquez; sed non satisfacit.

Melior solutio. Vox homo in Christo significat personalitatem. Altera solutio, ex eo quòd licet in aliâ materiâ aliud fieret, hic tamen admitti non possit. Vltima solutio.

Meliùs ergo respondeo Primò ex dictis suprà, in Christo Domino vocem *homo* significare in recto personalitatem. vnde dicere, *Assumpsit hominem*, esset idem ac dicere, *Assumpsit personalitatem*. quæ sine dubio esset falsa. Secundò, & meliùs, etiamsi fortè illa propositio vera fuisset in aliâ materiâ, in præsenti tamen non esse admittendam, quia sonare videtur, assumptam etiam fuisse personalitatem. quod est hæreticum. sæpè autem aliquæ propositiones negantur, etiamsi quodammodò essent veræ, ne detur erroris occasio. Vltimò respondeo, etiam in aliis materiis similes propositiones non esse veras: non enim benè dicitur, *Percussit album*, si, quando percussit, non habuit albedinem. dicitur tamen verè,

20 *Percussit hoc album*, quia per τὸ *hoc* iam denotatur præsens subiectum actu album: quando autem ponitur sine *hoc*, videtur significari, etiam album tunc fuisse. quod falsum est. Ideò fortè diceretur, *Verbum assumpsit nunc hominem*, nisi *homo* in recto diceret personalitatem, non tamen dicetur, *Assumpsit hominem*: quia hæc denotat, fuisse hominem ante assumptionem. Et hæc circa argumenta, quibus P. Vasquez probat dari concretum *Deus*. Illis autem omissis, conclusio suprà posita probanda est aliunde, eò quòd non denotat vox *Deus* determinatè vnam personam potiùs quàm alteram: quia quandocumque in nominibus concretis ponitur in obliquo forma aliqua, quæ est realiter multiplex, non significatur vna potiùs quàm altera determinatè, sed quæcumque abstractè & absolutè, vt possit in omnibus ferè concretis ostendi; ergo, cùm personalitas diuina, quæ dicitur in obliquo, sit realiter multiplex, nomen illud *Deus* non significabit vllam determinatè, neque omnes collectiuè, sed disiunctiuè hanc vel illam. Patet consequentia, quia, licet saluâ earum propositionum veritate, quas Vasquez attulit suprà, potuisset contrarium fieri, vt scilicet vna vel omnes determinatè significarentur, vt probaui paulò antè, tamen nulla est ratio, quæ id ita fieri persuadeat, & cogat dicere, quoad hoc diuerso modo se habere hoc nomen *Deus* à ceteris concretis: ergo de illo etiam dicendum quod diximus de reliquis.

Vnde probanda conclusio suprà posita. Declaratur cur vox Deus non denotet vnam potiùs personam quàm alteram.

SECTIO III.

Variæ propositiones explicatæ.

PRIMA est, *Hic Deus est hic Deus.* Canariensis affirmat, eam solùm posse cum distinctione concedi: si enim τὸ *hic* ex parte subiecti idem significet quod ex parte prædicati, vt sensus sit, omnes tres personæ sunt idem Deus, eam concedendam dicit, at si ex parte prædicati denotatur Pater, & ex parte subiecti Filius, sine dubio, inquit, erit falsa: nam Pater non est Filius. Vasquez insistens doctrinæ paulò antè relatæ, eam docet esse veram, quia τὸ *hic* non potest denotare determinatè ex parte connotati personam aliquam, sed idem ex parte prædicati, quod ex parte subiecti. 21

An possit admitti. Hic Deus est hic Deus. Canariensis ait cum distinctione, Vasquez, ait absolutè.

Ego verò DICO PRIMÒ. Si idem ex parte prædicati, quod ex parte subiecti denotatur, tunc propositio est purè identica, est enim idem ac dicere, *Hic homo est hic homo*, aut, *Petrus est Petrus.* quæ propositio, sicut vera, ita inepta est.

Resoluitur dubium: si identica est, vera quidem erit, sed inepta propositio.

SECVNDÒ DICO, posse denotare etiam ex parte subiecti paternitatem, & ex parte prædicati filiationem, aut è contrario: vtramque tamen in obliquo, & adhuc eam propositionem esse veram: da enim hoc vnico nomine, *Hic Deus*, significari determinatè hoc totum, *natura subsistens in paternitate*, alio verò nomine, *Hic Deus*, ex parte prædicati denotari, *natura subsistens in filiatione*; nónne, sicut nunc verè dicitur, *Natura subsistens in paternitate, est natura subsistens in filiatione*, posset etiam dici, *Hic Deus est hic Deus?* sicut suprà docui, verè dici, *Album est dulce*: ergo ex hoc capite benè potest dici, etiamsi significentur de connotato diuersæ personalitates, *Hic Deus est hic Deus*, & tunc non erit propositio identica. 22

Est etiam vera, si ex parte subiecti paternitatem, ex parte prædicati filiationem, aut è contrario denotet.

Propterea dixi suprà, nomen *Deus* posse significare determinatè vnam relationem præ aliâ in obliquo: quod crediderim tunc fieri de facto, quando afficitur signo illo *hic*, ne fiat propositio purè identica.

TERTIÒ DICO, si τὸ *hic Deus* sic declaretur, *Hic qui est Deus*, tunc propositio est falsa: non quia determinatè significetur paternitas, vt putat Vasquez: iam enim ostendi hoc nihil obesse, sed quia tunc significatur in recto Pater: est enim sensus illius, *Pater qui est Deus, est Filius qui est Deus.* quod est falsum: nam Pater non est Filius. Vides quàm clarè & consequenter omnia deducantur ex nostrâ regulâ de recto & obliquo.

In quo sensu falsa sit ea propositio.

Secundæ propositiones sunt hæ, *Deus generat, Deus non generat.* de quibus P. Vasquez disp. 138. per totam. Ego consequenter ad dicta primò suppono, affirmantem esse veram: est enim

Possitne dici, Deus generat. Deus non generat.

Deus

Deus de Deo in Symbolo; ergo verum est, *Deus generat*, imò & *generatur*. Ratio à priori ex dictis est, quia natura subsistens in personâ Patris generat Filium: ergo ea propositio vera est.

Obiectio difficilis, ex eo quòd nomen Deus significet in recto naturam.

Obiicies Primò, & quidem difficulter, Nomen *Deus* significat in recto naturam: atqui non benè dicitur, *Natura generat*: ergo nec, *Deus generat*. Secundò, non verè, sed falsò, dicitur, *Natura subsistens in filiatione generatur*; ergo non potest dici, *Deus generat Deum*. Forte aliquis responderet, hoc nomen *Deus* aliquando vsurpari pro supposito, ideòque verè dici, *Deus generat & generatur*: tunc enim idem est, ac *vnum suppositum generat, aliud generatur*. quod sine dubio verum est. ita videtur S. Thomas & alij respondere apud Vasquez suprà cap. 1. Hæc tamen solutio patitur difficultatem: sequeretur enim, si *Deus* absolutè dictus sine addito limitante significaret idem omnino quod *suppositum*, posse dici, *Sunt tres dij*, quia dici potest, *Sunt tria supposita*; & absolutè dici posset, *Deus non generat*. quod tamen ab ipso D. Thomâ negatur, & meritò: nam (vt dicemus infrà) illæ sunt contradictoriæ. Sequela autem probatur: nam suppositum est nomen commune vt *Deus*; ergo sicut verè dicitur, *Homo currit, homo non currit*, si vnus currat, alter non; & eodem modo verè dicitur, *Suppositum diuinum generat, suppositum diuinum non generat*: ita etiam dicetur verè, *Deus generat, Deus non generat*.

Responsio quædam refutatur.

23 *D. Thomas in eamdem responsionem citantur.*

Solutio obiectionis.

Meliùs ergo respondetur ad primum, etiamsi solitariè acceptâ naturâ non dicatur, *Natura generat* aut *spirat*: denotaretur enim aliquid esse commune generans aut spirans; si tamen cum naturâ personalitas Patris ponatur, etiam in obliquo, rectè dici, *Natura subsistens in paternitate generat*: ergo rectè etiam dicetur, *Deus generat*. Maior difficultas est in propositione secundâ: nam de naturâ non potest dici quòd *generetur*. Respondeo tamen facilè ex doctrinâ à nobis datâ suprà, sicut rectè dicitur, *Deus est persona diuina*; & contrà, *Persona est Deus*, licet *Deus* in recto significet naturam, *persona* verò personalitatem; rectè, inquam, dicitur, eò quòd natura & persona sunt idem realiter; ita etiam, quia obliquum eius nominis *Deus*, nempe filiatio seu Filius, in concreto est genitus, illa propositio absolutè est vera; non autem, quia in recto Deus significat filiationem; semper enim illam in obliquo significat.

Rectè dicitur, Natura subsistens in paternitate generat.

Respondetur alteri difficultati, en scilicet dici queat, Deus generatur.

24

Deus non generat, est propositio falsa. Vt aliquid de subiecto affirmetur, sufficit, si ex vnico capite illi conueniat, vt verò negetur, debet ex nullo conuenire. Quia Deo ratione vnius suppositi conuenit generare, absolutè conuenit.

Hinc patet, propositionem alteram negantem, *Deus non generat*, esse falsam, quia, cùm habeat subiectum singulare, nempe naturam diuinam, est omnino contradictoria præcedentis, & consequenter falsa. Ratio à priori est, quia, vt de aliquo subiecto absolutè affirmetur aliquid (quod benè Vasquez notauit) sufficit, si illi vel ex vno capite conueniat; vt autem negetur, debet illi ex nullo capite conuenire. Sic *homo* dicitur scribere, etiamsi manus sinistra, pedes, caput, &c. non scribant; nec potest absolutè dici, *Non scribit*, eò quòd pedes non scribant. Cùm ergo naturæ diuinæ, seu Deo, ratione saltem vnius suppositi conueniat generare, absolutè de illo dicitur, *Generat*; non potest autem absolutè dici, *Non generat*.

Obiectio Prima Durandi, ex diuersitate propositionum, Homo non currit, & non homo currit.

Obiicies Primò cum Durando & aliis apud Vasquez suprà cap. 2. Aliud est dicere, *Homo non currit*, aliud verò, *Non homo currit*. Prima est vera, etiamsi aliquis currat, dummodò vel vnus non currat: secunda autem est falsa, quia negat de omnibus. cuius ratio est, quia homo est terminus communis: ergo similiter, cùm *Deus* sit terminus communis omnibus tribus personis, rectè dicetur, *Deus non generat*, quia hoc idem erit ac, *Filius non generat*; non autem dicitur vere, *Non Deus generat*: iam enim tunc etiam de Patre negaretur. Respondeo, doctrinam Durandi esse veram in termino communi solùm logicè, re autem verâ realiter multiplici, qualis est homo, equus, &c. tunc enim potest in vno affirmatiua verificari, & negatiua in altero distincto; at *Deus* est terminus communis per identitatem; ita vt idem Deus sit Pater, Filius & Spiritus sanctus. Vnde non potest de illo idem prædicatum affirmari, & negari absolutè, sicut non potest de Petro, vbi idem est dicere, *Petrus non currit*; ac, *Non Petrus currit*.

mo currit, desumpta.

25 *Satisfit obiectioni Durandi.*

Obiectio Secunda.

Responsio, benè dicitur, Deus genitus; secus, Deus non generat, & cur.

Obiicies Secundò, ratione Filij qui importatur in obliquo per hoc nomen *Deus*, dicitur verè *Deus genitus*, ergo ratione eiusdem Filij dicetur vere, *Deus non generat*. Respondeo negando consequentiam ex paulò antè dictis: nam propositio affirmatiua (qualis est, *Deus genitus*) verificatur, si vel ex vno capite conueniat prædicatum illud; at negatiua, qualis est, *non generat*, negat totum; vnde vt simpliciter asseratur, non sufficit ex vno capite non conuenire. Quod benè confirmat Vasquez exemplo huius vocis *Christus*: quæ, licet duas naturas in vno supposito significet, benè dicitur ratione vnius, *Christus mortuus est*; non tamen absolutè potest dici, *Christus non est mortuus*; etiamsi in vna naturâ non sit mortuus. Et hoc ipsum est in hac voce *Filius Dei*; rectè enim dicitur ratione vnius naturæ, *Filius Dei est mortuus*; non tamen absolutè dici potest, *Filius Dei non est mortuus*. Quòd si in his propositionibus, quæ tantùm sunt veræ per communicationem idiomatum, adhuc negatiua non est vera (non obstante distinctione obliquorum) eò quòd in vno fuerit tale prædicatum; sine dubio erit falsa eadem negans generationem Deo, cùm hæc non per communicationem idiomatum, sed realissimè conueniat propriè.

Christus benè dicitur ratione vnius naturæ mortuus, non potest tamen dici absolutè non mortuus ratione alterius naturæ.

26

Potest dici, Deus est generans, & Deus est ingenerans.

Hinc inferes, si *non generans* sumatur infinitanter, & copula sit affirmatiua, posse benè dici, *Deus est generans, Deus est ingenerans*, vel (vt ponamus exemplum in terminis vsitatis) *Deus est genitus, Deus est ingenitus*: quia tunc non est negatio, sed infinitatio, quæ non tam multum destruit, vt in exemplo immediatè allato à Vasquez de Christo Domino constat: nam licet non benè dicatur, *Filius Dei*, vel, *Christus mortuus est*, &, *Filius Dei*, seu *Christus non est mortuus* (quia negatio totum destruit) benè tamen dicitur sine vllâ limitatione, *Christus est immortalis, Christus est impassibilis*, &, *est mortalis, est passibilis*: nam propositiones illæ infinitantes sunt minùs negatiuæ quàm alteræ: faciunt enim hunc sensum, *Deus est aliquid quod est genitum*, quæ vera est: nam Deus est Pater qui non est genitus. prima autem purè negatiua facit alium sensum, id est, *Deus non est aliquid quod sit genitum*. quæ sine dubio est falsa, & hoc ipsum potest manifestè in humanis ostendi: licet enim sedere & stare videantur contraria; tamen si quis in vno loco stet, in altero ambulet, benè dicitur, *Petrus sedet, Petrus ambulat*; at non potest dici absolutè, *Petrus sedet, Petrus non sedet*. Fateor in creaturis nec per infinitantem posse dici, *Petrus est sedens, Petrus est non sedens*; quia Petrus non est aliquid quod non sedeat: cui æquiualet

Ex sensu propositionum colligitur earum veritas.

27 *Cur dici nequeat de Petro existente in duobus locis, Est sedens, Est non sedens, infinitanter, secus verò de Deo.*

ualet hæc, *Petrus est non sedens.* Disparitas inter Deum & creaturas hæc est, quòd Deus identificatur rebus distinctis, vnde est aliquid & aliquid; hoc autem non habet homo, ideò nec per infinitatem possunt contraria de homine asseri, sicut de Deo.

Non potest admitti, Deus genuit alium Deum; *admitti potest, si significet aliam personam.*

Tertia propositio est, *Deus genuit alium Deum.* Respondeo absolutè esse reiiciendam: nam significat absolutè duos deos; posse autem concedi, si sonet, *Genuit alium qui est Deus*: tunc enim *τὸ alium* non significat nisi aliam personam: quia tamen ea propositio non facit ordinariè istum sensum, non potest nisi adhibitâ explicatione concedi propter periculum erroris.

Obiectio. Quid sentiendum de propositionibus, Deus genuit eumdem Deum: Deus genuit se Deum. Genuit Deum, qui est Pater, *vel* qui est Deus Pater.

Contrà obiicies, Ergo si non potest dici, *Deus genuit alium Deum*, debet dici, *Deus genuit eumdem Deum.* quod omnino falsum videtur: nam eodem modo posset dici, *Genuit se Deum.* Item, *Deus genuit Deum, qui est Pater*; vel, *qui est Deus Pater*: hæ enim tres omnes sunt æquipollentes, & tamen duæ vltimæ negantur ab omnibus, ergo & prima. D.Thomas has duas vltimas negat, quem Vasquez sequitur; hic autem primam admittit. ego putarem eamdem esse rationem de omnibus tribus. sicut enim reciprocum *se* (vt ait D.Thomas) denotat identitatem suppositi generantis, ita pronomen *idem*, seu *eumdem* denotare videtur reciprocationem:

28 cùm enim ambo cadant supra idem nomen, non magis vnum quàm alterum arguit identitatem. Secundò putarem, tertiam magis adhuc ex se posse esse veram quàm primam: nam rectè dicitur, *Pater & Filius sunt vnus idémque Deus*: ergo rectè dicitur, *Deus generat eumdem Deum*; ergo Deum qui est idem cum Deo generante, ergo qui est idem cum Deo Patre: ergo ea propositio est tam vera quàm ea prima, *Deus genuit eumdem Deum.*

Resoluitur quæstio de veritate supradictarum propositionum.

Tertiò dicendum puto, has duas vltimas absolutè non esse concedendas, imò neque primam, quia possunt aliquam facere æquiuocationem: nam licet nomen *Deus* solùm ex se in rectò significet naturam, & in obliquo subsistentiam quamcumque; quo sensu est quid physicè commune omnibus tribus personis; at illæ particulæ *eumdem se*, & *qui est Pater*, &c. videntur limitare terminum illum *Deus*, vt pro personâ Patris supponatur, idémque sit ac dicere, *Deus Pater.* Quo sensu non est verum dicere sine dubio, *Deus Pater est Deus Filius*, qui tunc idem sonat, ac dicere, *Pater est Filius.* quod falsum est.

Negat Vasquez, pronomen hic *coniunctum cum Deo determinare illum ad significandum Patrem, sed non consequenter.*

Quarto loco de pronomine *hic* coniuncto cum Deo quæri potest, an determinet illum ad significandum Patrem. Negat P. Vasquez, eò quòd nomen *Deus* semper supponitur pro concreto deitatis; non tamen videtur Vasquez hæc consequenter negasse: cùm enim ipse ibidem asserat, si ponatur terminus notionalis, qualis est *generans*, tunc *Deus generans* idem esse quod

29 *Pater*; cùm, inquam, hoc dicat, rogo, cur, si demonstretur per pronomen *hic* persona Filij, sicut potest demonstrari, non dicetur *hic Deus* idem esse ac *Filius*; sicut quando dico in Christo, *Hic Deus mortuus est*, vel, *Filius mortuus est?* Magis placet Canariensis, qui omnino putat determinari tunc vocem *Deus.* Verùm obiicies, Ergo poterit dici *hic & ille Deus*; & consequenter poterit dici, esse duos Deos. Sed in primis est eadem difficultas, cùm dico: *Deus generans*, & *Deus genitus*, ergo sunt duo dij. Respondeo absolutè, etiamsi designando personas, diceretur,

Canariensis meliùs affirmat determinare.

Replica.

Satisfit replicæ.

hic Deus & ille, tunc tamen eam propositionem solùm sumendam appositiuè, *Hic qui est Deus*, &, *ille qui est Deus*; vnde non sequitur, duos esse deos, sed duos, qui sunt vnus Deus. Et eodem modo debent accipi, *Deus generans*, & *Deus genitus*; absolutè autem propter periculum non est concedenda, *Hic & ille Deus*, ne videamur deos multiplicare; potest tamen, quando solùm dicitur, *Hic Deus qui mortuus est*, concedi supponi pro Filio, quia tunc non videtur fieri ea multiplicatio diuinitatis.

Absolutè non est concedenda hæc propositio, Hic & ille Deus.

SECTIO IV.

Explicantur quædam nomina in diuinis.

RES hæc facillima, vtpote de solis vocibus & per se claris, ideò breuissimè eam tangam, ne quidquam omittamus.

Quid sentiendum de voce idem *in diuinis.* *Tres diuinæ personæ sunt Deus.*

Prima vox est *idem*; circa quam dico, si coniungatur voci *Deus*, benè dici, & in diuinis habere locum, *Tres diuinæ personæ sunt idem Deus.* Quoad personas verò non ita, *Omnes sunt eadem personæ*; dici tamen in neutrâ terminatione, *Omnes tres personæ sunt idem*, quia tunc *idem* significat identitatem in substantiâ. Quomodo autem inuicem prædicari possint, *Deus Pater est idem Deus cum Filio*, aut quo sensu possit dici *alius*, tetigimus paulò antè. 30

Quid de voce alius. *Pater non potest dici aliud à Filio; potest dici* alius. *Potest dici*, Filiatio est aliud à paternitate.

Secunda vox est *alius*; circa quam communiter docetur, in neutrâ terminatione non posse dici, *Pater est aliud à Filio*, quia hoc denotat diuersitatem naturæ; posse tamen, *est alius*, quia id significat solam diuersitatem in personâ. quod ipsum de voce *vnus* & *vnum* docetur communiter: vide P.Vasquez disp.131.cap.1. An autem in neutrâ terminatione possit aliquando dici, *Filiatio est aliud à paternitate*, maior est difficultas. ego omnino puto posse, qui, cùm filiatio non includat essentiam, sed solam relationem, non potest vox illa *aliud* denotare diuersitatem in essentiâ, sed in filiatione: prædicatum enim non potest extendi ad subiectum, quod non ponitur in propositione; & hinc patet diuersitas inter hanc, *Pater est aliud à Filio*; & illam, *Paternitas est aliud à filiatione*, quòd, cùm Pater dicat essentiam, prædicatum *aliud*, cadit supra eam specialiter, secùs in alterâ.

Non possunt dici personæ differre naturâ, possunt dici differre relationibus.

Personæ in concreto possunt dici differre.

Affertur huius ratio.

Tertio loco sunt voces, quæ significant diuersitatem & differentiam: circa quas illud omnino certum est, si sermo sit de naturâ diuinâ, non posse dici, personas in eâ differre, cùm eamdem numero habeant omnes; si verò sit de relationibus ipsis, & personalitatibus inter se comparatis, etiam videtur certum, illas inter se diuersas esse, ac differre etiam specie propriâ subiicibili, vt alibi ostendi. Quòd loquamur de personis ipsis in concreto, Patre scilicet & Filio, v.g. tunc certum est, quoad rem ipsam, eos differre; sicut certum est, eosdem distingui: sicut enim distinguuntur in relatione, etiam in eâ differunt. Ratio à priori est, quam sæpè tetigi, quia differentia est quoddam genus mali, quod sumitur ex quocumque defectu. sic homo & equus differunt simpliciter non ratione materiæ, sed ratione animæ. quòd si etiam è contrario duæ animæ eiusdem speciei ponerentur in diuersis specie materiis; illa composita essent specie diuersa; ergo, licet Pater & Filius non differant in naturâ, quia tamen differunt in personalitatibus, absolutè differunt inter se. Hæc de re certa, quia tamen hoc nomen *diuersum* 31

aliquando

D. Thomas ait, personas diuinas non dicendas simpliciter diuersas.

aliquando vsurpatur ad significandam inæqualitatem aliquam, meritò D. Thomas q. 34. art. 2. docet, personas diuinas non esse simpliciter dicendas diuersas aut differentes. qui est etiam modus loquendi multorum Patrum.

Discretus, & discretio tolerantur in diuinis, & quare.

32 Admittuntur tamen in diuinis *discretus* & *discretio*, quia solùm accipiuntur vel pro distinctione, vel pro dissimilitudine in relationibus, retentâ omni æqualitate perfectionis, etiam in eisdem relationibus.

Vnio & coniunctio non possunt admitti.

Quarto loco sunt *vnio, coniunctio*; de quibus omnino dicendum est, non posse propriè admitti, quia *vnio* dicit distinctionem partium, quas connectit; idem dicit *coniunctio*: in diuinis autem nullæ sunt tales partes, ergo. Meliùs dicitur *vnum, vnitas*, quia hæc nomina etiam indiuisibilem rem significant.

Quid de vocibus, multiplex, triplex. Negant illas in diuinis S. August. & D. Thomas. Ratio eorum non est efficax.

Quinto loco *multiplex, triplex*, de essentiâ dici non possunt, de relationibus possunt; *multiplex persona, relatio*, &c. An autem Deus in concreto possit dici multiplex, negant August. & D. Thomas apud Vasquez disp. 132. cap. 3. ille, quia sequeretur, plus esse Patrem, Filium & Spiritum sanctum simul sumptos, quàm solum Patrem. Verùm hæc ratio non est efficax, quia si de maioritate quoad numerum loquamur, certum est, plures esse numero omnes tres simul sumptos, quàm quemlibet ex illis seorsim, idque independenter ab eo quòd Deus dicatur, vel non dicatur multiplex: alioquin Deus non posset dici trinus, quia etiam numerus ternarius plus dicit quàm duo aut vnus. Si verò de maioritate quoad perfectionem loquamur, nego, id sequi ex eo quòd Deus dicatur multiplex. D. Thomas verò ait, nomen *triplex* significare inæqualitatem: verùm hoc non videtur sufficienter probari.

D. Thomas ait nomen triplex significare inæqualitatem. Alia ratio P. Vasquez.

33 P. Vasquez ideò negat, dici posse Deum multiplicem, quia vel significat, multos esse deos; & hic est sensus hæreticus; vel significat, Deum in se pluribus partibus constare, & ita opponitur simplici, cùm tamen Deus simplicissimus sit; trinus autem dici potest, quia *trinus* solùm significat distinctionem subsistentiarum. Adhuc tamen hæc ratio non satisfacit, quia non ostendit, cur nomen *triplex*, seu *multiplex*, non possit habere sensum eumdem, quem habet *trinus*: gratis enim id videtur negare Vasquez. Dicendum ergo est, nomen *triplex*, *multiplex*, semper denotare multitudinem sui significati: idem enim est color multiplex, & multi colores. nec à solis partibus dicitur res aliqua multiplex, nisi quando illæ partes participant etiam rationem totius, & ita significatum multiplicatur; cúmque Deus solùm sit vnus, non potest esse multiplex vel triplex. Ad instantiam ex voce *trinus* facillimè respondetur, eam nullam esse; nam vox *trinus*, si Latinus rigor attendatur, eodem modo significat ternarium numerum sui substantiui ac *triplex*, & fortè adhuc clariùs. Ecclesia tamen accepit illam iam ad significandam personarum trinitatem, ideò ex solâ acceptione communi cessauit ea significatio, quam aliàs haberet, neque in his quæstionibus de nomine aliæ rationes quærendæ sunt.

Non satisfacit.

Melior ratio. Vox triplex, multiplex, semper denotat multitudinem sui significati.

Significat trinus in Ecclesiâ trinitatem personarum.

34 Dubitari vltimo loco potest de hac voce, *vnicus* seu *singularis*, an habeat locum in diuinis. Respondeo, si essentiæ applicentur, optimè dici, *Essentia vnica & singularis*; si personis, falsò; si verò Deo in concreto, etiam verè, quia *vnus* & *vnicus* idem est in rigore, & vnus opponitur multiplici: quòd si non benè dicitur *multiplex*, vt paulò antè ostendi; ergo rectè dicetur *vnicus*. Aduerte tamen olim ab Hilario 7. de Trinit. D. Thomâ suprà, & aliis negatum, posse Deum dici *vnicum*, quia fortè tunc ea vox trahebatur ab hæreticis Arrianis ad negandam trinitatem personarum; at nunc, eo periculo cessante, non est cur non concedatur, præsertim cùm Ecclesia illam vocem vsurpet in Hymno ad Laudes in Dedicatione Ecclesiæ, *Trinum Deum, vnicumque cum feruore prædicat.*

Essentia benè dicitur vnica & singularis.

S. Hilarius & D. Thomas negarunt Deum posse dici vnicum, quia Arriani hac voce abutebantur ad negandam trinitatem personarum.

SECTIO V.

De prædicatione & suppositione terminorum in diuinis.

Conclusio Prima. Abstracta essentialia benè prædicantur inter se, de personis item & personalitatibus:

PRIMA CONCLVSIO. Abstracta essentialia rectè prædicantur inter se, & de personis, item de personalitatibus. Ratio est manifesta, quia ea quæ realiter sunt idem, realiter benè affirmantur inter se, sic benè dicitur, *Intellectus est voluntas, Iustitia est misericordia, Essentia est paternitas, Paternitas est essentia*, item, *Paternitas est Pater*, &, *Pater est essentia.*

Conclusio Secunda. Aliqua ex his prædicationes ratione nostrâ non sunt vera.

SECVNDA CONCLVSIO. Aliquæ ex his prædicationibus ratione nostrâ, aliquæ virtualiter non sunt veræ, quia, vt suprà dixi, essentia à paternitate ratione & virtualiter distinguitur; & eodem modo à Patre saltem inadæquatè intellectus similiter à volũtate, iuxta suprà dicta; iustitia autem & misericordia, 35
cæteráque attributa, quæ pertinent ad voluntatem, non distinguuntur inter se virtualiter, ideò virtualiter verè inuicem prædicantur; ratione verò nostrâ non ita, quia saltem ratione distinguuntur.

Conclusio Tertia. Abstracta personalia, nec realiter verè prædicantur inter se. Non benè dicitur, Paternitas est filiatio.

TERTIA CONCLVSIO. Abstracta personalia diuersarum personarum non verè prædicantur inter se, nec ratione, nec realiter, quia cùm paternitas distinguatur à filiatione realiter, non potest dici realiter, *Paternitas est filiatio.* At, si sint abstracta eiusdem personæ, vt paternitas & spiratio actiua, filiatio & eadem spiratio, benè prædicantur, quia realiter sunt idem; ratione verò nostrâ & virtualiter distinguuntur, ideóque vt sic verè non prædicantur.

Conclusio Quarta. Essentiæ in abstracto non conuenit generare & generari, spirare & spirari.

QVARTA CONCLVSIO. Essentiæ in abstracto non conuenit, generare & generari, spirare & spirari. Ita in Lateranensi definitur. Dices, Verè prædicatur *Essentia est Pater*, propter identitatem realem, ergo eodem modo dicetur, *Essentia generat*, quia generare & esse Patrem, est idem. Nonnulli respondent, quæ prædicantur de essentiâ abstractè, conuenire toti Trinitati; ergo si de essentiâ dicatur, *generat*, dicetur etiam de Spiritu sancto. quod falsum est. Hæc responsio nulla est, quia de essentiâ abstractè sumptâ dicitur, *Est Pater*; & tamen non propterea dicitur, *Filiatio est Pater*. item, benè dicitur realiter, *Essentia est paternitas*, non tamen propterea dicitur, *Filius est paternitas.*

Melior ratio. Admittitur propositio hæc, Essentia est paternitas, non admittitur illa: Essentia generat.

36 Respondeo ergo, licet fortè in rigore Latino illæ duæ propositiones habeant eamdem æquiualentiam; tamen meritò admitti illam, *Essentia est paternitas*, quia solùm denotat identitatem realem, quæ verè conuenit essentiæ, etiam solitariè sumptæ; negari verò illam, *Essentia generat*, quia denotare videtur non tam identitatem essentiæ cum generatione actiuâ,

quàm

quàm quòd Filius à solâ essentiâ procedit, quod est falsum: procedit enim à Patre. illa autem, *Essentia generatur*, clariùs est falsa: nam essentia nec generatur nec producitur realiter, licèt sit identificata realiter cum re generatâ, & productâ; hoc enim est quod alibi dixi de prædicatis contradictoriis, quæ illi & relationibus conueniunt.

Non benè dicitur, Filiatio generatur; benè tamen, producitur.

Adde vltimò, nec etiam verè dici, *Filiatio generatur*, etiamsi dicatur, *Filiatio producitur*; quia hoc verbum *generatur* in viuentibus solùm tribuitur supposito, vnde Filius generatur; at *producitur*, tribuitur tam supposito quàm ipsi termino formali producto.

SECTIO VI.

Quid ponant termini numerales in diuinis.

HÆc sola difficultas circa nomina diuina desiderabatur; explicuimus enim, quæ multiplicentur, quæ non; oportet iam videre quid ea de formali significent in Deo, An v. g. vnus significet negationem, an positiuum, & quid illud sit. quod de vno quæritur, eodem modo potest è contrario de multiplici, & de triplici quæri.

37 *Vnum consistit in negatiuo.*

Vnum est quod opponitur multitudini: multitudo consistit in positiuo.

Fusè in Metaphysicâ explicui, quid sit formaliter vnum, & ostendi, illud in negatione consistere: est enim *vnum* iuxta acceptionem communem, quod opponitur multiplici, seu multitudini: & quia multitudo formaliter vt talis consistit in positiuo, nempe in additione entitatis supra vnum, vt est per se notum, ideò dixi, vnum consistere in negatiuo: & lumen naturæ dictat maiorem carentiam esse per vnum vt vnum, quam per multa vt talia.

Contrà sentit Vasquez, citátque Aristotelem.

Circa quod obserua, Patrem Vasquez eâ disp. 139. oppositum sentire, ac pro se Aristotelem citare, qui 1. Metaphysicæ cap. 5. ait, *Opponuntur autem Vnum & Multa multis modis, quorum vno vnum & multitudo, vt indiuisibile & diuisibile: cùm autem oppositionis quatuor sint modi, quorum alius secundùm priuationem dicatur, contraria erunt profectò.* Ex quibus verbis videtur probari, Aristotelem putasse vnum consistere in positiuo, quia contraria semper sunt positiua.

Aristoteles ei non fauet; eum benè explicat D. Thomas.

Arbitror tamen, Aristotelem expresè stare pro nostrâ sententiâ, & quidem benè illum ibi Angelicus Doctor explicat, vt ideò dixerit, *contraria erunt profectò*; quia oppositio quæ est secundùm priuationem & habitus, est principium oppositionis contrariæ.

Aristoteles stat à nostrâ parte.

Quòd verò sit pro nostrâ sententiâ, manifestè probo, & quidem ipsius Vasquez argumento. Hic enim ait, si vnum in priuatione multitudinis consisteret, ergo multitudo, quod est forma, deberet esse prior. Hinc arguo, Aristoteles statim quasi respondens huic difficultati (vt benè notauit idem S. Thomas) docet, multitudinem esse priorem quoad sensum quàm vnum; ergo: quia sensit, vnum esse priuationem, multitudinem verò esse formam.

38 *Forma quoad nos debet esse prior priuatione.*

Pro quo rursus aduerte, in se non esse priùs formam quàm priuationem: priùs enim possunt in se esse tenebræ, quàm lux, & materia cum formæ priuatione, quàm cum ipsâ formâ: debet ergo forma quoad nos esse prior, quia priuationem nos non cognoscimus, nisi per formam. Cùm ergo ideò Aristoteles dixerit, multitudinem esse quoad nostram cognitionem priorem quàm vnum, manifestè sensit, vnum esse priuationem, & multitudinem formam. quo modo respondemus simul vni argumento Vasquez ex eâ prioritate desumpto.

Indiuisibile respectu continui comparatur vt priuatio.

Confirmo vlteriùs, id voluisse Aristotelem ipso eius exemplo: nam indiuisibile respectu continui, proculdubio comparatur vt priuatio. Continuum enim includit indiuisibile, & aliquid amplius, indiuisibile verò dicit carentiam eorum quæ ampliùs includuntur; ergo vnum consistet in priuatione, & multiplex in positiuo.

Obiectio P. Vasquez à ratione, ex eo quòd omnis negatio, quæ est in subiecto, nascatur ex aliquo positiuo.

Supponit falsum.

Vt subiectum habeat priuationem, debet esse capax.

Obiicit Vasquez prætereà, Omnis negatio, quæ est in subiecto, nascitur ex aliquo fundamento positiuo; illud ergo formale positiuum, quod consequitur negatio diuisionis, erit formalis ratio vnitatis. Nego antecedens: nam negatio lucis seu carentiæ, quæ est in aëre, non nascitur ex aliquo positiuo ipsius, sed consistit in purâ carentiâ lucis eius, quæ addi aëri poterat. Fateor, vt subiectum habeat priuationem, requiri capacitatem in illo: at ex hac capacitate non oritur negatio, imò est illi quasi violenta. Dico ergo, vnitatem non esse negationem consecutam ex positiuo aliquo; sed dicere de materiali entitatem, de connotato verò includere aliorum carentiam; multitudinem verò dicere aliam entitatem supra eam, quæ dicebatur vnitas.

39 *Malè putant aliqui, multitudinem esse aliquid positiuum superadditum vnitatibus.*

Rogatus enim quilibet quid sint duo, dicet, *vnus & alter.* Vnde malè etiam alij arbitrantur, multitudinem consistere in aliquo alio positiuo superaddito vnitatibus; id enim nec necessarium est: nam omni eo ablato, si intelligo tres vnitates, intelligo formalissimè multitudinem. Deinde est inexplicabile omnino, quid sit illud positiuum, quod multitudo addit supra vnitates simul sumptas, nec debemus in rebus claris & facilibus nodum quærere.

Vnum in Deo de formali carentiam, de materiali verò entitatem dicit.

Ex his ad propositum nostrum DICO PRIMÒ, vnum significare de formali in Deo carentiam, de materiali verò entitatem illam, quæ ob suam perfectionem petit ne sint alij dij: quo pacto perfectionem in Deo dicit vnitas, vt etiam in Metaphysicâ ostendi.

Multitudo de formali significat positiuum.

D. Thomæ est vtraque conclusio.

SECVNDÒ DICO, nomen multitudinis, vt *tres personæ*, significare de formali positiuum, id est, tres vnitates simul sumptas, quæ quoad numerum plures sunt quàm vna. Tam hæc, quàm præcedens conclusio est è mente D. Thomæ, vt ipse Vasquez fatetur, & ex terminis est clarissima.

Excusatur Magister Sententiarum circa nomen multitudo in diuinis.

Aduerto hîc, Magistrum Sentent. dist. 24. opinatum fuisse, nomen multitudinis solùm tribui Deo ad remouendam vnitatem personarum. Quæ sententia ab omnibus reiicitur, quia alioqui omnes numeri multitudinis quatuor, quinque, &c. conuenirent Deo, cùm omnes eodem modo negent vnitatem. Ego non arbitror, Magistrum, id quod ei obiicitur, voluisse; benè enim sciuit, esse tres personas in Deo, non plures, nec pauciores; non ergo voluit ita vniuersaliter hoc nomen multitudinis accipi, sed vsurpari ad negandam vnitatem; affirmando tamen numerum, qui verè est in diuinis personis, non alium.

DISPVTATIO LV.

DE MISSIONIBVS DIVINIS.

1 DE missionibus diuinis fusè Pater Suarez toto lib. 12. de Trinitate; fusiùs P. Iacobus Ruiz disp. 108. & 109. vbi curiosa multa congessit SS. Patrum testimonia, prout in omnibus aliis materiis præstare solet.

Circa missiones diuinas nulla est dissensio inter auctores.

Circa autem hanc quæstionem aduertas velim, in eà ne quidem tantillam de re ipsâ inter auctores esse dissensionem; sed omnes, quæ moueri solent difficultates, esse de solo nomine. Vnde nisi materia esset tam grauis, &, vt bene D. Hieronymus ad aliud propositum, verbis inordinatè prolatis incurri posset hæresis, curanda valdè non esset quæstio hæc, sed cuilibet, vt pro suo placito loqueretur, permittendum.

Vnde infero, exceptis his quæstiunculis, in quibus Patres & Theologi loquuntur vnanimiter, ceteras non esse magni momenti, & vix posse decidi: nam quilibet vt defendat suam illationem, dat pro suo libitu significationem quam vult voci *missio*, vt ostendam euidenter, dum breuissimè singulas in particulari tango; priùs tamen quæ certa inter omnes, stabilienda sunt.

SECTIO I.

Quædam certa præmittuntur.

Certum est, Filium, & Spiritum sanctum à Patre missos. Probatur ex Scriptura.

PRimò, Filium & Spiritum sanctum à Patre missos. Id testantur expressè multa valdè tam veteris quàm noui Testamenti loca, quæ P. Ruiz habet ea disp. 108. sect. 1. sufficiat nobis illic Matth. 10. vbi de se ait Christus: *Qui me recipit, recipit eum, qui me misit.* Ioann. 3. *Non enim misit Deus Filium suum in mundum, vt iudicet mundum*, &c. Spiritus sancti missionem sæpe promisit Christus apud Ioan. cap. 14. 15. & 16.

Obiectio, ex eo quòd Angelus superior non mittatur, sed inferior, satisfit illi. Mitti in Angelis arguit imperfectionem, secùs in diuinis.

2 Obiicies, Angelus superior non mittitur, sed inferior; ergo multò minùs mittentur personæ diuinæ, quæ sunt infinitè perfectiores. Nego consequentiam, quia in Angelis ea missio arguit imperfectionem; moueri enim solet localiter, & nouum admittere mandatum: at in diuinis nulla includitur imperfectio, ideò potest conuenire diuinis personis, licet infinitè perfectioribus.

Non solùm mittuntur dona creata, sed ipsæ etiam personæ.

Secundò certum (licèt hoc pertineat ad quæstionem de nomine) non solùm mitti dona creata, quæ appropriantur Filio, & Spiritui sancto, sed etiam ipsasmet personas. Vnica probatio est, quia quandoquidem Scriptura non de donis, sed de personis loquitur, easque toties dicit mitti, debet, cùm possit, simpliciter intelligi in aliquo sensu proprio; nec est cur coarctetur ad dona ipsa. quomodo autem id personis conueniat, dicetur infrà.

Probat variè hanc conclusionem Ruiz.

Aduerto tamen, hanc suppositionem probari à P. Ruiz, ex eo quòd Spiritus sanctus dicatur datus, ergo ipse, & non sola dona creata mittuntur. Antecedens probat: quia ad Roman. 5. videtur distingui aduentus Spiritus sancti ab ipsâ donatione charitatis: *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis*; & hoc ipsum Act. 10. videtur insinuatum. Secundò id probat, quia templum non consecratur donis creatis, sed Deo: atqui anima dicitur templum Dei: ergo, quia Deus verè ad eam venit & mittitur. Tertiò hoc confirmat multorum Patrum testimoniis, qui id videntur clarè expressisse. Vltimò, quia, si Spiritus sanctus non mitteretur, non esset quidditatiuè & personaliter donum. quod falsum est. 3

Non probat tamen efficaciter.

Hæc tamen omnia non videntur maiorem habere vim, quàm quæ primò allata erant: qui enim semel doceret, ideò in Scripturâ personas dici missas, quia dona, quæ illis attribuuntur, conceduntur nobis; facilè hoc ipsum doceret de donatione personæ, ideò scilicet personam dici donatam, quia donantur eius dona. item, hoc ipsum ad loca Patrum responderet. Ad illa verò Scripturæ loca, in quibus quasi duo diuersa ponuntur, datio Spiritus sancti, & productio donorum, facillimè responderet, &c. non vt duo distincta, sed vnum esse declarationem alterius, ideóque dici Spiritum sanctum missum, quia datur nobis charitas, non quia ille in se mittitur.

Efficaciores aliæ probationes. Dona non mittuntur, sed producuntur in nobis. Pater ex mente Theologorum non mittitur.

Fortassè efficaciùs posset id probari Primò, quia dona non mittuntur, vt per se patet, sed producuntur in nobis; Scriptura autem vtitur verbo *mitti*; ergo non id de donis ipsis, sed de personâ Spiritus sancti intelligit. Secundò, quia Patres & Theologi negant, Patrem æternum mitti; si autem solum ratione creati doni diceretur Spiritus sanctus missus, deberet etiam ratione potestatis, quæ Patri tribuitur, Pater dici missus; ergo missionem ipsi personæ in se censent conuenire, non metaphoricè & solùm denominatiuè ex donis.

Persona dicitur missa vel ratione sui, vel ratione naturæ assumptæ.

Tertiò certum est, personam dupliciter posse denominari missam, vel ratione sui, vel ratione naturæ assumptæ: nam, sicut operationes humanæ naturæ per communicationem idiomatum tribuuntur Filio, & Deo: ita debet illi tribui denominatio *missæ*, quæ propriè conuenit humanitati, vt Augustinus docuit 4. de Trinit. cap. 20. his verbis: *Non tantùm dicitur Filius missus, quia Verbum caro factum est, sed etiam Verbum est missum, vt caro fieret.* Est tamen inter vtramque missionem magnum discrimen: nam quæ conuenit ratione naturæ assumptæ, non consistit in eâ processione ab æterno; ideò casu, quo Pater æternus incarnatus fuisset, dictus fuisset *missus* denominatiuè in assumptâ natura, quia ea natura fuisset à Deo missa, sicut omnes Prophetæ, Apostoli, &c. dicuntur à Deo missi. Altera verò quæ dicitur ratione ipsius relationis diuinæ, pendet à processione illius à Patre: & in hoc sensu Pater non fuisset dictus *missus*, licet assumpsisset humanitatem. 4

Discrimen inter missionem ratione sui & ratione naturæ assumptæ.

SECTIO II.

In quo formaliter missio consistat.

QVærimus an missio consistat in solâ processione ab æterno, an in solâ temporali 5

externâ manifestatione, an in vtraque. Difficultas est de sola voce. Nonnulli à Magistro relati in 1. dist. 15. & alij apud Ruiz docent in solâ æternâ processione; alij in solo temporali effectu. ita Magister & D. Thomas hîc q. 43. art. 8. & alij quos refert Suarez cap. 1. & Ruiz sect. 2. adducens aliqua Patrum loca pro ea sententia. Hos reiicit Suarez, & docet, missionem esse processionem æternam cum connotatione ad temporalem effectum. Aduerte, hanc quæstionem esse, vt dixi, de solo nomine: de re enim constat, posse esse processionem æternam, posse esse effectum temporalem; inter has autem quæ sit dicenda missio, quæstio est de nomine.

D. Thomas & Magister missionem in temporali effectu collocant.

Suarez in processione æternâ cum connotatione ad temporalem effectum.

Circa quam primùm ARBITROR, nec solam processionem æternam, nec solum effectum temporalem esse missionem; quia quocumque ex illis ablato, altero manente, non est missio; ergo hæc non consistit adæquatè in aliquo ex illis solo; ergo in vtroque: quia (vt dixi sæpè) quando, ablatâ vnâ entitate, alterâ manente, perit denominatio, infertur euidenter, illam denominationem in vtraque entitate constitisse. In hanc re ipsâ videntur omnes Theologi & Patres conuenire, vt videre est apud proximè citatum P. Ruiz sect. 3. 4. & 5. vbi aliquas de modo loquendi Aureoli obiectiones contra hanc doctrinam soluit facilè: omnes enim videntur desumi ex eo quòd in humanis missio non requirat processionem. Quibus vno verbo respondetur, aliam esse significationem eius vocis in humanis, aliam in diuinis; in quo autem ambæ missiones conueniant, infrà dicetur. Rogabis, quæ ex his duabus partibus significetur in recto, quæ in obliquo. res est parui momenti. Pro vtroque modo loquendi varia congerit P. Ruiz testimonia; ipse tandem concludit minus principaliter includi æternam processionem, de formali verò temporalem effectum. Quod inde Primò ex Durando probat, quia id quod præsupponitur, dicitur de materiali; de formali, id quod aduenit: sed æterna processio præcedit, effectus temporalis aduenit; ergo hic dicitur de formali, & illa de materiali. Secundò, quia processio æterna fuit indifferens, vt esset missio, determinatur autem per temporalem effectum; ergo hic est forma illius, illa verò est quasi materia.

Conclusio. Missio consistit in vtraque simul.

Ruiz satisfacit obiectionibus Aureoli.

Quæ ex duabus partibus significetur in recto in missione diuina.

Resolutio P. Ruiz, minùs principaliter æternam processionem significari.

Probat ex Durando.

6 *Probat Secundò.*

Sententia placet, probatio displicet; & fortasse non declaratur status quæstionis. Aduerte ergo, quod sæpè dixi, re ipsâ in ipsis compositis, seu totis non esse, *de connotato, & in obliquo*; sed duas partes æquè re ipsâ vnam ac alteram essentialem toti, quandoquidem æquè absente vnâ, totum non potest manere ac absente alterâ; illud ergo *de connotato, & in obliquo* solùm est in ordine ad modum nostrum concipiendi & declarandi: quæ enim ponimus in nominatiuo, dum totum illud explicamus, dicuntur in recto; in obliquo verò cetera. vnde malè putat P. Ruiz, idem esse dici materialiter, ac in obliquo; cùm potiùs contrarium constet in creaturis manifestè, vt fusè ostendi in Summulis & disp. præced. à num. 1. nam *album* dicit de formali albedinem, de materiali verò subiectum; *albedo* autem dicitur in obliquo, subiectum verò in recto. vnde explicatur, *Album est subiectum affectum albedine.* Hinc rursus infertur, malè probari, ex eo quòd processio æterna dicatur de materiali, eam dici in obliquo, imò inde inferendam esset oppositum.

Sententia Ruiz approbatur, sed probationes non placent.

Quid sit in recto, quid in obliquo significare.

Malè putat Ruiz, idem esse dici materialiter ac in obliquo.

Nec secunda ratio meliùs subsistit, tum quia habet eumdem defectum quem præcedens, tum quia facilè retorqueri potest, hoc modo, Effectus temporalis de se est indifferens, vt constituat missionem, & completur per processionem æternam: nam eadem inuisibilis donatio Dei est indifferens, vt, si sit personæ productæ, sit missio; secùs, si sit personæ improductæ. 7

Secunda ratio P. Ruizij retorquetur.

His ergo rationibus omissis, sic probo sententiam, si definiamus missionem, rectè dicimus, *Est temporalis apparitio personæ procedentis*, vbi temporalem effectum ponimus in recto, id est, in nominatiuo; non autem rectè dicimus; *Missio temporalis Filij est æterna eius generatio, connotata incarnatione*; benè autem, *Missio est incarnatio Filij à Patre procedentis.*

Melior probatio sententiæ P. Ruizij.

Definitur missio, temporalis apparitio personæ procedentis.

SECTIO III.

Quæ personæ, & à quibus mittantur.

EX dictis suprà constat, solam eam personam mitti, quæ ab aliâ procedit, item illam solùm posse mitti à producente, vnde Filius à solo Patre, Spiritus verò ab vtroque mittitur. Et quidem quòd nulla persona seipsam mittat, significatio ipsa vocis ostendit: nemo enim dicitur se mittere, sed ire, venire, &c. quòd verò producens non mittatur à procedente, constat ex acceptione communi Theologorum requirentium, vt persona mittens producat mittendum. Ideo August. 2. de Trinit. cap. 5. obseruauit, Patrem numquam dici missum, vnde dum Christus de tota Trinitate loquitur, non dixit, Ad eum mittemur, sed, *Ad eum veniemus*, &c. Potest tamen Pater donari non à Filio, aut Spiritu sancto, sed à se: nam rectè quis seipsum donare dicitur. Cur autem missio non sit nisi à personâ producente, potest probari ex communi acceptione vocis *missio*: non enim inferior dicitur mittere superiorem se, etiamsi consiliis & rationibus persuadeat vt aliquò eat; benè autem superior inferiorem mittere dicitur; cùmque in diuinis nulla sit superioritas, debet saltem attendi ad rationem producentis & producti: illa enim ex modo concipiendi habet quasi quamdam auctoritatem, ratione cuius rectè dicitur producens mittere productam. Accedit etiam, quod suprà tetigi, personam producentem, dum dat productæ voluntatem, quâ se determinat ad veniendum, dici etiam rectè eam mittere.

Sola persona, quæ ab aliâ procedit, mitti potest.

Nulla persona seipsam mittit.

Pater numquam dicitur missus.

Potest Pater donari à se.

Probatur, missionem non esse nisi à personâ producente.

Hinc respondetur obiectioni, quam D. Thomas quæst. 43. art. 8. tetigit, quòd scilicet etiam homines videantur mittere personam diuinam suis orationibus, vel meritis, imprimendo eis affectum veniendi: nam qui alicui consulit vt eat, dicitur illum mittere, ergo & rogans vt eat, dicetur eum mittere. respondetur, inquam, rogantem non dici mittere; debet enim habere aliquam auctoritatē suprà personam quæ mittitur, quam non habet homo suprà Deum, vt eum possit mittere, ideò Deum mittere non potest: consulens autem quodammodò in eo puncto videtur superior, ideò fortè dicitur mittere.

Soluitur obiectio quædam, ex eo quòd homines videantur suis orationibus personam diuinam mittere.

Obiicies Augustinum lib. 2. de Trinit. cap. 5. vbi ait, *Filium mittere seipsum*; ergo etiam persona non procedens mitti poterit, saltem à seipsâ. Respondeo, Augustinum loqui de Filio ratione humanitatis assumptæ; vel, si de secundâ personâ loquitur, impropriè. 9

Obiectio.

Explicatur Augustinus, aiens Filium mittere seipsum.

Secundò, Isaiæ 48. dicitur Verbum missum à Spiritu sancto. Respondeo, ibi induci Christum vt

Exponitur locus Isaiæ.

vt hominem, ratione humanitatis id asserentem. vide Suarium cap. 3. num. 6. & 7.

P. Ruiz ob auctoritates varias putat, personam productam posse seipsam mittere.

Pater Ruiz sect. 9. propter has auctoritates & alias Patrum putat, posse personam productam seipsam mittere, refert autem pro hac sententiâ multos Scholasticos. arbitror tamen, eos solum docere, Filium seipsum mittere ratione humanitatis assumptæ, vt dixi suprà ex Augustino: quia verò ex voce Latinâ videtur, vt iam dixi, contrarium suaderi, addit Ruiz, eam non esse propriam missionem, sed impropriam, quæ in hoc consistit, quòd ipse Filius, v. g. efficiat ad extrà id quo completur missio eius à Patre. quo sensu etiam addit, posse Filium à Spiritu sancto mitti.

Modus loquendi P. Ruiz est impropriius, imò violentus.

Verùm, quando res reducitur ad modum loquendi, & quidem improprium, non est de eâ multum curandum, ego puto, tam illum esse improprium, ac si famulus exequens quod dominus imperauerit, & quo, vt sic dicam, completur missio famuli à domino suo, diceretur se ipsum mittere. Quem modum loquendi quis non videat non solum improprium, sed & violentum esse? quod ipsum iudico à fortiori de missione Filij ab Spiritu. Sect. verò 11. ait, ideò nec impropriè à creaturâ Deum esse missum, quia creatura non habet dominium efficiendi res externas, ob quas denominatur Deus missus. quod ad modum loquendi reducitur, & fortè illud dominium gratis requiritur, si exequens posset dici seipsum mittere.

SECTIO IV.

Qui effectus creatus ad missionem requiratur.

10

Varia quæstiones, sed de solâ voce.

MAGNA rursus instituitur quæstio, an personæ diuinæ dicantur missæ, quando per dona naturæ sunt specialiter in homine, an verò id per sola dona supernaturalia fiat. Et verò de donis ipsis supernaturalibus noua est quæstio, an omnia sufficiant, vel quæ illa; an sola gratia sanctificans, an etiam cetera dona; imò in ipsâ gratiâ, an sola prima productio, an etiam augmentum illius? Neque hic finis, sed in ipso augmento quidam dicunt, quando est notabile, tunc esse missionem; secùs, si sit exiguum. Quæ omnia quis non videat esse purè putè de nomine, neque certò aliquid dici posse? quia hic auctor ita accipit eam vocem *missio*, alter verò alio modo, quilibet prout vult posteà discurrere de eis donis.

An persona diuina dicantur mitti, quando per sola dona naturalia sunt in homine.

An missio debeat habere effectum externum visibilem, qualis fuit in Pentecoste.

Hoc ipsum à fortiori dico de eâ alterâ quæstione, an scilicet missio diuina debeat habere aliquem effectum externum visibilem, qualis fuit in festo Pentecostes; an sufficiat internus solus gratiæ. In quibus quæstionibus, quia de puro nomine nec vllius periculi, poterit quilibet loqui prout voluerit. Ego PRIMVM DICO, attentis verbis, quæ in definitione missionis ponuntur communiter, propriè dici posse missionem ratione effectus naturalis, quia in definitione nihil est de effectu supernaturali. Et potest confirmari Primò, quia apparitio Spiritus sancti in formâ columbæ, etiamsi nullum effectum gratiæ causauerit in Christo, dicitur eius missio. Secundò potest id confirmari, quia etiam in purâ naturâ potest esse naturalis amicitia cum Deo, licet longè inferior, quàm quæ per gratiam nunc obtinetur; ergo si (vt Suarez

Sufficit effectus naturalis externus, nec requiritur superna turalis Spiritus sanctus in specie columbæ.

12

Probatur conclusio contra Suarez.

ipse fatetur, qui in hoc punctò contrarium sentit) amicitia petit intimam amicorum præsentiam; sine dubio in eo statu specialiter essent in homine per eam amicitiam personæ diuinæ vt amantes, & redamatæ ab ipso homine, & consequenter duæ personæ procedentes mitterentur: quia quando omnes personæ specialiter veniunt ad hominem, vel Angelum, duæ procedentes mittuntur; ergo posset esse propria missio per dona naturalia. Quia tamen communiter Theologi negant vllam personam mitti, quando creatus est orbis, aut quando homo primò concipitur.

Potest esse naturalis cum Deo amicitia.

DICO SECVNDÒ, non vocandam missionem nisi quæ fit per dona supernaturalia. Loquor de inuisibili: nam visibilem omnino fieri posse puto sine ordine ad hæc dona; probat manifestè, quod de columbâ dixi paulò antè: ea enim ab omnibus sine dubio vocatur apparitio; omnis autem apparitio vocatur missio.

Sola tamen illa vocanda missio, quæ fit per dona supernaturalia: intelligo de inuisibili missione.

Hinc TERTIÒ DICO, posse esse missionem purè externam, qualis fuit Spiritus sancti in formâ columbæ in Iordane, imò & Verbi in humanitatem Christi Domini: vt enim benè probat P. Suarez, etiamsi tunc simul fuerit ei humanitati gratia aliaque dona concessa, id tamen fuit per accidens ad illam missionem Filij. quis enim negaret Filium missum in mundum, si assumpsisset carnem, etiamsi non fuissent ei alia dona infusa? Aduerte hanc ideò dici visibilem missionem, quia in humanitate denominabatur visus Filius. 11

Potest esse missio purè externa.

QVARTÒ DICO, etiam posse esse missionem purè internam per dona gratiæ. Hoc videtur certissimum ex Scripturâ: nam Christus Dominus Ioan. 14. promittit se venturum ad eum qui obseruat præcepta; ea autem Filij missio, quæ respectu totius Trinitatis propter Patrem qui non mittitur, vocatur aduentus, non fit per signa visibilia, ergo potest esse missio purè interna.

etiam potest esse purè interna per dona gratiæ.

QVINTÒ DICO, posse vtroque modo fieri, & ita Apostolis factam esse in die Pentecostes interiùs per dona gratiæ, & exteriùs per figuram ignis & linguarum, quibus se quodammodò Spiritus sanctus ostendit.

potest etiam vtroque modo fieri simul.

SEXTÒ, posse absolutè dici missionem, etiamsi non fiat per dona gratiæ sanctificantis, sed per alia supernaturalia, inspirationes supernaturales, alios habitus à charitate, &c. Contrarius est P. Suarez cap. 5. num. 7. qui non vocat propriam missionem, nisi eam quæ fit per gratiam habitualem, affertque pro se loca, in quibus iustus dicitur templum Spiritus sancti. Verùm hæc loca probant quidem, ad iustum mitti Spiritum sanctum, non tamen probant, non mitti eum etiam sine gratiâ. Ego autem probo oppositum ex Scripturâ: nam Deus dicitur esse ad ostium hominis pulsans ad conuersionem; ergo mittitur Spiritus sanctus per eas inspirationes etiam ante infusionem gratiæ.

Potest esse missio sine donis gratiæ sanctificantis propriè dicta. Dissentit Suarez.

Dices, Deus non dicitur habitare in corpore subdito peccatis, ergo nonnisi per donum gratiæ datur Deus, & consequenter nonnisi per illam mittitur. Respondeo, eum locum & similia intelligenda de donatione & habitatione completâ, non autem de donatione, verâ quidem, non tamen totali. 13

Obiectio Suarez soluitur, & explicatur locus, Deus non habitat in corpore subdito peccatis.

SEPTIMÒ DICO, à fortiori mitti quando augetur gratia habitualis. Dices, Iam antea Spiritus erat ibi, ergo non mittitur. Respondeo, etiam

Fit missio, cùm augetur gratia habitualis.

ante gratiam ibi fuisse, & tamen cùm hæc primùm infundatur, dicitur mitti, quia incipit esse ibi nouo titulo: sed etiam per augmentum incipit esse nouo titulo, ergo mittitur. Quod verum est, siue illud augmentum sit paruum, siue magnum: hoc enim non efficit vt sit vel non sit missio, sed præcisè vt sit maior vel minor.

SECTIO V.

Cetera quæ de missione restant.

An possit mitti Spiritus sanctus sine intrinsecâ mutatione hominis.

Negat Suarez, & probat.

Sententia Gregorij opposita verior: & ratio illius.

ADHVC restant aliqua discutienda. Primum, an diuinitus possit sine vllâ intrinseca hominis mutatione ad eum inuisibiliter mitti Spiritus sanctus. Negat Suarez eo cap. 5. num. 3. quia debet esse ibi specialiter Spiritus sanctus: hoc autem non potest per mutationem ipsiusmet Spiritus, ergo debet esse per mutationem creaturæ. Probabilius tamen puto oppositum, quod docuit Gregorius apud ipsum. Ratio desumitur ex dictis suprà: nam homo in statu puræ naturæ, est obiectum congruum amoris amicitiæ naturalis, ergo sine mutatione illius potest Deus eum sic amare: at ille amor facit Spiritum sanctum esse specialiter in homine; ergo & mitti ad illum, vt paulò antè dixi.
14 Ad oppositum argumentum respondeo, Deum posse habere actum liberum sine vllâ mutatione in creaturâ, vt ipse Suarez benè admittit, per illum autem fieri posse missionem.

Ad missionem sufficit esse ctus moralis.

Quòd si obiicias, dictum suprà à nobis, missionem requirere effectum ad extrà; hîc autem nullum esse; Respondeo, id intelligendum esse de effectu vel physico, vel morali. In præsenti autem datur effectus moralis in homine: pro eodem enim tempore, pro quo est adoptatus in amicitiam, aut ei remissum peccatum; verè mutatur moraliter, & Deus in eo moraliter incipit esse de nouo, ergo datur quidquid ad missionem requiritur. Et in hanc sententiam consentit P. Ruiz disp. 109. sect. 7. licet eam missionem vocet minùs propriam.

An quando Spiritus sanctus dicitur mitti per gratiam, detur ipse Spiritus sanctus, an sola dona gratiæ.

Negant multi dari Spiritum sanctum.

Damnat eos erroris P. Suarez & P. Ruiz.

Ratio P. Suarez.

Non est in rigore vera.

Secundum, an, quando Spiritus sanctus per gratiam dicitur mitti, detur reuerà Spiritus sanctus nobis, an verò sola dona gratiæ. Negant multi, eò quòd Deus etiam ante dona gratiæ existat in creaturis per essentiam, præsentiam & omnipotentiam; ergo non potest ipse Deus de nouo dari. Hanc doctrinam PP. Suarez & Ruiz, errorem in fide dicunt; valdè tamen propendeo, vt iudicem quæstionem esse de solâ voce. Suarez rem ita ostendit, verè & substantialiter Spiritum sanctum & alias personas esse in nobis per gratiam, quatenus, si per impossibile non esset Deus immensus, adhuc tamen per gratiam fieret nobis præsens, eò quòd perfecta amicitia videatur requirere perfectam & intimam præsentiam amici.

Amicitia non exigit amantium intimam præsentiam.

15 Hanc tamen rationem non arbitror in rigore vllo modo veram: non enim video, cur amicitia exigat eam intimam præsentiam; da enim amicos posse se videre, inuicem loqui in absentiâ, & è longinquo, nónne erit illa perfectissima amicitia? certè non video ad quid tunc intima præsentia requireretur. Secundò datur de facto perfecta amicitia cum homine existente in gratiâ; etiamsi actu ei non communicetur visio Dei, quæ sine dubio magis pertinet ad conceptum amicitiæ quàm præsentia localis; cur eodem modo non poterit actu dari amicitia, gratia & missio Dei specialiter, etiam non detur ea spe-

Potest dari missio sine speciali præsentiâ.

cialis præsentia, quam P. Suarez vult? Tertiò, illa conditionalis impossibilis non videtur sufficienter rem declarare: quòd enim, si per impossibile non esset præsens, fieret de facto, non probat, illum de facto fieri; sicut, quòd, si per impossibile Deus non esset præsens vbique, fieret eo ipso quòd operaretur, non probat vllo modo de facto substantialiter in se fieri præsentem per operationem. Ratio est: nam aliud est, *Fit præsens*; aliud, *Fieret dato eo impossibili.* Quartò, cùm ipse Suarez solùm hanc considerationem vocet piam, non autem videatur valde solida, alium autem modum non inueniat, non debuisset propter hanc pietatem contrariam sententiam erroris damnare.

Ratio Suarez non est sufficiens ad damnandos negantes errore.

16 Respondendum est, eam Dei in nobis existentiam per dona gratiæ, non esse vllo modo physicam, sed solùm moralem & affectiuam, quatenus amans dicitur esse in amato, & quatenus amicus dicitur alter ego: vnde Deus specialiter dicitur esse in suis amicis, sicuti moraliter Rex dicitur esse in suis Vices gerentibus; vnde iniuriæ his factæ dicuntur aliquo modo fieri ipsi Regi. Est etiam in nobis nostri specialem curam gerens, nos protegens, nobis specialia bona procurans; quæ non physicam, sed moralem Dei existentiam denotant specialem.

Existentia Dei in nobis per dona gratia est solùm moralis.

Deus specialiter dicitur esse in suis amicis moraliter.

Tertiò quæritur, an Spiritus sanctus possit mitti sine Filio, vel è contrario. Negare videtur Corduba apud Vasquez disp. 170. num. 10. cuius ea est ratio; quia, cùm ambæ personæ sint productæ, & ex hac parte ambæ habeant quidquid requiritur ad missionem; aliunde verò effectus ad extrà, quibus completur illa missio, sint communes toti Trinitati, & consequenter Filio & Spiritui sancto; videntur necessariò ambo simul mittendi. Meritò tamen id reiicitur à Vasquez.

Corduba negat posse mitti Spiritum sanctum sine Filio, & contrà: & eius ratio.

DICENDVM ergo, & Filium sine Spiritu sancto, & hunc sine Filio mitti posse. Et quidem quoad Filium res est manifesta; nam per incarnationem missus est Filius, non autem Spiritus sanctus; vnde si è contrario Spiritus sanctus carnem induisset, non verò Filius, sine dubio fuisset missus Spiritus sine Filio. Nec puto id à Cordubâ negatum; non enim absolutè id negat posse fieri, sed de facto Spiritum non mitti sine Filio. Adhuc tamen hoc displicet; nam linguæ in die Pentecostes & columba in Baptismo Spiritum sanctum solùm significabant, iuxta promissionem Christi: *Spiritus, quem ego mittam vobis à Patre.* vbi non se à Patre mittendum prædicit Christus. Ratio huius (quâ dissoluitur Cordubæ obiectio) ea est; quia, licet operationes ad extrà sint communes toti Trinitati, negari tamen nequit, quin possit persona vna signo aliquo visibili specialiter hominibus manifestari sine aliâ; tunc autem illa dicitur specialiter missa præ aliâ. 17

Reiicitur meritò ea sententia, & contraria est vera.

Per incarnationem missus est Filius sine Spiritu sancto.

Non absolutè id negauit Corduba, non potest tamen eius limitatio admitti.

Fortè responderet Corduba cum nonnullis, inter quos P. Ruiz disp. 109. num. 8. illam apparitionem solam non esse missionem, nisi connotando effectum, quo in rebus dicitur specialiter esse persona diuina; cùmque in nobis vna non existat sine aliâ, non mittetur etiam vna sine aliâ de facto, licet potuerit, vt in mysterio incarnationis, si Spiritus sanctus solus fuisset incarnatus. Ecce iam res deducitur ad quæstionem de nomine, an ea apparitio vt talis sit dicenda missio. communiter ita vocatur, nec video cur non debeat: cùm enim in eâ

Quadam P. Ruiz replica pro Cordubâ.

Quæstio est de voce.

eâ creaturâ specialiter. sit ea persona; quatenus repræsentatur per eam, cur etiam non diceretur vera missio, illuc non connotato mutibili effectu: talis fuit missio Spiritus sancti super Christum. Respondet Ruiz, per eam missionem denotatam fuisse inuisibilem auctoritatem; quæ prædicationi Christi ab eo tempore tribuebatur. Hæc tamen responsio facilè reiicitur; tum quia ea auctoritas nihil fuit intrinsecum in Christo; tum quia iam in eo antea erat, & tunc de nouo manifestabatur tantùm exteriùs; tum quia omnes communiter per solam apparitionem intelligunt missionem, non recurrendo ad alias auctoritates vel effectus intrinsecos. Video tamen oppositum modum loquendi habere fundamentum in D. Thomâ quæst. 43. art. 7. ad 6 iuxta quem veteris Testamenti apparitiones non dicuntur propriè missiones, quia non ordinabantur ad testandam inhabitationem personæ in homine, sed ad alios fines. At res est parui momenti, & vocari possunt missiones satis conformiter ad communem apprehensionem. Hinc colliges, quandocumque fit missio per donum gratiæ sanctificantis, non mitti vnam personam sine alia, quia per illa dona tota Trinitas datur.

Responsio quædam Ruiz reiecta.

Communiter per apparitionem intelligitur missio.

18

Quando fit missio per dona gratiæ sanctificantis, non mittitur vna persona sine aliâ.

Quartò quæritur, an Filio & Spiritui sancto sit vna, eadémque ratio missionis. Respondeo, si loquamur de eo quod missio ad extrà dicit, aliquando esse idem, quando per eumdem effectum ambæ personæ mittuntur; aliquando verò esse diuersas, quia potest vna persona mitti sine aliâ: si verò loquamur de processione ad intrà, quæ in missione includitur, certum esse, non esse vnam numero rationem missionis; quia processiones ad intrà, quibus missio constituitur, non sunt eædem numero, sed diuersæ in Filio, & in Spiritu sancto, nec habent vnum prædicatum numero, quod sit *processio*, in quo conueniant, sicut in eâdem numero essentiâ. potest autem ab illis abstrahi vna ratio Logicè communis, sicut abstrahitur ex relationibus & personalitatibus, iuxta dicta suprà.

An Filio & Spiritui sancto sit eadem ratio missionis.

Respondetur sub distinctione.

Potest abstrahi ratio communis Logicè missionis ad intrà.

19 Quintò quæritur, an ad humanitatem Christi Domini fuerit facta missio in instanti conceptionis: cùm enim missio sit ad rem præexistentem, & humanitas non præextiterit ante vnionem, non videtur posse dici ibi missio. Respondeo, si priùs anima & corpus inter se fuere vnita quàm assumpta, tunc ratione illius prioritatis dici potest missio: si verò priùs assumptæ sunt partes, tunc ad partes ipsas dicetur esse missio; ad humanitatem verò totam, non nisi ratione donorum gratiæ, quæ sunt illi posteriùs naturâ infusa. Ex hac doctrinâ intelliges, ad Angelos, quia priùs naturâ extitère quàm habuerint gratiam, etiam factam esse missionem.

An fuerit facta missio ad Christi humanitatem: & quomodo an ad partes priùs vnitæ quàm assumptæ, an secus contrà.

Sextò, an ad creaturam irrationalem personæ mittantur. Respondeo, etsi Deus dicatur templa inhabitare, eáque sanctificare, incubare super aquas, &c. quia tamen hæc facit, non propter templa, sed vlteriùs in hominem ea dirigendo, non dicitur mitti ad templum, sed, vt sic loquamur, ad homines per templa; si tamen (quod diuinitus fieri potest) Verbum assumeret naturam irrationalem, tunc sine dubio ad illam mitteretur.

Non fit missio ad res irrationales; posset tamen diuinitus fieri.

Vltimò, an signa, quibus se Deus ostendit tam in veteri Testamento quàm in nouo, fuerint immediatè ab ipso vt caussâ particulari formata, an Angelorum ministerio; & an fuerint hypostaticè assumpta à Spiritu sancto, columba v. g. ignis, linguæ, &c. vide hac de re Patrem Ruiz sect. 10. & 11.

Dico breuiter ad primam, probabilius esse id factum ministerio Angelorum. Ita id insinuat Paulus Galat. 3. Hebr. 2. & Act. 7. & alij Patres, quos ibi citat Ruiz.

Apparitiones veteris Testamenti probabiliùs factæ sunt ab Angelis.

Ad secundam respondeo, certissimum esse ex communi consensu, vno excepto Tertull. lib. de Carne Christi cap. 3. non nisi humanitatem Christi Domini fuisse hypostaticè assûmptam. Ratio est, quia tantum mysterium non potest sine Dei testimonio concedi factum; nihil autem nec leuiter in Scripturâ aut Conciliis insinuatur de eâ vnione cum colûba, ergo. 20

Sola humanitas est hypostaticè assumpta.

Et hæc sufficiant de augustissimo & secretissimo Trinitatis mysterio, quibus primo huic de Deo Operi finem impono. Faxis, ipse Vnus & indiuisus, sancta & indiuidua Trinitas, vt & in Tui laudem cedat hoc Opus, & Operis auctor in futurum cum electis omnibus dicere perpetuùm mereatur, *Sanctus, Sanctus, Sanctus, Dominus Deus exercituum, qui nos è ferocientium hostium manibus haud minùs validè quàm misericorditer ereptos, felicissimo ac beatissimo tuo dignatus conspectu, æternùm tecum regnaturos, perennaturosq́ elegisti.* Fiat, fiat.

F I N I S.

INDEX ET ORDO TRACTATVVM, DISPVTATIONVM, SECTIONVM ET SVBSECTIONVM HVIVS PRIMI TOMI THEOLOGICI.

Numerus paginam designat.

TRACTATVS DE THEOLOGICA DOCTRINA.

DISPVTATIO I.

De Theologiâ.

TRACTATVS DE DEO VT VNO.

DISPVTATIO II.

De existentiâ, vnitate, simplicitate & perfectione Dei.

II. *An*

TRACTATVS
PRÆVIVS DE VISIONE DEI.

DISPVTATIO III.
Quid ſit, & vnde ſumatur ſupernaturalitas.

TRACTATVS
DE VISIONE ET NOMINIBVS DEI.

DISPVTATIO IV.
De viſionis poſſibilitate.

DISPVTATIO V.
An viſio Dei ex ſuo conceptu ſit omni creaturæ ſupernaturalis.

DISPVTATIO VI.
Cetera ad viſionem Dei ſecundùm ſe ſpectantia diſcutiuntur.

DISPVTATIO VII.
De lumine gloriæ.

V. *Duæ*

DISPVTATIO XXI.

De scientiâ mediâ seu conditionatâ.

DISPVTATIO XXII.

Obiecta harum trium scientiarum declarantur.

DISPVTATIO XXIII.

De ideis diuinis.

TRACTATVS DE VOLVNTATE DEI.

DISPVTATIO XXIV.

Varia de Dei voluntate disquiruntur.

DISPVTATIO XXV.

De variis Dei affectibus.

DISPVTATIO XXVI.

An Deus possit habere actus virtutum moralium.

DISPVTATIO XXVII.

De libertate & laudabilitate volitionis diuinæ.

V. Argumen

DISPVTATIO XXVIII.

De actibus liberis Dei.

DISPVTATIO XXIX.

De duratione actuum diuinorum.

TRACTATVS DE IVSTITIA DEI.

DISPVTATIO XXV.

Expenditur pro hac materiâ, vtrùm duo possint simul in solidum esse domini eiusdem rei.

DISPVTATIO XXXI.

Dari potest & nostri ad Deum, & Dei ad nos, propria iustitia commutatiua.

III. Obie

TRACTATVS DE PROVIDENTIA ET PRÆDESTINATIONE.

DISPVTATIO XXXII.

De prouidentiâ Dei, præuia ad materiam de prædestinatione.

DISPVTATIO XXXIII.

De prædestinatione secundùm se.

DISPVTATIO XXXIV.

An sit possibilis electio efficax ad gloriam ante præuisa vllo modo merita.

DISPVTATIO XXXV.

De electione efficaci ante absolutam scientiam futurorum, post præuisionem tamen conditionatam.

IX *Vindi*

DISPVTATIO XXXVI.

An de facto detur electio efficax ad gloriam.

DISPVTATIO XXXVII.

De caussis prædestinationis.

DISPVTATIO XXXVIII.

De effectibus prædestinationis.

DISPVTATIO XXXIX.

De reprobatione.

TRACTATVS DE POTENTIA DEI.

DISPVTATIO XL.

Quæ sit & ad quid extendatur potentia Dei.

TRACTATVS DE PROFVNDISSIMO SANCTISSIMÆ TRINITATIS MYSTERIO.

DISPVTATIO XLI.

Præuia ad mysterium Trinitatis. De distinctione reali in diuinis.

DISPVTATIO XLII.

Præuia ad mysterium Trinitatis. De distinctione virtuali in diuinis.

DISPVTATIO XLIII.

Quomodo hoc mysterium non sit contra rationem naturalem, & qualis de eo possit haberi notitia.

DISPVTATIO XLIV.

De processionibus diuinis.

DISPVTATIO XLV.

Quæ sint principia *quo* in diuinis.

DISPVTATIO XLVI.

De productionibus actiuis & passiuis, & actibus notionalibus.

DISPVTATIO XLVII.

Cur processio Spiritus sancti non sit generatio.

V. Sententia

DISPVTATIO XLVIII.

Vtrùm dentur relationes in diuinis, & quomodo includantur in essentiâ.

DISPVTATIO XLIX.

De numero & perfectione relationum.

DISPVTATIO L.

De relatione spiratoris.

DISPVTATIO LI.

De personis in communi.

DISPVTATIO LII.

De personis Patris & Filij.

DISPVTATIO LIII.

De tertiâ Trinitatis personâ, siue de Spiritu sancto.

DISPVTATIO LIV.

De modo loquendi & prædicandi vnum de alio in diuinis.

DISPVTATIO LV.

De missionibus diuinis.

FINIS.

INDEX

INDEX RERVM,

QVÆ

PRIMO HOC TOMO CONTINENTVR.

Prior numerus designat paginam; posterior est marginalis.

Actus primus & secundus.

Actus virtutum moralium.

Amicitia, amicus.

Amor.

Amor Dei erga creaturas.

Maior

Amor erga Deum.

Amor efficax.

Amor inefficax.

Angelus. Vide *Comprehensio*; & *Electio ad gloriam quomodo fuerit facta.*

Anima.

Apparitiones Dei.

Appetitus innatus in Deo.

Attributa.

à

Dei attributa. Vide *Attributa.*

Dei cognitio.

Dei existentia.

Dei libertas. Vide *Actus liberi in Deo*; & *Volitio diuina libera.*

Dei perfectio.

Sed

Duratio.

Electio ad gloriam possibilis.

Electio ad gloriam quomodo fuerit facta.

Iustitia distributiuâ.

Iustitia vindicatiua. Vide *Vindicatio.*

Laudabile.

Libertas.

Libertas arbitrij creati.

Libertas Dei. Vide *Dei Libertas.*

Lumen gloriæ.

Materiale.

Res

Negationes.

Negatiua prædicata.

Nomina Dei. Vide *Concretorum significatio.*

Notionales actus.

Notiones diuinæ.

Obiectum.

Omissio pura libera.

Omnipotentia. Vide *Potentia Dei.*

Ordo.

Ordo diuinarum volitionum. Vide *volitionum diuinarum ordo.*

Ordo intentionis & executionis.

Pluralitas

Parabola.

Paternitas in Deo.

Peccatum.

Perfectio.

Perfectio simpliciter simplex.

Permissio peccati.

Perseuerantia.

Personæ diuinæ.

Nulla

Personalitas.

Personalitates diuinæ. Vide *Relationes diuinæ.*

Personarum diuinarum constitutio.

Personarum diuinarum processiones.
Vide *Processiones.*

Pœnitentia.

Possibilia.

Potentia Dei.

Potentia Dei ad intrà.

In

ctum

 virtualis

Reprobatio.

Reprobationis effectus.

Reprobi.

Datur

Ex

fit

Ex

Ex

Ex

Verbum.* Vide *Filius Dei.

Veritas.

Vindicatio.

Virtualis productio, & receptio & informatio.

Virtualis diſtinctio. Vide *Diſtinctio virtualis.*

Viſio.

Viſio Dei, & creaturarum in Deo.

Ex

F I N I S.

AVCTOR

AVCTOR LECTORI.

POstquam excusa primi huius Tomi Theologici folia à typographo accepi & relegi, comperi amanuensis mei vel vitio, vel incuriâ, quosdam in autographum errores irrepsisse, qui mentem meam & sententiam in quibusdam non solùm mutant, sed etiam in contrariam partem retorquent: ne autem, benigne Lector, hoc errore seductus mentem meam aut minùs è vero, aut omnino contra verum intelligas; ea loca hîc subiicio, quæ hac in re difficultatem mouere queant. Neque verò typographi solertiam culpandam existima, qui dum autographi sensum exactè expressit, nihil peccare potuit, si in materiâ Theologicâ mentem meam, quæ falsò expressa erat, non sit assecutus. Vale.

Pag.10. col.2. lin.5. à fine, *illam* lege *vllam*.
p.40. c.1. l.36. ab initio, *non posse* l.*me posse*.
p.41. c.2. l.vlt. *perfectionem* l.*infinitatem*.
p.89. c.2. l.36. ab init. *gratia* l.*sacramenta*.
p.90. c.1. l.vlt. *intrinseco* l.*extrinseco*.
p.104. c.2. l.28. ab init. *rationem* l.*relationem*.
p.137. c.2. l.4. ab init. *me* adde *non*.
paulò pòst, *de ipso* l.*ab ipso*.
p.152. c.2. l.16. à fine, *eam* adde *non*.
p.169. c.1. l.16. à fine, *intelligentiam* l. *intelligentem*.
p.177. c.1. n.12. ad marginem, *externa* l.*interna*.
p.184. c.1. in medio, *disp. praced. à num. 29.* l.*disp.17. num.3.*
p.185. c.2. l.20. ab initio, *neque sequeretur* l.*sequeretur; neque*.
p.188. c.1. l.26. à fine, *mouet* l.*mouentur*.
p.201. c.1. l.9. à fine, *similiter* l.*scilicet*.
p.213. c.2. l.38. à fine, dele *non*.
p.214. c.1. l.32. ab initio, *existentia addit supra possibilitatem* l.*possibilitas addit supra existentiam*.
p.215. c.1. l.21. ab init *& de* l.*est de*.
p.231. c.2. l.28. à fine, *diuina* adde *omnipotentia*.
p.234. c.1. l.33. à fine, *in se quàm in Christo* l. *in Petro*.
p.261. c.1. l.12. ab initio, *arguant* l.*augeant*.
p.312. c.1. l.9. ab initio, *non solùm* l.*nos solùm*.
l.10. ab initio, *eo* dele.
p.314. c.2. l.29. ab initio, *iam* l.*non*.
p.317. c.1. l.35. à fine, *significatione* l. *dignificatione*.
p.319. c.2. l.27. ab initio, *mercedis* l.*hereditatis*.
p.327. c.1. l.34. ab initio, *videtur esse inuitus* l.*videtur non esse inuitus*.
p.328. c.2. l.35. à fine, *vt quid non* l.*vt quod illud*.
p.337. c.1. l.19. ab initio, *species multorum* l.*spe multos*.
p.354. c.2. l.20. à fine, *nec* l.*ac*.
p.365. c.1. l.5. ab init. *existant, absolutè* l.*existant absolutè*.
p.375. c.1. l.29. ab initio, *merita* l.*auxilia*.
p.376. c.1. l.31. à fine, *sect.4.* l.*sect.5.*
c.2. l.22. à fine, *alia non* dele *non*.
p.404. c.2. l.32. ab initio, *necessariò* l.*liberaliter*.
p.413. c.1. l.15. ab initio, *poni* adde *medium*.
l.33. ab initio, *disp.34.n.28.* l.*disp.15.n.10.*
p.414. c.2. l.30. ab initio, *disp.35.à n.31.* l.*disp.36. à num.37.*
p.422. c.1. l.9. ab init. *habitualì* l.*originali*.
l.28. *Deum posse* l.*Deum non posse*.
p.435. c.1. l.42. à fine, *disp.3.à n.72.* l.*disp.9.à n.8.*
p.459. c.1. l.8. à fine, *capacitatem* l. *incapacitatem*.
p.479. c.2. l.5. ab initio, *ex dictis sect.3.* l.*ex dictis disp.44. sect.3.*
p.488. c.1. l.32. ab initio, *vt* l.*aut*.
p.492. c.2. l.15. ab initio, *actiua* l.*passiua*.